

PRAXIS 75

Contenido

5 Presentación

Artículos

9 Hacia una epistemología radical de la descolonización.

M.EL. Ernesto Herra Castro

Ph.D Miguel Baraona Cockerell

DOI: <http://dx.doi.org/10.15359/praxis.75.1>

25 De la verdad de la mentira y de la mentira de la verdad

Hermann Güendel Angulo

DOI: <http://dx.doi.org/10.15359/praxis.75.2>

47 Transhumanismo: un debate filosófico

Jonathan Piedra Alegría

Doi: <http://dx.doi.org/10.15359/praxis.75.3>

63 Algunos conceptos para el estudio de la inducción semántica de la acción social

Maynor Antonio Mora Alvarado

<http://dx.doi.org/10.15359/praxis.75.4>

79 La utopía socioepistémico-tecnológica de Bacon. La nueva atlántida

Diana Solano Villarreal

<http://dx.doi.org/10.15359/praxis.75.5>

93 Nietzsche, el sobrehumano y el transhumanismo

Stefan Lorenz Sorgner

DOI: <http://dx.doi.org/10.15359/praxis.75.6>

PRESENTACIÓN

El presente número de la Revista Praxis exhibe una variedad de temas propios de la filosofía. Iniciamos con un **primer artículo** que se ocupa de analizar el origen de las preguntas propias de la ciencia formal, para luego señalar su imposición en nuestro continente mediante un tipo de epistemología del poder que ha intentado borrar nuestro pasado, imposibilitando el planteamiento de preguntas propias orientadas por nuestros problemas. Como contraparte, se avoca a mostrar la responsabilidad de generar preguntas pertinentes para hacer la vida posible a futuro, basadas en *ontología otra* que permita pensar, desde la academia, métodos, técnicas, teorías e hipótesis acordes con los problemas más urgentes, obviamente superando lógicas de fetichismo capitalista.

Un **segundo artículo** nos presenta los conceptos de mentira y verdad como carentes de fundamento ontológico y propios de interpretaciones prejuiciadas que pretenden universalizar lo que hemos de entender con ellos. Así, la verdad resulta algo que, lejos de poseer esencia, es meramente certidumbre epocal, pertenece al ámbito de lo ético antes que de lo ontológico, y la enunciación de la mentira un acto complejo, recurrente en la cotidianidad. No se deja por fuera el nexo entre el régimen de verdad y la cristiandad, con sus formas particulares de deslindar aquello que debe asumirse como verdadero y así separarlo de lo que es señalado como mentira..

El **tercer artículo** se dedica al debate filosófico que plantea el transhumanismo. Muestra los postulados teóricos que subyacen al desarrollo y la aplicación de la tecnociencia, y que han permitido una transformación

artificial a tal grado que hoy sea posible imaginar el “logro” de un ser humano “mejorado”, acelerando el proceso evolutivo. Se muestran consecuencias como el cambio en la concepción del cuerpo humano, y la reducción de los problemas humanos a problemas tecnocientíficos. El artículo devela los valores, intereses comerciales y económicos, y las lógicas de poder propias de la ciencia y la tecnología que, bien lo sabemos, no son neutrales u objetivas.

El **cuarto artículo** toma la teoría de la acción social como tema, con el fin de mostrar sus alcances y de trascender la teoría de la consciencia como *a priori* teórico. Para ello, primeramente aclara algunos de los conceptos que han sido desarrollados para explicar las formaciones sociales modernas, cosa que además complementa con un glosario de aquellos que ofrecen más dificultades de comprensión. El artículo critica posiciones en las cuales la vida humana se desliga de las funciones cognitivo-sociales en el análisis de algunos autores.

El **quinto artículo** ofrece un análisis de los planteamientos epistemológicos contenidos en dos obras de Francis Bacon, que luego relaciona con un análisis crítico de la modernidad, basado en la propuesta de *modernidad bipolar*, propuestas por B. Herrera. Gracias a esta relación afirma que si la investigación inductiva, como forma de conducirse a la verdad, está vedada para muchas personas en la Europa de Bacon, con mucha más razón lo estará para todas las personas que pertenecen al mundo que representa la otra cara de la modernidad.

El presente número cierra con la traducción de un artículo del investigador Stefan Lorenz Sorgner en el cual discute el concepto de Friedrich Nietzsche, del sobrehumano, y de cómo este guarda similitudes y diferencias con el concepto de posthumano, propio del transhumanismo, siendo las similitudes, afirma el autor, significativas. Para ello se vale también de las ideas transhumanistas de N. Bostrom, las cuales contesta para ampliar el debate.

Esperamos que lo expuesto en este número provoque preguntas y críticas generadoras, que abran paso a ideas cada vez más pertinentes para pensar nuestro presente y sus retos.

Anabelle Contreras Castro

ARTÍCULOS

HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA RADICAL DE LA DESCOLONIZACIÓN

TOWARDS A RADICAL EPISTEMOLOGY OF DECOLONIZATION

Ernesto Herra Castro
Universidad Nacional de Costa Rica
ernesto.herra.castro@una.cr

Miguel Baraona Cockerell
Universidad Nacional de Costa Rica
baraona_miguel@hotmail.com

Recibido: 10/02/2016 - Aprobado: 16/09/2017

Resumen

Este artículo muestra cómo el tipo de pregunta que atraviesa el quehacer filosófico y científico está marcado por relaciones de dominio propias de la tradición greco-romana, la cual ha invertido el sentido mismo de la ciencia, fetichizando las posibilidades para producir y reproducir la vida. Se intenta impulsar, con este artículo, la generación de un horizonte *otro* de sentido donde la vida sea posible y tenga sentido vivirla.

Palabras clave: epistemología, ideología, fetichismo, filosofía, ciencias sociales, anticolonialismo

Summary

This article shows how the type of question that crosses the philosophical and scientific work is marked by relations of domain characteristic of Greco/Roman tradition, that has twisted the own sense of science fetishizing the possibilities to produce and reproduce life. It tries to promote the generation of an *other* horizon where life is possible and it would make sense to live it.

Keywords: Epistemology /Ideology/Fetish/Philosophy/Social Science/Anticolonialism

Surgimiento de la pregunta como impulso de las relaciones de dominio

El tipo de pregunta con el que la Grecia clásica (siglos IV-III a.C.) establece relaciones de dominio, control e imposición sobre el otro tiene que ver con el desplazamiento que esta estaba experimentando por Macedonia en la dinámica comercial de la época, la cual giraba en torno al mar Mediterráneo.

La pregunta planteada se construyó desde el cómo controlar los embates de sus enemigos al tiempo que se imponía sobre otros pueblos.

El impulso de la pregunta planteada se basó en el cálculo aritmético de aquellos interesados en dividir y no en el horizonte geométrico, contenido en la racionalidad matemática, de la búsqueda del equilibrio. Lo peor del caso es que esta pregunta y los presupuestos sexistas/racistas/clasistas/antropocéntricos, contenidos en ella, se han impuesto hegemónicamente a escala planetaria y reta, en la actualidad, la posibilidad de producir y reproducir la vida a futuro.

Nos interesa, en este breve documento, problematizar y pensar a la “ciencia formal”, aquella preocupada por el formalismo positivista que aspira al orden, a la dominación, a la estandarización de la ciencia, como uno de los mecanismos ideológicos a través del cual la aristocracia y la oligarquía han logrado reproducir los mecanismos de control institucional contenidos en el proyecto greco-romano.

La dinámica expansionista con que este proyecto civilizatorio greco-romano se ha logrado imponer hegemónicamente alrededor del planeta tiene que ver con la noción ideológica en tanto “imagen invertida” (Marx), que orienta a la “ciencia formal” y al lugar que esta ocupa en la centralidad de la actual fase hipermoderna (Baraona, 2011) del proyecto civilizatorio anteriormente señalado.

En este breve trabajo nos interesa develar los pilares sexistas/racistas/clasistas/antropocéntricos contenidos en el proyecto de la modernidad e institucionalizados, en tanto presupuestos, en la forma de proceder de la “ciencia ideológica” (Marx) como continuidad del expansionismo greco-romano posterior a 1492. Al hacer lo anterior nos interesa asumir la responsabilidad de pensar el tipo de preguntas pertinentes para hacer la vida posible a futuro, ya que el tipo de epistemología del poder (Quijano, 2000)

que se nos ha impuesto no solo ha borrado nuestro pasado, sino que nos ha imposibilitado plantear nuestras propias preguntas.

El presente artículo es el resultado de la reflexión crítica establecida en el marco del proyecto Epistemologías del Sur: Red de Pensamiento Anticolonial Respecto de lo Migratorio, lo Educativo y lo Rural. Al equipo académico y estudiantil que forma parte de este equipo le agradecemos la oportunidad de pensar con ustedes.

Pilares de las relaciones de dominio contenidas en la expansión del proyecto greco-romano

La dinámica expansionista con la que el proyecto greco-romano se ha impuesto sobre otros pueblos, dinámica que en la actualidad amenaza la permanencia helena en la Unión Europea, se ha desarrollado desde el despliegue de un tipo de racionalidad que justificó la superioridad ateniense sobre el resto de la especie humana y todas las otras formas de vida.

El tipo de pregunta desarrollada en la Grecia clásica (siglos IV y III a.C.) está ubicada en un contexto de intensas confrontaciones bélicas en el que Atenas, Esparta y Macedonia se disputan el control del comercio marítimo que gira en torno al mar Mediterráneo, en el cual Macedonia culminaría por imponerse y desplazar a Atenas del centro de las relaciones comerciales que alguna vez ocupara. De esta forma, el horizonte de sentido contenido en la pregunta helena aspira prevalecer a los embates de sus enemigos al tiempo que se impone sobre otros pueblos. Para lograr lo anterior se requirió un ejército entrenado y preparado para la guerra, pero para que este lograra ser desplegado en el campo de batalla con inteligencia y eficacia se requirió la justificación racional que respaldara la superioridad humana del pueblo heleno frente a la inferioridad cuasi humana o animal de los otros.

El proyecto expansionista que inició el rey Filipo de Macedonia y que continuó su hijo Alejandro, quien llegara a convertirse en Alejandro Magno, contó con el fundamento filosófico de Aristóteles, quien fuera tutor de Alejandro desde el 434 a.C. hasta el año de su muerte en el 323 a.C., el cual le permitió a aristócratas y oligarcas crear una “comunidad de guerreros” que “sólo debe pensar en obedecer y no en intentar revoluciones” (Aristóteles, 2007, p. 44).

De esta forma los presupuestos sexistas/racistas/clasistas contenidos en la filosofía helena, que son el fundamento con que se impone en la actualidad la desigualdad moderna (Baraona, 2011), se instalan y reproducen en el derecho romano, la teología cristiana, la política, la ciencia moderna y el mercado capitalista, de forma tal que los privilegios que alguna vez fueron solo de hombres atenienses, poseedores de recursos materiales, reconocidos socialmente como mayores de edad, que supieran leer y escribir han sido complejizados y extendidos más allá de Atenas, siendo en la actualidad privilegios que giran en torno a lo¹ masculino, lo occidental, lo blanco en términos de pigmentación, lo heterosexual, lo cristiano, lo adulto, lo capitalista, etc., que son los atributos del sujeto en condición de hacer la política, la filosofía y la guerra (Herra y Baraona, 2015).

El presupuesto sexista del que parte el horizonte de sentido heleno tiene sus cimientos en el mito fundador del Olimpo (Detienne, 2005), que ha institucionalizado el hecho de que las mujeres pierdan lugar en la política, institución maternal por antonomasia, sino que pierden su derecho a ser reconocidas como una “otra” humana, ser llamadas “atenienses” y, por lo tanto, ser objeto de dominio del proyecto “democrático” contenido en la “política” pensada por Aristóteles, quien señala “...la relación de los sexos es análoga; el uno es superior al otro; éste está hecho para mandar; aquel para obedecer” (Aristóteles, 2007, p. 19).

Asimismo, Pandora, primera mujer enviado por Zeus del Olimpo, es comprendida por la racionalidad helena como “desgracia hermosa”. Lo anterior deja en evidencia que el orden sexista contenido en el proyecto heleno goza de la venia divina de su pensamiento mítico, así como el cristianismo lo ha acuerpado y reproducido en su noción mitológica.

Ser hombre no es suficiente para ocupar posiciones de superioridad en el orden vertical trazado por el proyecto heleno, el cual es solo posible de ejecutar en la medida en que se cuente con la fuerza de trabajo en condiciones de esclavitud, la cual transfiere a la dinámica económica helena

1 Dado que las dinámicas modeladas en torno al nuevo orden étnico colonial (Baraona, 2011), estructurado a partir de la imposición colonial de la Europa latino-germánica en el Anáhuac, el Abya-Yala y el Tawantinsuyu, hoy la “idea de América Latina” (Mignolo, 2007) desde 1492, permiten la dirección del principal Estado capitalista europeo por una mujer, o que el legado imperialista romano, asumido como “Destino manifiesto” por los Estados Unidos, sea dirigido en la actualidad por un hombre negro, quiere decir que el orden y los presupuestos sexistas/racistas/clasistas con que se reproduce el proyecto contenido en la modernidad han sido confrontados. De esta forma creemos que el artículo neutro *lo* nos permite hacer esto visible.

el plustrabajo absoluto de un porcentaje cercano al 70% de la población de Atenas. Dado que para someter a otro a trabajo forzado en condiciones de esclavitud, además de institucionalizarla debido a la trascendencia económica que esta tiene para la dotación material del proyecto heleno, es necesario contar con una justificación racional. Aristóteles tiene claro que quien "... por una ley natural no se pertenece a sí mismo sino que, no obstante de ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo" (Aristóteles, 2007, p. 18).

La justificación "natural" de que la esclavitud en tanto institución económica y social, pensada por Aristóteles como "instrumentos de producción", permite estructurar un complejo aparataje institucional en el que "el hombre puede aumentar ilimitadamente sus riquezas" (Aristóteles, 2007, p. 26). Para lograr lo anterior es necesario justificar la superioridad helena, lo cual es evidente tras la imposición colonial que esta ejerce sobre aquellos pueblos cuyas formas de comprender el cosmos y relacionarse con él se estructuraban al margen de la ciudad-Estado, quienes podían ser considerados como seres "degradados" (Aristóteles, 2007). En este sentido, Atenas no es cualquier ciudad. "Fuera de Atenas no hay nada más que ciudades compuestas, ciudades con mezclas de todos los orígenes. Sólo los atenienses son autóctonos puros –sin mezcla–, sin aleación de no-autóctonos" (Detienne, 2005, p. 18). Los "otros"² son aquellos sobre los que se construyen relaciones de inferioridad que han permitido a la aristocracia y la oligarquía gozar de privilegios que los ubica socialmente en condiciones de superioridad. En su texto *Menéxeno* Platón señala:

Así es en verdad de segura y sana la generosidad y la independencia de nuestra ciudad, hostil por naturaleza al bárbaro, porque somos griegos puros y sin mezcla de bárbaros. Pues no habitan con nosotros ni Pelops ni Cadmos ni Egiptos o Dánaos, ni tantos otros que son bárbaros por naturaleza y griegos por la ley, sino que habitamos nosotros mismos, griegos y no semibárbaros,

2 En nuestro contexto actual, este grupo estaría compuesto por las representaciones diversas de lo femenino, lo negro, lo autóctono, lo joven/infantil, lo sexualmente diverso, lo no democrático, lo no cristiano, etc. Este sector del "otro", en la actualidad, no tiene un sexo, una pigmentación, una sexualidad, un credo, un oficio en específico. Sin embargo, representa todo aquello que no ha estado vinculado históricamente con el poder o que, en su defecto, ha optado por resistir en términos comunitarios, para la producción y reproducción de la vida, y no en términos de adaptarse al orden social, mediado por la formalidad de contratos administrativos formales cuyo horizonte de sentido es la producción y reproducción de la institucionalidad moderna. En esta dinámica histórica de adaptación/resistencia es que se teje nuestra historia colonial.

de donde el odio puro a la gente extranjera de que está imbuida nuestra ciudad (245d).

Ese “odio puro” no es otra cosa que el odio a la naturaleza del otro, *allogría physis*, tal como lo piensa Platón.

La necesidad de expandir el Estado, a través del proyecto civilizador heleno, partía del principio de que la naturaleza había sido creada para la satisfacción de las necesidades de los hombres, a quienes los helenos no solo comprendían en términos de totalidad, por ser el mayor estadio de desarrollo evolutivo de la humanidad, sino que estos estaban en la obligación de mostrarles el camino de la “civilización” a los pueblos bárbaros e incivilizados. Lo anterior invitó a los helenos a comprenderse de manera escindida de la naturaleza, lo cual se evidenció en la posición de sujeto que jugaron en el tipo de relacionamiento analítico en el que el objeto es determinado y explicado por este, que es solo sujeto frente a un objeto. De esta forma la comprensión de la realidad en tanto *physis* (naturaleza) y *nomos* (cultura en tanto producción humana) ha acompañado los distintos proyectos imperiales gestados por la intelectualidad académica occidental u occidentalizada y han sido perpetuados por un ejército con “toda clase de placeres”, ya que “... si los miembros defensores de la ciudad no son dichosos. ¿Quién aspirará a serlo?” (Aristóteles, 2007, p. 51).

Para lograr lo anterior es necesario desarrollar una “ciencia de adquirir... que tiene principalmente por objeto el dinero, y cómo su fin principal es el de descubrir los medios de multiplicar los bienes, porque ello debe crear la riqueza y la opulencia” (Aristóteles, 2007, p. 29). Es este, a nuestro criterio, el momento en el que la ciencia, como mecanismo de dominio, de control, de imposición, se piensa como un dispositivo técnico del tipo de racionalidad alrededor del que gira el aparataje institucional estructurado alrededor del proyecto heleno, de forma tal que, a partir de este momento, la ciencia se piensa como el mecanismo a través del cual la riqueza y la opulencia “ilimitadas” deben ser posibles. A esta ciencia, que es la “ciencia de adquirir”, se le opone la “ciencia doméstica”, la cual tiene por horizonte de sentido la vida.

Esta “ciencia doméstica” no se impone a la naturaleza, como sí lo hace la “ciencia de adquirir”. La “ciencia doméstica” identifica en la naturaleza no

solo un ser vivo igual que este, sino que la identifica como la madre que le ha dado la vida y es por ello que Aristóteles la responsabiliza de brindar los primeros alimentos. Para el filósofo heleno a esta le “corresponde asegurar el alimento al ser que ha creado, pues en efecto, todo ser recibe los primeros alimentos del que le transmite la vida” (Aristóteles, 2007, p. 30). De esta forma Aristóteles, además de fuente de vida y alimentación, identifica en la naturaleza la fuente generadora de riqueza.

Aristóteles comparte la tradición filosófica iniciada por Tales hacia el 625 a.C., la cual será retomada posteriormente por Occidente para justificar la brutalidad con que se ha impuesto el ser humano sobre toda forma de vida en la Tierra. Según esta forma de proceder “la capacidad de los seres humanos de someter la naturaleza a sus propias necesidades se debe a la superioridad ‘espiritual’ que los seres humanos tienen sobre la naturaleza” (Ricoeur, 2012, p. 85).

Marx señala en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* que la orientación de la actividad filosófica está fundada en la actividad económica que define su horizonte de sentido, reproducido a través de la ciencia, particularmente “la ciencia de adquirir”. Según Ricoeur (2012) para Marx “la religión, la familia, el Estado, la ley, la moral, la ciencia, el arte, etc., son sólo modos particulares de producción sujetos a la ley general de ésta” (p. 100). A partir de lo anterior, quisiéramos señalar que la pretensión totalizadora y universalizante contenida en la tradición greco-romana, que posteriormente es continuada por el tipo de racionalidad latino-galo-anglo-germana y que ha sido impuesta en el Anáhuac, el Abya-Yala y el Tawantinsuyu, tiene más relación con lo que Marx denomina “ideología” en tanto “imagen invertida”, que con la pretensión de alcanzar “conocimiento verdadero”.

La tradición greco-romana, que es secuestrada por la Europa latino-germánica a partir de los siglos XII y XIII (Ilustración), logra expandirse debido a que el saber, como condición de los hombres libres (Aristóteles, 2007), “se convierte en una fuerza social y pasa a estar en función de las exigencias prácticas de la vida política” (Saavedra, 2013, p. 21). De esta forma el postulado socrático “conócete a ti mismo”, que se inspira en el pensar conceptual para determinar lo que es “universalmente válido”, culmina por convertirse en “ciencia verdadera” que es aquella “que produce resultados y promete

dominio sobre hombres y cosas; la que garantiza inversiones, al ser promesa de ganancias” (Serrano, 1988, p. 21).

Epistemología, ciencia e ideología

Al iniciar el periodo Neolítico, hace unos 12 000 años, los distintos clanes, tribus y pueblos que, por primera vez, poblaron la redondez de la Tierra hicieron posible su vida comunitaria alrededor de la acción económica. Esto le ha permitido a nuestra especie organizar la producción, la distribución y el intercambio en función de las dinámicas de consumo que hacen posible la reproducción de la vida comunitaria a futuro.

Si bien los clanes, tribus y pueblos originarios de lo que la colonización nombró como América, África o la India se organizaron alrededor de “sistemas económicos equivalenciales”, en los que “quienes trabajan y gestionan el sistema son los mismos actores en comunidad de patrimonio, uso y consumo, y forman por ello una comunidad igualitaria” (Dussel, 2014, p. 45), otros pueblos no lo hicieron así. En algunos grupos de la especie humana los recursos se concentraron alrededor de

Unos pocos, los dominadores, [quienes] poseyeron de diversas maneras dicho excedente. Esto los convertía en los sujetos del ejercicio del poder monárquico (desde las más antiguas ciudades mesopotámicas), sacerdotal (como en Egipto), guerrero (como entre griegos y romanos), feudal (en la Europa germánica), letrado (como entre los mandarines en China), o propiamente económico (como los industriales y comerciantes, siendo frecuentemente eunucos, que poseían bienes a las órdenes del emperador chino), o, por último, burgués (que también se inició en el mundo islámico, pero que floreció en Europa moderna de ciudadanos libres con propiedad privada ante la nobleza monárquica feudal, al comienzo, y ante las masas empobrecidas, después) (2014, p. 79).

Las formas de organización de la especie consigo misma y las otras formas de vida prevalecientes son claro reflejo de las disputas que han surgido entre las distintas comunidades, desde la transición del Paleolítico al Neolítico, por asegurar el control de los recursos disponibles. Lo anterior significó “un creciente dominio sobre técnicas e instrumentos de gestión

y acumulación de los excedentes (logrados frecuentemente por un exceso de trabajo) que la comunidad toda producía gracias al crecimiento de los sistemas económicos que se fueron organizando” (Dussel, 2014, p. 45).

La organización de la humanidad en torno a sistemas comunitarios y sociales complejos tuvo a la producción y reproducción de la vida como horizonte de sentido. La posibilidad de nuestra especie de producir excedentes, es decir, más de lo necesario para hacer posible la vida, es una condición sin la cual nuestra especie no podría asegurar su futuro. De esta forma, los distintos sistemas estructurados por los grupos humanos se organizaron en torno a la producción, la gestión, la distribución y el consumo de los excedentes de la producción comunitaria (Dussel, 2014).

El deseo o necesidad que da impulso a la producción del satisfactor de ese deseo o necesidad es el fundamento de la realización del esfuerzo para modificar la naturaleza y extraerle un producto. Dado que el producto del deseo o la necesidad son el resultado de la transformación de la “mera cosa real natural” (Dussel, 2014) en su satisfactor, Marx le denomina *trabajo objetivado*, ya que está fuera del sujeto, pero este es producto del despliegue de su fuerza de trabajo, en tanto “trabajo vivo”. Según Ricoeur (2012), “la objetivación es el proceso en virtud del cual algo interior se externaliza y de esa manera se hace actual, real...” (p. 81).

Lo anterior permite identificar que todo producto, toda mercancía, si es que ya ha sido reducido a la determinación del mercado, son productos humanos, así como lo son la religión, la tecnología o la ciencia. Estos productos son la expresión intelectual y material de que “el hombre produce al hombre” (Marx, 1968) y que esto ha sido solo posible a través del dominio técnico e instrumental para la acumulación de los excedentes del trabajo comunitario. Sin embargo, el modelo feuerbachiano, expresado en la lógica de Hegel, en la que falsamente se proyecta hacia arriba la producción humana como “lo eterno, lo lógico, lo trascendente, lo abstracto, lo divino”, desplaza del lugar de creación al sujeto y lo ubica ahora en el lugar del predicado. Ricoeur (2012) señala que

Mientras que en la realidad la humanidad es el sujeto y lo divino es un predicado es decir, una proyección del pensamiento humano la religión transforma

este predicado divino en un sujeto, en un Dios y lo humano se convierte en un predicado de este sujeto absoluto (pp. 70-71).

Los presupuestos de los que parte Aristóteles cuentan con la venia del Olimpo y le permiten, al pensador de Estagira y los suyos (oligarcas y aristócratas), hacerse del control de las dinámicas de producción, gestión, distribución y consumo de los excedentes de la producción. Lo anterior logra solo a través del control estructural del aparato institucional contenido en el Estado heleno, organizado sobre la base material de una población esclava que se estima cercana al 70% de la población de Atenas, en la que el orden aristotélico es pensado. Dussel (2014) plantea que

En el esclavismo, el sujeto humano del trabajo vivo será comprado íntegra y sustancialmente como cosa, y de inmediato subsumido como determinación interna de un proceso de trabajo (...) para que la totalidad del valor creado por dicho trabajo-esclavo sea propiedad del poseedor del mismo sujeto de producción (del esclavo) (p. 60).

Lo anterior permite comprender a la filosofía helénica como el despliegue racional del proyecto político de aristócratas y oligarcas, cuyo horizonte de sentido tiene que ver con garantizar la reproducción de un orden social estructurado a su alrededor. De esta forma, el conjunto de jerarquías de poder estructuradas en torno a este proyecto político ha tendido a ubicar a este reducido sector de la sociedad global por encima de la “línea divisoria de lo humano” (Grosfoguel, 2011).

Los presupuestos sexistas/racistas/clasistas contenidos en el proyecto heleno han sido trasladados al derecho romano desde el momento en que Grecia y Roma se fundan en un solo pueblo en el siglo II a.C. Estos presupuestos, pilares constitutivos del proyecto imperial cristiano, son los cimientos con los que la Iglesia cristiana se expandiera a lo largo y ancho del mundo conocido, después de que Constantino la hiciera Iglesia del Imperio en el siglo IV d.C.

Si bien los postulados epistemológicos de la ciencia moderna han variado y se distancian, algunos de ellos, de los de la ciencia antigua, es importante sacar a la luz el hecho de que el horizonte de sentido del proyecto heleno y el latino-germánico podrán distanciarse en la forma en que se presentan sus

formalismos lógicos, mas no en su fondo. En este sentido compartimos el señalamiento crítico de Marx, en Ricoeur (2012), respecto de que “la economía funda las orientaciones de la filosofía” (p. 76) y que así como hombres/libres/atenienses/poseedores de recursos materiales/letrados se impusieron como el sujeto en condición de hacer la política, la filosofía y la guerra en la Grecia clásica (siglos IV y III a.C.), los aristócratas, oligarcas, comerciantes, guerreros y el clero necesitaron del despliegue de una racionalidad que justificara la imposición militar, epistémica, cultural, etc., sobre un pueblo que, teniendo alma, historia y saberes sensibles para hacer la vida posible, necesitaban ser integrados y subsumidos en las dinámicas esclavistas de la tradición greco-romana. De esta forma la dinámica saber/poder instituida en la tradición greco-romana pone de cabeza su sentido impulsor, en tanto institución dotadora de vida, y lo sitúa como “una fuerza social y pasa a estar en función de las exigencias prácticas de la vida política” (Saavedra, 2013, p. 21), poniendo de cabeza el sentido mismo del saber, en tanto hecho dado para hacer la vida y reproducir la vida que es posible solo en la medida de “ser-siendo” y “estar-estando” (Zemelman, 2012), y ubicándolo ahora en el formalismo institucional que jerarquiza unos saberes sobre otros desplazando, inferiorizando, subordinando, extinguiendo, desapareciendo, olvidando las muchas historias y realidades de las que formamos parte como especie.

Los presupuestos contenidos en el proyecto de la modernidad, que son los que impulsa la metafísica aristotélica, fundan las bases de la lógica formal, orientada hacia el impulso de la “propiedad particular” en lugar de la “comunidad de bienes” (Aristóteles, 2007); están subsumidos en el pensamiento moderno y la epistemología de las ciencias que impulsan la separación “ser humano/naturaleza” del pensamiento baconiano, la idea de *autonomía* en Kant, el concepto de *espíritu* en Hegel o de *ser de la especie* en Feuerbach. Esto es solo reflejo de que el “creciente dominio sobre técnicas e instrumentos de gestión y acumulación de los excedentes de la comunidad” (Dussel, 2014, p. 45) le exige a la “clase gobernante” de la tradición greco-romana imponer sus intereses, sus criterios y el saber que los fundamenta como verdaderos y universales. De esta forma el clasismo, en tanto pilar constitutivo de la racionalidad helena-latina-moderno-occidental, necesita “alcanzar su fin como los intereses comunes de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresados en una forma ideal: esa clase tiene que dar a sus ideas la

forma de la universalidad y representarlas como las únicas ideas racionales, universalmente válidas” (Ricoeur, 2012, p. 132). Lo anterior permite comprender el sentido de totalidad que le asigna el proyecto aristócrata y oligarca a la filosofía helena; los mercaderes, comerciantes y nobles al derecho romano; la aristocracia eclesiástica de la Europa latino-germánica a la teología cristiana (en el orden latino y posterior a la Reforma Protestante); el imperialismo occidental a la política (Maquiavelo, Hobbes, Montesquieu y otros); el orden burgués naciente de las confrontaciones entre potencias coloniales que se desarrolla en Europa, denominada Revolución Francesa (1789), a la ciencia moderna (Galileo, Bacon, Descartes, Hume, Hegel, Kant o el mismo Marx); y en la actual fase de la modernidad, que pensamos como hipermodernidad (Baraona, 2011), entendemos al mercado capitalista como el proyecto dirigido por un complejo ejército de técnicos, dispuestos a nivel global cuyo objetivo es la creación de necesidades para el mercado capitalista. De esta forma, el diverso campo de especialistas en el consumo se encarga de satisfacer el apetito del nuevo sujeto hacedor de la filosofía, la política y la guerra. Este nuevo sujeto, que es una expresión recrudescida del desplazamiento del sujeto por el predicado, solo es en tanto consume. El mercado capitalista, en tanto institución que desplaza a la ciencia moderna como una de las principales instituciones garantes de la reproducción del orden eurocentrado, se piensa y ejecuta en la actualidad desde los medios de comunicación masiva. Campo en el que el Internet ejerce tensiones y resistencias reflejo de las dinámicas coloniales que nos atraviesan.

El sujeto-consumidor ya no es colectivo, sino individual. Este se encuentra en condición de “merecer(lo)” todo y para quien el mercado capitalista está en la obligación de crear los satisfactores de sus necesidades que han contribuido a acelerar la sexta extinción masiva en el planeta.

Lo anterior permite identificar el “fetichismo” o “la imagen invertida” contenida en el largo devenir del proyecto greco-romano-latino-occidental, donde el sujeto ha sido desplazado al lugar del predicado. De esta forma la filosofía helena no tuvo reparo en inferiorizar u obviar a las mujeres, los niños, los esclavos, los extranjeros y los bárbaros de las dinámicas de apropiación del excedente de la comunidad y por ello los ubicó en posiciones de subalternidad. Queda claro que la filosofía helena tuvo mayor orientación hacia la reproducción de un proyecto de dominio que hacia sus pretensiones

iniciales de búsqueda de la “verdad” o la construcción de conocimiento con implicaciones universales con que pensar la totalidad. Este movimiento hace que la Iglesia cristiana, en tanto institución, se confronte con los principios que impulsan su origen. Según Hinkelammert (2007)

La paradoja del mensaje cristiano es, que Dios no se hizo cristiano sino hombre. Desde el comienzo el mensaje cristiano va más allá de lo cristiano. El mensaje es, humanizarse, no necesariamente cristianizarse. La secularización del cristianismo es parte del mismo cristianismo, es su interior. El mensaje de humanizarse puede rebelarse en contra del mismo cristianismo es parte del mismo cristianismo, es su interior. El mensaje de humanizarse puede volverse contra del mismo cristianismo instituido. Se le escapa al cristianismo constituido (p. 13).

Este es el mismo principio que opera en el derecho romano y que denuncia Pablo Tarso, fundador de la Iglesia cristiana, quien

Distingue entre el pecado y los pecados. Los pecados violan la ley. Sin embargo, el pecado se comete cumpliendo la ley (...) Quien considera la justicia como resultado del cumplimiento de la ley, produce la injusticia. La ley, al ser considerada su cumplimiento como instrumento de la justicia, se transforma en su contrario: según palabras de Pablo, siendo ley de Dios se transforma en ley del pecado (Hinkelammert, 2013, pp. 17-18).

La imagen invertida que se produce en la ciencia, que hace un viraje que la niega como institución humana posibilitadora de vida, “ciencia doméstica”, y la impone como el despliegue práctico del proyecto greco-romano que desarrolla y perfecciona las relaciones de dominio de nuestra especie consigo mismo y todas las otras formas de vida. Esta percepción de la ciencia, como “ciencia de adquirir”, está conducida por un horizonte de sentido donde la riqueza es ilimitada y la noción misma de naturaleza ha sido necesaria de crear para contar con un lenguaje que diera claridad del objeto que debía ser dominado. Ante esto Marx señala que hasta el carácter de la misma naturaleza es un producto de la industria y del conjunto de relaciones a través de las cuales se articula la sociedad (Marx y Engels, 1970).

Balance provisional

Al ser la ciencia una institución humana fundamental para hacer y reproducir la vida, el control sobre los linderos a los que su saber se circunscribe se tensa con las pretensiones de dominio contenidas en la expansión del proyecto civilizatorio greco-romano.

De esta forma un saber desarrollado comunitariamente, que le ha permitido a nuestra especie afrontar enfermedades, pestes y plagas a lo largo y ancho de nuestro planeta, en tiempo-espacios muy distintos y en contextos culturales muy diversos, le es arrancado de sus manos al sujeto comunitario que le ha dado vida, y ha sido entregado, por la vía de la legalidad, a los individuos singulares garantes de la reproducción de una ciencia para la acumulación, el enriquecimiento y la opulencia ilimitadas en contraposición a una ciencia para la vida. Esto deja en evidencia que la “ciencia de adquirir” y la “ciencia doméstica” no se diferencian en sus nociones metodológicas o epistemológicas, sino en su posibilidad óptica de ser y hacer la vida posible.

El proyecto expansionista greco-romano, que atraviesa la filosofía helena, el derecho romano, la teología cristiana, la política y la ciencia moderna, y hoy contenida en el mercado capitalista que ha desplazado, en tanto institución moderna, a las anteriores, urgió de la inferiorización del otro para garantizar un orden de guerreros identificados con el proyecto de centralidad aristócrata y oligarca heleno. De esta forma mujeres, niños, extranjeros y esclavos fueron desposeídos de su humanidad, para lo cual se contó con la venia de los dioses del Olimpo. Sin embargo, ello solo fue posible una vez la naturaleza, en tanto comprensión de las otras formas de vida que no siendo humanas hacen la vida humana posible, fue concebida de manera escindida de nuestra mismidad. Esto naturalizó las relaciones de dominio de hombres, libres, ciudadanos, con posesiones materiales y conocimientos de escritura y lectura, sobre todas las formas posibles de vida.

Lo anterior nos permite pensar que el orden étnico/colonial contenido en la ciencia formal, que no es otra que la “ciencia de adquirir” de Aristóteles, cuyos pilares sexistas/racistas/clasistas garantizan la reproducción y expansión del proyecto civilizatorio greco-romano-latino-occidental, es producto de un giro invertido en la ciencia misma, que le inhibe de su objetivo central de hacer la vida posible, al tiempo que desplaza al sujeto que orientó su

propósito de su lugar y lo ubica ahora en el lugar del predicado. De esta forma el desarrollo de la ciencia y su perfeccionamiento cumplen, en la actualidad, la función de la no vida, no solo por negarse a quien le dio origen, sino porque la expansión del proyecto civilizatorio greco-romano-latino-occidental hoy cuenta con la mayor capacidad de destrucción, en comparación con los imperios anteriores a la expansión colonial que la Europa latino-germánica realiza desde 1492 en el Anáhuac, el Abya-Yala y el Tawantinsuyu. Esto le ha permitido a la Europa latino-germánica contar con las bases materiales a través de las que impone su proyecto de centralidad planetaria, para lo cual ha sido necesaria la transformación estética de la esclavitud, al tiempo que desarrolla armamentos cada vez más sofisticados dirigidos hacia el aniquilamiento de todas las formas de vida posibles en el planeta.

Para contar con la posibilidad de discutir sobre una ontología otra que nos permita pensar, desde la academia, en métodos, metodologías, técnicas, teorías, tesis o hipótesis, lo primero que debemos lograr mantener es la vida y lo anterior lo afirmamos sin ánimos de caer en esencialismos. Sin embargo, dado que la expansión del proyecto civilizatorio greco-romano-latino-occidental no se ha hecho responsable por el hambre, la pobreza, la miseria, la contaminación, la destrucción y la muerte que genera a través del despliegue de su filosofía y su ciencia, nos parece oportuno pensar las preguntas pertinentes para hacer la vida posible, pero, y como una exigencia humanista, que esta tenga sentido de ser vivida.

Para hacer lo anterior debemos dirigir nuestros esfuerzos a identificar la reproducción fetichizada, o la reproducción de imágenes invertidas en nuestros campos disciplinarios que nos permita identificar el racismo contenido en el proyecto greco-romano-latino-occidental más allá de la pigmentación; el sexismo más allá del sexo con que se nace; o el clasismo más allá de las relaciones de los sujetos con los medios de producción. Se trata de impulsar horizontes de sentido articulados a otras formas de apropiación de los excedentes de la producción comunitaria, lo que sugiere partir de otros presupuestos y del desarrollo de un lenguaje que nos permita pensarnos como parte del problema colonial que señalamos.

Creemos estar en condiciones de pensar nuestra realidad de forma crítica y problemática, pero no basta con ello. Tenemos claridad en que las preguntas pertinentes para la vida exigirán una praxis coherente, colectiva,

sensible y solidaria. En este sentido, y teniendo claridad de nuestra condición de no “ser” por no “ser” griegos, romanos u occidentales, la única posibilidad que pensamos para hacer la vida posible está en la formulación de las preguntas pertinentes que orienten este propósito. Para poder pensar en ello deberemos primero estar vivos.

Referencias

- Aristóteles. (2007). *La política*. México: Editorial Época.
- Baraona, M. (2011). *Diez ensayos críticos*. Costa Rica: Editorial Germinal.
- Detienne, M. (2005). *Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política*. México: Editorial Siglo XXI.
- Grosfoguel, R. (2011). *La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos*. Recuperado de http://www.cidob.org/en/publications/monographs/monographs/formas_otras_saber_nombrar_narrar_hacer
- Herra, E. y Baraona, M. (abril, 2015). *El Estado como fundamento del proyecto imperialista*. Coloquio Internacional Antiimperialismo Latinoamericano: Historia, Memoria, Tradiciones, Legados y Prácticas Contemporáneas. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe y Vicerrectoría de Extensión, Universidad Nacional.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Costa Rica: Editorial Arlequín.
- Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2ª ed.). Costa Rica: Editorial Arlequín.
- Marx, C. (1968). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México: Editorial Grijalbo.
- Marx, C. y Engels, F. (1970). *Manifiesto del partido comunista y otros escritos políticos*. México: Editorial Grijalbo.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción de colonial*. España: Editorial Gedisa.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>.
- Platón. (s.f.). *Menéxeno*. Recuperado de http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/P/Platon%20-%20Menexeno.pdf
- Ricoeur, P. (2012). *Ideología y utopía*. Argentina: Editorial Gedisa.
- Saavedra, M. (2013). *Gnoseología y paradigmas epistemológicos*. México: Ediciones Crisol.
- Serrano, A. (1988). *Los caminos de la ciencia. Una introducción a la epistemología*. Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigación.
- Zemelman, H. (2012). *Pensar y poder. Razonar y gramática del pensar histórico*. México: Editorial Siglo XXI.

DE LA VERDAD DE LA MENTIRA Y DE LA MENTIRA DE LA VERDAD

ON THE LIE'S TRUTH AND THE TRUTH'S LIE

Hermann Güendel Angulo¹

Universidad Nacional

hermann.guendel.angulo@una.cr

Recibido: 28/03/2017 - Aprobado: 16/09/2017

Resumen

En este ensayo se explora el tema de la mentira y la verdad como un problema resultado de una interpretación prejuiciada sobre su presencia en nuestras relaciones cotidianas y en la organización de la sociedad. Se propone que para la superación de este nudo superestructural se acepte un nuevo tipo de abordaje, el cual, antes de ser moral y lógico formal, es más propiamente epocal, epistemológico, erótico y contextual.

Palabras clave: verdad, mentira, cotidianidad

Summary

This essay explores the topic of the lie and the truth as a problem resulting from a prejudiced interpretation of their presence in our daily relationships and social organization. It proposes the acceptance of a new type of approach in order to overcome this superstructural knot, which, as apposed to being moral and formally logical, is rather epochal, epistemological, erotic and contextual.

Key words: Truth, Lie

Introducción del problema

La verdad no es más que un postulado carente de fundamento ontológico. Lo que llamamos verdadero es tan solo un cascarón relleno de

1 Máster en Filosofía por la Universidad de Costa Rica, autor de artículos de opinión en el *Semanario Universidad* de la UCR y de ensayos especializados en la *Revista Espiga* de la UNED, *Praxis* de la UNA y la *Revista de Filosofía* de la UCR.

supuestos. Justificada su existencia por exigencias morales provenientes de una religiosidad represiva, se pretende que la verdad sea una, única, absoluta, universal. Se trata así de una apelación ontológica a lo esencial, lo substancial, que se propone asentada en una relación entre el sujeto y el objeto. Relación epistemológica primera que es, por demás, insuficiente, pues al sujeto de conocimiento no se le enfrenta sino a través de mediciones diversas, políticas, ideológicas, religiosas, morales, todas ellas tan solo epocales. Las mediaciones que conectan al hombre con su realidad no son sino de carácter histórico, por ello transitorio, dando por resultado que las conclusiones a las que arriba la inteligencia no son sino relativas al momento histórico que sustenta las mediciones que lo vinculan al objeto que pretende entender, quedando entonces la verdad de ese objeto sometida a la contingencia del tiempo histórico de mediación. Toda verdad es un postulado emergente del momento en el que se enuncia.

Ese momento, constituido por diversidad de lugares de enunciación, define la perspectiva de realidad desde la que el sujeto se coloca. Y no es más que eso, perspectiva. No enfrenta el espíritu al objeto en su totalidad orgánica, en su ser como tal; no trata así con un objeto real, sino con la realidad de una perspectiva.

Es un ángulo posible, eso es todo, y sobre ello se enjuicia creando el piso sólido de supuestos verdaderos que requiere para vivir, pues la vida le exige certidumbres. Es esto lo que exalta a las almas más bellas con el heroico furor del aliento de un dios. Esa es la efímera base desde la que se gesta el esfuerzo de la lógica formal, para dar cuenta de su solidez por medio de razonamientos que al final no son sino formalizaciones de juegos de palabras. La lógica occidental, logocéntrica y formal no puede dar cuenta ni del tema de la verdad, ni del de la mentira. Previo a la verdad que valida, esta no es verdadera, pues carece del sólido cimiento de ser, para tan solo fundamentarse en un transitorio estar, una perspectiva mediada por condiciones de lugar y momento, situación cultural y particularidad histórica, científica, tecnológica y política.

Esa verdad, que se estudia y exige, cuyas formas de enunciación se definen, no es sino una exigencia de una existencia desventurada, incapaz de soportar sobre sí el cambio de los tiempos. El esfuerzo formal por entender la forma del razonamiento verdadero siempre será un vulgar pasatiempo, pues

la relación epistémica que podría fundamentar todo su empeño se escapa de lo lógico, como se escapa la neblina entre los dedos del niño que juega a agarrarla.

Mediado gnoseológicamente por relaciones complejas entre múltiples factores, lo verdadero no es más que una certidumbre epocal, sustentada en las condiciones superestructurales de la época. En esta nuestra época, la verdad no es sino un postulado moral distorsionado por la palabrería de conciencias pedantes que requieren de escaparates donde pavonearse. Así, la verdad, nuestra verdad epocal, no tiene peso ontológico, sino ético. No tiene firmeza epistémica, sino histórica. No es condición de la vida, sino parte de la forma de vivirla. Toda verdad es una mentira, toda mentira es una verdad, lo único que las separa es la argumentación que respalda a cada una, o que las deja en orfandad.

El imaginario cristiano ha figurado progresivamente, a lo largo de siglos, un escenario particular como punto de partida de esa incuestionable forma de enunciar y valorar un discurso que se pretende verdadero. El de la verdad de la fe revelada por el maestro. La verdad de la realidad espiritual. El tiempo de la verdad es el tiempo histórico, es época cultural que delimita lo que se impone como manera convencional de proferir una verdad, y la divorcia de lo que se convencionaba como mentira. El sustento de la verdad es solo la eventualidad histórica producida por el hombre.

El tiempo histórico de imperio ético y epistémico de la verdad en la cristiandad, la verdad sin ontología, solo arribará tras siglos de imposiciones. El cristianismo no es una realidad espiritual, sino cultural e histórica. Fruto de elaboración ingeniosa, responde más a la necesidad de explicar lo que aquel silencio del maestro dejó sin resolver, que lo que el pueblo de dios necesitaba vivir. El cristianismo se transformó en dogmática de concilios, saturada de sincretismos y formulaciones discursivas. Impuestas por el fuego, la cárcel y la condena a muerte, las certezas de la cristiandad se constituyeron en evidentes convenciones.

Nació entonces una forma de pensar asociada a una forma de actuar. Nació el régimen cristiano de la verdad. Una gnoseológica unida a una ética. Tras el paso de los siglos, la debilidad de los argumentos de la Iglesia dio lugar a las armas como lógica de acallamiento de todo otro modo de pensar y actuar. El hedor de los cadáveres paganos perfumó el régimen de validación

creado por la cristiandad y lo consolidó durante siglos. De los argumentos de fuerza nacieron las conversiones, su modo de pensar y condena, de enunciar la verdad y considerarla. Nacieron las formas lógicas de consignar la certeza de lo que se dice, como exigencia de coherencia al enunciar la verdad.

Mas si no por la fuerza, esa forma de pensar y enunciar, restrictiva por el entramado de sus reglas y procedimientos deductivos e inductivos, habría sido abandonada por el ejercicio de la inferencia y la analogía diaria. La lógica no es sino condición procedimental del modo cristiano de pensar, enunciar y diferenciar. Como tal padece de la misma ausencia de sustento ontológico que su matriz histórica. Por ello, en ella la forma desplaza el contenido material que tan solo supone desde afirmaciones prejuiciosas sobre el ser y la no contradicción. Las coordenadas categoriales del régimen cristiano de validación y afirmación de la verdad de los iniciados dio lugar a condiciones formales de enunciación y argumentación, exigibles aún a los paganos. Bajo el juego de particulares y universales, la verdad devota dio lugar a la inteligencia estudiosa.

El cristianismo creó certezas, no sobre la base de una ontología, sino de una elaboración discursiva. De esta se desprendió un tipo específico de proceder lógico, que responde a ese régimen y sus postulados, aún en una sociedad laica. El antiguo régimen de una única verdad, que nos hace libres, que es evidente por ser divina, que ciega toda otra consideración gnoseológica y ontológica, solo se preserva como prejuicio de almas minias. Hoy podemos afirmar que sus verdades son solo convenciones impuestas por la fuerza, el miedo y la superstición. Su lógica no es más que un juego de procedimientos carentes de la firmeza de las diversas formas de existir, pensar, valorar e interpretar. La lógica logocéntrica, desarrollada en Occidente, es tan solo una normativa procedimental de enunciación que corresponde a las cadenas categoriales del ámbito superestructural de la cristiandad. Por ello, padece de sus vacíos y prejuicios, y no puede dar cuenta de los otros modos de pensar y de ser que enriquecen nuestro complejo mundo actual.

Cotidianidad de la verdad y la mentira

La mentira está presente de una manera u otra dentro de las diversas relaciones de cotidianidad: la amistad, el encuentro causal, las relaciones

amorosas y de seducción, la convivencia matrimonial y, con igual fuerza, tanto dentro de la configuración de la opinión pública como en la percepción de los distintos procederes gubernamentales de los poderes de la república. Es importante abordar su significado, sentido e incidencia sobre estas diversas relaciones, desde un enfoque que dé cuenta de la complejidad de este fenómeno humano en las vivencias, un enfoque que se separe de valoraciones dicotómicas.

Se considerará a la enunciación de la mentira como un aspecto recurrente en la cotidianidad de nuestras relaciones filiales, de intimación y vinculación casual, cuyos alcances prácticos, o sentido, atraviesan las diversas relaciones humanas, tanto aquellas de carácter inmediato como aquellas mediatas o sociopolíticas, desde una perspectiva de valoración que se circunscribe a lo vivencial y político, guardando distancia del lugar ético, o tradicional de interpretación. El universo ideológico logocéntrico occidental asume la tradición moral normativa cristiana que impone una valoración específica de la mentira como exclusión de la verdad, y asocia necesariamente la interpretación de ella en contraposición a la verdad.

Al definir la mentira como ausencia de la verdad, el pensamiento dicotómico de la cristiandad configura, en la región superestructural de la cultura, una aproximación exclusivamente peyorativa, reduciendo, desde ello, su valoración a una condena ética en contra de lo que es de modo más general un falso testimonio intencional. Reducida a esto, la mentira se divide, según su esencia, o bien en ironía, o en acallar algunas cosas, o bien en manifestar lo que se pretende bajo el disfraz de una bondad reconocida. La mentira se ve así como propia de aquel que, siendo de algún modo irresponsable, recurría al engaño a través de la simulación o la hipocresía.

Vista desde la dicotomía, verdad en oposición a la mentira, la recurrencia a la mentira refiere a una personalidad viciosa, propia del que vive mintiendo, ya de modo espontáneo o por mera conveniencia. El mentir transgrede entonces, moralmente, las condiciones de relación filial dentro la comunidad, siendo, por tanto, origen de distorsiones conductuales diversas como la desconfianza, ruptura en la fluidez de la intimación humana, y precipitando, de todo modo imaginable, la irrupción del sentimiento de culpa, aún y cuando la mentira fuera piadosa antes que impía.

Es particularmente interesante notar como san Agustín aportó, en su momento, una visión compleja del tema de la mentira, relegada luego a un segundo plano, hablando en su momento de tipos distintos de mentira. Para él, las distintas formas de la mentira podían ser las que se presentan en la enseñanza religiosa, las que hacen daño y que no ayudan a nadie, las que no hacen daño y ayudan a alguien, las mentiras que surgen por mero placer de mentir, las mentiras dichas para complacer a los demás, las mentiras que engañan, las que no engañan, las que pueden salvar la vida de alguien, las que protegen la pureza de alguien. El pensamiento agustiniano introducía, efectivamente por lo expuesto, una aproximación al tema desde una valoración circunstancial al tema pero, sin duda, igualmente reductiva a lo ético. Pues en el fondo, Agustín consideraba como acto de mentir a aquel en el que se oculta, de diversos modos, una verdad.²

Y solo es esa intención de ocultamiento el origen de la mentira, en sus diversos grados y funciones, de tal modo que es la intención humana de ocultamiento, y no el acto de enunciación como tal, la que se debería someter al juicio éticamente sustentable. Ocultar se entendía en profunda oposición a la verdad, convirtiendo a aquel que enunciaba la mentira en un trasgresor de oficio, ante el cual la actitud no podía ser otra sino la del recelo circunstancial, y desconfianza permanente. Sin embargo, ¿quién no ha recurrido en algún momento de su existencia, al enfrentarse a alguna situación, persona, o exigencia social, a usar alguna mentira? Todos los seres humanos, en algún momento de nuestra vida, ya por acción o por omisión, por intención o por contexto, hemos recurrido a enunciar una mentira.

Buscando proponer un nuevo lugar de interpretación, no se asume la percepción maniquea que reduce mentir simplemente a la ausencia de verdad en lo que enunciamos hacia otro. No hay un tal perfil conductual como el de un mentiroso patológico. No hay una personalidad exclusiva particular de aquel a quien podemos llamar mentiroso. Las mentiras se presentan en nuestra vida cotidiana como reacción emocional y relacional a un contexto conductual, en el cual las condiciones de seguridad y confianza

2 San Agustín en su obra *Contra la mentira* había elaborado una comprensión particular de la mentira en la cual se encuentra la entremezcla de censura y perdón. Se categoriza la mentira en formas voluntarias, involuntarias, dañinas y hasta piadosas. Si se es suspicaz se nota que al final el patrístico vislumbraba ya la indiferencia entre la verdad y la mentira, pero le era imposible, por artículo de fe, exponerlo. Si su dios es asiento de la verdad no puede oponerse al imperio del régimen divino de validación.

se nos escapan de las posibilidades de comprensión y dominio. Así, no se trata solamente de una declaración realizada por alguien con una intención engañosa. La mentira es un acto complejo, donde la enunciación se refuerza con una práctica. Posee, entonces, tanto condiciones lógicas de enunciación como condiciones antropológicas, sociales y culturales particulares de validación, que hacen inefectiva una consideración única, obligando al filósofo actual a considerarla como un fenómeno que se expresa de múltiples modos, igualmente válidos y efectivos, irreductibles a la valoración desde una ética normativa.

Se miente tanto al ser amado como al odiado; al cercano como al lejano. Se miente aun cuando se esté obligado a decir la verdad, y aun si la verdad fuera la salida más simple a un dilema en la vida. Hay mentiras que al escucharlas nos resultan tan carentes de coherencia, que solo dan lugar a la burla. Otras tan veraces que solo pueden ser asumidas como una verdad indudable. La mentira es una elaboración compleja, consciente y mucho más complicada que la verdad. Su validación no se encuentra solo en el modo de enunciarla, sino también en la actitud del que enuncia, considerando la posibilidad de comprensión y aceptación de su enunciado. La mentira posee su propia estética, su nobleza, como escribiera Maquiavelo en *El príncipe*.

Resulta obvio que las aproximaciones reductivas y simplistas, propias de una cristiandad laica que actúa como superestructura, en la sociedad costarricense actual, no pueden dar cuenta de un fenómeno cuyos alcances, presencia y significado trascienden las fronteras del individuo, su identidad y relaciones de cotidianidad. La mentira se presenta en todos y cada uno de los ámbitos posibles de las relaciones de vivencia que enfrentamos en la cotidianidad. Tiene, en cada uno de ellos, alcances, significados y sentidos específicos, poseedores de funcionalidad diferenciable a tal grado que no puede someterse tan solo a una judicialización moral, sino que exige otra perspectiva, integral e integrada, metodológicamente transdisciplinaria. Así, la insuficiencia del abordaje valorativo ético-normativo y dicotómico, al no dar cuenta de esta diversidad de lugares o momentos, así como de condiciones de enunciación, no dimensiona la importancia y valor funcional de la mentira.

Entender esto desde su complejidad, sin definición única y una valoración reductiva al precepto, desembocando en estudios de casos particulares

que reflejen periodos de manejo de la opinión pública y las condiciones de gobernabilidad dentro de ellos, conlleva a la finalidad de desarrollar una aproximación crítica para comprender la recurrencia y los alcances que posee la mentira. No ha de ser considerada *a priori* como excepción, ni regla, sino como un aspecto más de los que se presentan en la cotidianidad de las relaciones de filiación e intimación que vivimos diariamente. Con ello, y para lograr una aproximación crítica que nos separe del lugar común normativo de censura y condena inquisitoria, el tema de la mentira, la recurrencia a ella, su significado y sentido, no ha de abordarse desde el presupuesto de que ella, por sí misma, genere conflicto. La mentira no necesariamente perturba la fluidez de las relaciones y su estabilidad, ni provoca ruptura en los encuentros casuales; por el contrario, constituye un rango específico de condiciones de vinculación entre quienes se aproximan y se abren a la expectativa de relacionarse con alguna constancia.

La mentira aparece en la cotidianidad como nexos, como espacio de efectividad para aquel tipo de encuentro donde la simulación aparental despierta interés o disimula repugnancia. De este modo, se concibe a la mentira como una construcción compleja que incide en las relaciones filiales, constituyendo un aspecto más en el encuentro entre sujetos específicos para hacerlo sometible en condiciones de vivencia segura. Por ello Nietzsche creía que necesitamos seguir mintiendo, permitir que ciertos errores y artículos de fe permanezcan intactos en nosotros, con la condición de que nos mantengan con vida. La mentira no se construye en modo intuitivo y arbitrario, sino concienzudamente con base en las condiciones que se enfrentan vivencialmente, y que son uno de los aspectos que otorgan gran credibilidad narrativa y significado práctico en las relaciones de convivencia. Constituye entonces una creación atenta a circunstancias referidas, comprensibles, y con ello se valida, *a priori*, como poseedora de la fuerza propia de una verdad que se acepta.

Bien preguntaba Nietzsche

¿Qué es entonces la verdad? Su respuesta tajante, es tan solo una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente, y que después de un prolongado uso, se

les considera firmes, canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que son, metáforas se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible (1973, p. 5).

El escenario en el que irrumpe la mentira nunca es simple. Está constituido así por sujetos y situaciones diversas, por sí mismas complejas, de tal modo que se miente con más habilidad al conocido que al desconocido, a quien solo se le engaña, mientras que el primero se distrae en el acontecimiento. El otro se abre a la mentira por las condiciones de percepción del mundo en el que se constituyen las relaciones de vinculación, siendo entonces, más que acto de ingenuidad propia, un acto de despreocupación hacia las intenciones de los demás. Por ello, no podemos atenernos a lo objetivo, pues en el fondo, para sobrellevarlo, el ser humano habrá de mistificarlo, de someterlo al anhelo de lo controlable.

El motivo de la enunciación de la mentira no ha de ser reducido al sujeto, o al mundo que se complica, sino al enfrentamiento con este mundo, en tanto desborda las condiciones que permiten a una persona permanecer tranquila en la vinculación con los diversos otros. La existencia se puede vivenciar en mil formas diferentes, oscilando entre la belleza y la tragedia. Un mundo complejo es un mundo de simulación, disimulo y apariencias, que se vivencian como buenas costumbres.

Pero, contrario a lo que en el *vox populi* corre, es la necesidad del *omnibus dubitare*. Nos es necesario desconfiar de las razones por las que el otro se aproxima a nosotros para conocer de sus intenciones. Esto es lo que, al final de todo, incorpora el conflicto de la mentira a nuestra existencia, antes de sacarlo de ella, la expectativa de la desconfianza. La razón de proximidad ya enunciada nos expone con mayor facilidad a la maledicencia de los otros que a la buena voluntad de nosotros. Se miente a los otros, se distrae al nosotros, se le oculta la intención, hasta que logre recuperar su función en el mundo. La mentira es subterfugio de quien tergiversa su existencia para recuperar el aliento de la vida, la pule, la corrige, la restablece en el curso de su mundo. La mentira ensancha un mundo que se estrecha para aquel que lo vivencia. No es un acto egoísta sino, en ocasiones, altruista. Se miente en ocasiones para decir una verdad; para acercarse al otro y hacerlo partícipe de la danza

seductora del encuentro íntimo y filial. Se propone entonces que la mentira enunciada es más compleja que la verdad expuesta.

Enunciar una mentira supone la consideración de relación entre espacio y tiempo más allá del inmediato lugar y momento, así el precepto epistemológico es base para la enunciación de la mentira. Contrario a las presunciones de las buenas costumbres, el ser humano miente más tiempo del que se pasa diciendo la verdad. La mentira es vivencia de una metáfora en la existencia que se aproxima, con creatividad, a la vida, a la creación de un mundo habitable. Un mundo complejo solo tiende a la identidad consigo mismo, a generar una estética de su caos. Poética de las metáforas que sustentan aproximaciones recelosas, propias de seres que ansían abrazar la ilusión del todo enfrentando, tan solo, la parte. La moralidad aquí no radica en el precepto normativo, sino en las condiciones de vivencia del nosotros, y su vinculación al encuentro con los otros, buscando, siempre, simplificar lo complejo, lo agobiante, lo confuso.

Escribió Nietzsche

Somos nosotros quienes hemos inventado por las causas, interdependencias, el número, la ley, la libertad, y cuando leemos este mundo de signos en las cosas como algo realmente existente y mezclado con ellas estamos haciendo lo que siempre hemos hecho, es decir, mentir (1973, p. 12).

Parto entonces de que la enunciación discursiva de la mentira es un acto de racionalidad articulado con base en una lógica de alegorías y de subterfugios, cuya belleza es propia de los logros de la imaginación práctica, poética y creativa. La mentira es *poiesis* del mundo perceptible cuando este se vacía de belleza, siendo, con ello, predicado de la belleza en su ausencia. La irrupción de la mentira se gesta mediada por la complicación de la existencia, en tanto esta sale del refugio estrecho del mundo de sí mismo, para vincularse al del nosotros y, finalmente, al de los otros. Con ello se propone, como aspecto del marco teórico de la investigación, que el uso de la mentira va más allá de la inseguridad que nos provoca nuestra mala crianza. La lógica interna de la mentira es lógica de la retórica y de la vivencia; se constituye dentro de los límites de la lógica que regula el lenguaje, se fundamenta *a priori* en ella y se deriva de ella, fundamentando su credibilidad no en el discurso mismo, sino

en el sentido vivencial que se asocia a una significación enunciativa. Se trata a la lógica de la mentira como una lógica intuitiva de la apariencia fundante de vínculos, a veces resultan transitorios, a veces recurrentes.

La persistencia de la mentira supone una práctica relacional continua. Se puede mentir a través de la verdad selectiva, bajo el peso ya de intereses o de circunstancias específicas y, sin embargo, será perenne, en todo caso, la necesidad de apaciguar las incertidumbres con las que nos aturde la vorágine de nuestro desconcierto. Así, para hacer creíble una mentira es necesario ocupar lugares y momentos con actos consecuentes con lo enunciado. Solo es mentira aquello que se enuncia asociado a una situación práctica. Frente al simplismo reductivo de la ética normativa ha de recuperarse el postulado agustiniano de que no hay una única forma de mentir, sino diversas, tipos distintos de mentira con sentido y significado distinto. No puede aceptarse el prejuicio usual en el sentido común social de que opinar sin conocimiento de causa es mentir, esto no es sino grosera expresión de estupidez. La inteligencia siempre media en la enunciación de la mentira, como requisito para enriquecer, creativamente, el curso del mundo con la constante conspiración de la imaginación creativa.

El mayor riesgo de mentira radicaría así en complicar la evidencia que se pretende simplificar, ya que la percepción de la mentira desemboca en desconfianza, por ello complica el mundo de quien la enuncia, y desencanta el mundo de quien la devela. Es el desconfiar permanentemente, como recelosa actitud moral, lo que incorpora el desagrado de la mentira en nuestra existencia, no la mentira misma. La mentira trasciende entonces el espacio personal de encuentro filial, se integra de esta manera a relaciones de poder, control y dominio. Lo vivencial se vuelve social, la condición estructural se transforma en superestructural. La eficacia de la mentira en la existencia cotidiana la traduce en recurso político eficaz. Considerada ahora como recurso político, la mentira no puede ser abordable de manera normativa, sino dentro de consideraciones propias del ejercicio del poder y su estética. En el escenario de las relaciones de gobernabilidad occidentales, la mentira, como recurso político, aparece asociada a la configuración del totalitarismo contemporáneo. Dirigiéndose no solo a la masa, sino al enemigo, tanto potencial como franco, provoca condiciones idóneas para que la opinión pública dé lugar al consenso cívico.

La mentira política no solo supone la concepción del arte político, sino también del ser humano mismo. Su uso se dirige a crear condiciones de percepción de hechos, en tanto reconfigurados en acontecimientos, para regular el ejercicio de la gobernabilidad en una sociedad escindida por sus contradicciones y decadencia. Reflexionar filosóficamente es hacer pensamiento sistemático de la ilusión del mundo que se vivencia, que no se separa de, sino que sigue su curso por otro medio, no el del discurso acostumbrado ético y dicotómico, sino el del discurso que se organiza con la palabra del rebelde. La rebeldía es el acto de osadía propia de aquellos que nos atrevemos a ser libres.

Para reinterpretar la distinción entre la verdad y la mentira

La mentira es solo un discurso, como lo es la verdad. Estos discursos son herramientas de convivencia y supervivencia a los que cualquiera puede recurrir ante las eventualidades de su vida. Ya sea para su bien o para el bien de los otros. Así, lo que se llama verdad o mentira no es ni lo uno ni lo otro, sino lo que para uno u otro confronta su alma en el movimiento aturdidor de la vida diaria. Ciertamente es que aún vivimos bajo el peso del prejuicio cristiano, su lógica, sus supuestos, censura y castigos. No en balde las condiciones superestructurales nos llevan a autocensurarnos cuando, intencionalmente, recurrimos a lo que creemos interpretar, en este momento, como mentira, aun cuando solo se hace un juicio moral carente de una gnoseología plenamente sólida.

El sujeto que miente intencionalmente se piensa a sí mismo como merecedor de castigo, y se expone a este en la inconsistencia de su falta. En el ámbito superestructural de la cristiandad, el hombre que miente desea solucionar su pecado, así aparece ante el que miente como incoherente, lo que dice y hace empata. El manejo de los tiempos y actitudes, la conservación del discurso se abandona. Sus expresiones gestuales y acciones se dispersan en multiplicidad de imposturas particulares. Surge de ello la presunción de definir la personalidad del mentiroso (Ekman, 2009) como si esta conducta fuese una forma de ser y no solo una actitud situacional. El mentiroso es mentiroso, como el borracho lo es; pero todos nos emborrachamos, tanto

o más como todos creemos decir verdades y mentiras, y con eso no somos mentirosos o sinceros.

Se requiere una nueva aproximación no teñida por el prejuicio ético para entender la recurrencia en la cotidianidad de lo que se pretende sea mentira o verdad. Una gnoseología diferente que nos aproxime a las motivaciones y circunstancias cotidianas de las relaciones humanas. Mentir, tanto como decir la verdad, es parte de la actividad diaria. Se presenta en mayor o menor medida en todos los asuntos del hombre. Su presencia indigna a algunos, reconforta a otros. Se trata de la ambivalencia en la construcción del nosotros al que recurrimos para gozar de nuestro mundo. Aproximarnos al desconocido es un acto de seducción. El gesto y la palabra conforman un puente entre el otro y el yo tendiente a construir un nosotros. Mas ese otro es incierto, exige condiciones de aproximación y requiere condiciones de seguridad en esa aproximación. Se trata de desarrollar un vínculo; pero no conocemos el modo efectivo de hacerlo.

Se le escucha, se le mira, nuestro yo se descentra y solo con expectativas vuelve su presencia hacia nuestro espacio, ambos somos imágenes, ambos somos expectativas. Ambos estamos ocultos tras los ropajes de formalismos y buenos modos, pero dispuestos a la develación. Es ahí cuando, desnudos, nos encontramos con que los supuestos pierden importancia y se inicia el eterno recorrido de conocernos. En la filiación diaria recurrimos a las convencionales verdades y mentiras, a las reglas de enunciación cultural encerradas en la época con el mismo objetivo, construir con otros el nosotros reconfortante. Así, no hay ni hombres mentirosos o sinceros, sino solo seres humanos, demasiado humanos como para no adecuar la realidad del mundo a los simples requisitos del encuentro, ser seductores para los otros hasta donde podamos retenerlos.

Nuestra inteligencia interviene a nuestro favor, crea recursos de encuentro, desarrolla sus esfuerzos en rumbo a la ficción por la cual nos vinculamos. Nuestro intelecto crea ilusiones para el encuentro intenso, pasajero o duradero, por las horas o los años que transcurran, y las llama vivencias, dolorosas algunas, otras no. El encuentro social humano es un acto de ficción. Se adula, se enmascara, se devela lo que encubre al giro convencimiento del otro. En la síntesis entre el gesto y la palabra, la verdad y el deseo son uno. Deseamos solo las consecuencias agradables del discurso. Aquellas que

preservan el placer de la vida, indiferentes ante exclusiones de naturaleza epistemológica, lógica y de consideración ética. Las actuales diferencias entre la verdad y la mentira no nos han de importar, nos ha de importar la proximidad que nos permiten durante el tiempo que esta perdure. No hay, pues, diferencias profundas, ontológicas y gnoseológicas que nos perturben, sino solo un ámbito equivalente de vivencias.

Pero, ¿cómo convivir con quien solo miente o con quien dice solo la verdad? El placer de la compañía, de su cuerpo, de su sexo no es asunto de verdad ni de mentira, sino de aceptación de nuestra compañía. No nos aproximamos en la verdad o en la mentira, sino en las condiciones que mutuamente aceptamos como condición de filiación. Entonces, ¿qué es la verdad, qué es la mentira en nuestra vida diaria? Un conjunto de intenciones que se expresan en metáforas, de relaciones de significado creadas en la artificialidad del mundo desarrollado por el hombre. Adorables unas, groseras otras, según el interés de la aproximación cuando alguien nos interesa; o del divorcio cuando nos estorba. Podemos decir lo que creemos una verdad o una mentira para acercarnos o para alejarnos. Las verdades, tanto como las mentiras, son ficciones de encuentro. Complejas construcciones verbales y gestuales, enunciadas de modo comprensible por nuestra voz y cuerpo. Metal moldeado a la usanza de la sociedad por la que se le considera como moneda, pero que es tan solo un pedazo de metal (Nietzsche, 1973).

En el encuentro con lo diverso nuestro cerebro recurre a lo que es necesario para garantizarnos la sobrevivencia y el sexo. En nuestro cerebro la llamada neocorteza se encarga de razonar, interpretar y hacer asociaciones de pensamiento (Navarro, 2012). De ahí la recurrencia a enunciados que puedan valorarse como falsos o verdaderos. No responde a un tipo de personalidad, ni a una suerte de maledicencia moral, sino a una actividad cerebral específica en el enfrentamiento a condiciones que comprometan la supervivencia de la persona y la especie. Así, ni la verdad ni la mentira son tales, sino enunciaciones que se organizan por arte de nuestro cerebro como una interpretación de la realidad, de acuerdo a la situación de supervivencia que encierre al sujeto. Justo es por ello que ni el abordaje moral ni el lógico puedan dar cuenta del problema de diferenciar ontológicamente la verdad y la mentira, y que se requiere más bien de una aproximación más rica y

compleja que supere el fundamentalismo epistémico que conserva aún el prejuicio de la verdad absoluta.

Nuestro cerebro construye y asimila sus conceptos a través del lenguaje recurrente en la socialización, y desarrolla sus juicios más usuales como corolario de esto (Navarro, 2012). Con el paso de los años actúa como la abeja, limpia las viejas celdas del panal para llenarlas con nueva miel, amplía su panal como lo hace el hombre con su mundo. De manera preventiva, nuestro cerebro protege al hombre para que no se frustre con las condiciones de su realidad. Nos encontramos entonces en la situación misma de la mentira y la verdad, son tan solo recursos relacionales asociados a la sobrevivencia y vivencia cotidiana.

Aparte de consideraciones éticas, no existe realmente ningún supuesto gnoseológico, ni antropológico, que legitime su divorcio. La realidad histórica es ambivalente y ambigua, ante ella el recurso del lenguaje nos permite crear refugios, ordenamientos, subterfugios, evasiones y reconocimientos, salidas elegantes a todas las condiciones del difícil encuentro con otros, ante lo cual, en muchas ocasiones, morimos de vergüenza. Recurrir a lo que se cree es la mentira en la vida diaria no es pues un acto de ignorancia, de engaño, de estupidez o mediocridad. Es un ejercicio de inteligencia para la sobrevivencia del ser humano, que le exige por lo demás un profundo razonamiento. Tanto mentir como decir la verdad son arte sabio, patrimonio de la humanidad en propiedad privada de nuestra vida. Hay pues nobles mentiras como viles verdades, mentiras verdaderas y verdades mentirosas. Fue Platón el primero en darse cuenta de ello. Argumenta a favor del *pseudos*, en el libro tercero de *La República*, como instrumento para mediar en las relaciones entre gobernantes y gobernados, y entre los gobernados mismos, o vislumbrar la naturaleza de la recurrencia a ambas formas de discurso en nuestra vida.

Ambas son necesidades para el buen vivir. Invaden por ello la política y la cultura, al alma buena y a la compleja maraña de relaciones en la que sobrevivimos dentro el mundo.³ En nuestra vida diaria la recurrencia al discurso afianza el compromiso de los hombres con el bien necesario de la realidad sociopolítica en la que subsisten. Así expuesto, no es del tiempo dorado de la filosofía, sino de la oscuridad del cristianismo patrístico desde

3 Véase para ello, si se conserva alguna duda, el brillante capítulo tercero de *La república* de modo integral.

donde la mentira se desnaturaliza. Fue san Agustín el padre de la consideración cultural de la verdad en su clave moral. Manteniendo que toda mentira es en el fondo un acto pecaminoso, sin importar el grado o intención, que él mismo diferencia. Será san Agustín quien marque una línea divisoria entre la noción griega clásica y la que hasta hoy arrastramos.

La verdad agustiniana no acontece, no es la *altheia* griega, sino la identidad con lo revelado tras la enseñanza del maestro. Jesús no es para él un simple profeta, es un filósofo divino. Para Agustín la verdad radica en su dios, es por ello emergente de una experiencia, una verdad revelada a través de la persona real de Jesús, el Cristo. Es desde ahí que la mentira se identifica con una infracción moral de la verdad de dios y de la ley. El actual mundo laico solo ha logrado sustituir un término por otro; ahí donde la presencia de dios sustenta la verdad y sus normas, se ha colocado el orden jurídico del que se deriva toda norma, todo valor. Visto así, la enunciación de la verdad es un deber cívico. Una catarsis para el alma del ciudadano y una exigencia para el buen gobernante.

Mas la verdad enunciada es tan solo un discurso que se organiza desde una perspectiva funcional para ambos. La inteligencia política crea sus verdades y sus mentiras con el único objetivo de resguardar la unidad social. Al lado de esa necesidad política se encuentra, como lo observara Platón, la necesidad antropológica, abrir nuestro mundo a la convivencia social. Por ello es que no solo en ciertas ocasiones, sino en todo momento, la recurrencia a una mentira en sentido estricto, o sea aquel discurso que carece de condiciones socioculturales de validación, responde a la misma razón de la enunciación de una verdad estricta, o sea la que se posiciona como tal según el régimen de validación que le resulta orgánico epocalmente. La enunciación de verdades y mentiras en el límite estricto de las condiciones epistémicas epocales de enunciación actual es situacional, simple expectativa de subsistencia al encuentro con el otro y el mundo. La verdad y la mentira son recursos situacionales utilizados dentro de las condiciones que percibe nuestro cerebro para asegurar nuestra supervivencia, física, cultural, en síntesis, integral. Esto significa que tanto la presencia recurrente de la verdad y la mentira dentro de relaciones de cotidianidad constituyen vehículos de comunicación y encuentro dirigidos a la constitución de escenarios

complejos de relaciones sociales gratificantes al menos en expectativa, o sea dignas de ser vivenciadas.

Nuestro espíritu entreteje su mundo dentro de delimitaciones funcionales epistémicas y lógicas, que se asocian a conductas de encuentro e intimación, es decir, a conductas moralizadas. El entretejido de esas relaciones se conforma por medio de discursos y signos que siguen una lógica propia, la misma de cualquier discurso.⁴ La recurrencia a enunciados verdaderos o falsos aparece entonces como un elemento colateral de las relaciones humanas diarias, central cuando se trata de la sobrevivencia del sujeto y su intimación sexual. La convivencia con otros requiere que nuestra inteligencia desarrolle para sí afirmaciones propias que le garanticen compañía y sexo. Con ello se abre una posibilidad, la de que el discurso mismo sea su propio régimen de validación en tanto entre en juego la intimación sexual-social. De este modo, bajo prioridades de vinculación emocional-sexual, todo tipo de discurso, ya el que se considera falso como el que se le valora como verdadero, se asocia, junto a todo lo expuesto anteriormente, a la vinculación corporal humana.

Esta nueva posibilidad funcional asociada a lo que todo ser humano requiere para vivir alegremente el dulce placer de la piel de otro, hasta que nos exaspere o nos canse, se encuentra en el mismo rango de resultados efectivo para la sobrevivencia y convivencia de la racionalidad epocal que nos condiciona.⁵ Con ello, como lo señala Simmel en su obra,⁶ la mentira posee densidad.⁷ Esta condición es la de constituir una acción comunicativa que favorece la vinculación y, por tanto, la arquitectura en la enunciación del discurso. Lo que se dice y lo que no, lo que se afirma o niega, posee en sí mismo directividad comunicativa, no una línea divisoria real. La suposición de la lógica y la ética imperante en la cristiandad resulta ser ahora irrisoria. En el momento de la vinculación interpersonal lo que se cree verdad puede pasar a ser mentira, tanto como lo que se cree mentira puede pasar a ser verdad.

4 Foucault realizó en su momento un profundo estudio del tema concluyendo en la existencia de condiciones externas e internas de discurso que lo hacen creíble, o sea verdadero, estas condiciones conforman la episteme epocal, lo que acá he insistido en llamar régimen de validación. Véase su obra titulada *El orden del discurso*.

5 Escribe M. Foucault: "La racionalidad se ha impuesto y es poseedora de poder. Por ello ha sido ella quien ha marcado los criterios, parámetros y valores predominantes en Occidente" (*La verdad y las formas jurídicas*, p. 125).

6 Simmel, G. (2006). Introducción. En *Sociología*, p. 12

7 Simmel refiere con este término a una suerte de forma sociológica que posee valor por encima de su contenido, o sea, sin importar que lo que se postule en un enunciado sea verdadero o falso, lo que importa es el efecto social que este posee en términos de vinculación entre sujetos específicos.

Las relaciones de vinculación humanas son dinámicas, sus particularidades y supuestos cambian con los años. Por ello exigen variaciones discursivas y gestuales en las cuales el vínculo previo se afiance en algo más sólido que la emoción vana del amor y la belleza del cuerpo. Así entendido, es fácil comprender por qué se puede iniciar una relación con otro con una “verdad”, o una “mentira”, pero no se puede sostener o terminar esa misma relación con la misma “verdad” o “mentira”. El problema es en el fondo que el otro perciba esa “verdad” o “mentira” como enunciado comprensible dentro de la delimitación de significados existentes. Es muy usual que el otro asuma lo que decimos en un sentido distinto al que pretendemos, incluso en no pocas ocasiones se puede llegar al extremo de entender totalmente lo opuesto. Con ello los diversos discursos a los que recurrimos en nuestra cotidianidad son valorables, no desde lecturas lógicas o éticas, sino desde reacciones sociológicas visibles como prácticas de aproximación, cohabitación y coexistencia.⁸

Los diversos discursos se validan o excluyen según condiciones epocales de la organización superestructural de comprensión de nuestras vivencias. Estas condiciones constituyen la arquitectura de las vinculaciones, intimaciones y filiaciones, no tienen sustento ontológico, sino social e histórico reflejado en actitudes morales. La mentira como la verdad, los discursos que se configuran desde la episteme epocal que nos define como sujetos culturales, aparecen ahora como requisito favorecedor de la coexistencia ante su permanente transitoriedad.

Con todo lo anterior, la vieja epistemología, la lógica y la normativa moral solo constituyen arcaísmos. Entender hoy cómo se constituyen las tan necesarias condiciones de seguridad para garantizar la vinculación emocional y física con los otros es reconfigurar la visualización misma de la identidad humana. No se es quien se es en la soledad de nuestra conciencia, sino que en la mirada que despertamos en otros se encuentra la dimensión de nuestra afirmación y autoestima. El “mentir” es tan exigible socialmente como el decir la “verdad”. Reaccionando, sin embargo, bajo el prejuicio de la moral cristiana nos separamos del placer que nos genera el alago, con la convicción de que hemos hecho el bien y somos merecedores de la salvación divina. El

⁸ Creo con ello haber entendido plenamente el argumento de Simmel sobre este tema, no con sus palabras, sino con mis conclusiones a partir de sus ideas. Véase para ello el capítulo segundo de su obra citada anteriormente.

viejo prejuicio moral cristiano es vano al confrontarse con el simple hecho de que necesitamos garantizarnos la obtención de intimación, de reconocimiento, encuentro con otros, y no solo con nuestros genitales.

Al otro no le importa si nuestros enunciados discursivos son “verdades” o “mentiras”, lo que importa es que lo seduzcan, que lo obliguen a abrirse a quien ha conseguido que se acerque a él. La vinculación humana es una experiencia social de la corporalidad, se atiende tanto a instintos y deseos como a condicionamientos culturales y jurídicos, lo que la conciencia ingenua llama moral es resultado de lo político, de la centralización de conductas. Esta compleja normatividad producida por la imposición de una reglamentación en común configura al ser humano en sujeto epocalmente específico, y unifica diversas comunidades en un ámbito orgánico común, la sociedad que vivimos y su definición de realidad histórica.

El hombre enfrenta de este modo diariamente un escenario artificial pero múltiple de relaciones sociales, o sea impersonales. En tanto somos sujetos epocales particulares, portadores de esta forma específica de ser en sociedad, rozamos cotidianamente diferentes comunidades, el hombre se vincula cotidianamente con sujetos diversos. Este roce supone el desarrollo de una capacidad o inteligencia social que le permita pasar entre los distintos mundos comunitarios de modo efectivo. Tal transcurrir entre mundos consiste en reconocer distintas delimitaciones de significado y sentido que dan identidad a las diferentes comunidades. En ese roce cotidiano con lo diverso, el ser humano transcurre interfronterizamente entre regímenes diferentes de validación y contacto, por ellos requiere jugar entre lo diverso para insertarse en la aproximación intencional hacia el otro que habita en esa diversidad.

La aproximación al otro se da no desde mi situación comunitaria, sino desde la del otro, es decir desde lo que él exige para aceptar ser acercado. Con ello, por las condiciones mismas de la experiencia social, la interacción se torna tan compleja que debe seducirse al desconocido por medio de puentes de filiación, esos puentes son discursos del yo que se adecuan al otro en su forma de estar situacional. Los discursos de vinculación deben ser entendidos como moralmente neutros, pero poseedores de lógicas de vinculación que provocan que quien enuncia derive sus postulados no de razonamientos formales, sino de intereses extralógicos, emocionales, sexuales,

es decir, integrales. Quien se vincula a otro recurre a una lógica no formal, no logocéntrica, sino más bien eurocentrada.⁹

Se estructura un discurso para traspasar entre los diversos mundos que coexisten en la misma sociedad. Se franquean abismos de clase, generación y religión. Lograr que los oídos de otros nos presten atención no es censurable, sino acto virtuoso de aquel que no se encierra en un solo lugar, sino que se abre al recorrido de muchos. Dentro de una misma sociedad impera el recelo preventivo hacia quienes son de otro modo. Lo vivimos cuando transitamos por otro barrio que no es el nuestro, o cuando visitamos una ciudad que no es la nuestra. El extrañamiento que padece nuestro espíritu no es solo el mío, sino también de quien me ve. En ese momento la vinculación con los extraños, los otros y yo se vuelve un reto que debe conducir al traspasar de los recelos y al disfrute de una rica danza de improvisaciones.

Solo el discurso vaciado de supuestos nos da tal fruto. La “mentira” y la “verdad” son en esa situación solo herramientas de una vinculación segura, que nos dirigen al placer de la compañía del otro receloso durante el tiempo que esta perdure. Se trata, en fin, de meros recursos a favor de los hombres para resolver la complejidad de las situaciones de su mundo. El mentir no es una suerte de perversión moral, o una omisión intencional, o de erróneo proceder al pesar y argumentar, sino el resultado social de una actitud de preservación de sí mismo y de la especie. La recurrencia a una interpretación situacional de la realidad y a una enunciación funcional al contexto de vinculación tiene fundamentos sociales, antropológicos y gnoseológicos. Carente de la comprensión de esto, la predominante lógica logocéntrica solo formaliza supuestos éticos de pensamiento valorativo, reduciendo todo su esfuerzo a un mero juego de lenguaje que hoy solo favorece el *flactus voci* de un intelecto encerrado en sus propias miserias.

No hay verdad, no hay mentira, solo enunciados que estructuramos con base en perspectivas intencionales que responden a determinaciones superestructurales, no ontológicas, carentes por ello de sustento en la realidad, sino en las mediaciones que afectan tal vinculación. Fue Platón quien evidenció en su momento la esencia del problema: “...queremos una noble y gran mentira con la que mejor persuadiríamos a los gobernantes mismos

⁹ Es decir que gira en torno a la obtención de vínculos de intimación y filiación como categoría de la argumentación.

y, si no, a los demás ciudadanos” (Platón, 1984, p. 87). El problema de la “mentira” y la “verdad”, de su presencia en nuestras relaciones cotidianas y en la organización de la sociedad, es político, antes que moral, gnoseológico antes que epistemológico, erótico antes que lógico. Será entonces obligatorio desarrollar una nueva perspectiva respaldada en una teoría especial del poder y de la ideología, para dar cuenta de un tema que se origina en condiciones de respuesta neuronal a vivencias sociales transitorias y centralizaciones conductuales.

Referencias

- Ekman, P. (2009). *Cómo detectar las mentiras*. España: Paidós.
- Navarro, R. (2012). *El arte de mentir ¿Una necesidad del cerebro?* España: Ensayo.
- Nietzsche, F. (1973). *Sobre la verdad y la mentira en sentido extra moral*. Argentina: Decleê.
- Platón. (1984). *La república*. México: Porrúa.
- Simmel, G. (2006). *Sociología*. España: Galaxia Gutemberg.

TRANSHUMANISMO: UN DEBATE FILOSÓFICO

TRANSHUMANISM: A PHILOSOPHICAL DEBATE

Jonathan Piedra Alegría
Universidad Nacional de Costa Rica
jon21700@hotmail.com

Recibido: 17/07/2016 - Aprobado: 16/09/2017

Resumen

En el documento se realiza un análisis de las posiciones filosóficas del pensamiento tecnocientífico llamado transhumanismo. Para esto se desarrollarán algunos de sus aspectos teóricos más importantes, pero se hará énfasis en la mejora tecnológica humana y en el cuerpo como un lugar privilegiado para esta mejora. Para mostrar como el transhumanismo busca un estadio en el que el ser humano pueda ser superado.

Palabras claves: transhumanismo, tecnología, cuerpo, mejoras humanas, biopotenciación.

Summary

In the paper an analysis of the transhumanist philosophical positions is performed. For this will develop some of his most important theoretical aspects, but will emphasize human technological improvement and in the body as a privileged place for this improvement. To show how transhumanism seeks a stadium in which the human being can be overcome.

Key words: Transhumanism, Technology, Body, Human Enhancement, Bio-Empowerment.

La relación entre el ser humano y la tecnología siempre ha sido simbiótica. En este momento es muy común la opinión de que no hay casi ningún logro actual que no se deba al mismo tiempo al desarrollo de la tecnociencia o, al menos, a alguna aplicación tecnológica. Una relación que ha resultado fructífera ha sido la correspondencia que han encontrado los diferentes tipos de humanismos con el pensar tecnocientífico. Esto se debe, principalmente, a que el actuar tecnológico (visto únicamente desde una posición reduccionista o artefactual de la tecnología) posee como elemento constitutivo la

invención o la creación en una primera instancia de artefactos o máquinas y por lo tanto de un entorno social-artificial.

Quizá lo más importante de esto, es la “construcción” del ser humano por medio de la transformación artificial de lo natural, produciendo una “vida inventada”, en la cual se busca la optimización –al mismo tiempo que la creación– de los espacios humanos. El ser humano trasciende lo natural, inventando realidades, produciendo, al mismo tiempo que cosas y artefactos, la humanidad misma. Lo cual pudo llevar a decir a Heidegger que el ser parece manifestarse en forma de un destino técnico (ontotécnico más propiamente) en donde se impone de manera violenta la subjetividad.

Es por esto que cuando nos cuestionamos sobre la tecnología en un momento como el presente, es difícil hacerlo sin reflexionar ampliamente sobre el ser humano y la relación humana con lo existente-artificial. Un movimiento que se ha dedicado con alguna seriedad a esto es el transhumanismo, principalmente desde el estudio de las posibilidades que brinda la tecnología para superar nuestro estado evolutivo actual, hacia uno mejorado o del todo posthumano. El transhumanismo ha tomado cierta relevancia en la actualidad a través de posiciones y declaraciones de personas entusiastas y tecnofuturistas, mientras que quienes desarrollan las ideas transhumanistas a partir de teorías científicas o desde concepciones filosóficas generalmente tienen menos divulgación. En este sentido, la intención de este texto es mostrar algunas de las posiciones transhumanistas más importantes a partir de sus aspectos filosóficos. Siendo esto así, describiré como voy a abordar estos problemas.

En primer lugar, me referiré brevemente a su contexto histórico-filosófico para mostrar como su planteamiento principal (la mejora humana) es un tema de larga data. Seguidamente, analizaré el concepto de *mejora tecnológica humana*, intentando brindar algunas precisiones conceptuales para mostrar como el cuerpo humano se posiciona como el espacio físico y simbólico que permitiría el paso al transhumano. Finalmente, realizaré varios comentarios y unas críticas puntuales sobre algunas de estas posiciones.

Mejorando a la humanidad

El transhumanismo (también conocido como Humanity+) es una posición teórico-científica y filosófica relativamente nueva (Bostrom, 2005a y 2005b), sin embargo, los presupuestos de los cuales parte se han venido añejando en los barriles de la filosofía y la literatura desde hace muchos años. Inclusive, todo apunta a que alguna diferenciación relacionada con el transhumanismo se muestra por primera vez en las obras literarias. Por ejemplo, en 1312 en la *Divina comedia* de Dante aparece uno de los usos más antiguos de este término: “Trasumanar significar per verba/ non si poria; pero l’esempio basti/ a cui esperienza grazia serba”¹ (Paraíso. Canto Primero. 1.72). En esta obra Dante utiliza el verbo *transhumanar* para referirse a una transición llevada a cabo en un nivel religioso, específicamente a una superación espiritual que trasciende la normalidad humana. Asimismo, en la obra de teatro de T. S. Eliot, *The cocktail Party*, el dramaturgo estadounidense muestra como un sufrimiento intenso puede santificar y mostrar las más altas vocaciones del ser humano, y en definitiva *transhumanizarlo* (*transhumanized*) por medio de una especie de iluminación espiritual.

En el caso de la filosofía, la historia es más antigua aún. Ya sea en la Grecia antigua, con Prometeo o Dédalo, hasta pensadores medievales (i.e. con la búsqueda de la eterna juventud o la creación de homúnculos) han creído que la humanidad puede ser mejorada o potenciada en alguno de sus aspectos por medios técnicos. En el renacimiento, encontramos un ejemplo paradigmático en el filósofo Pico della Mirandola, que ya en una de sus más conocidas obras nos decía:

No te he dado una forma, ni una función específica, a ti, Adán. Por tal motivo, tendrás la forma y función que desees. La naturaleza de las demás criaturas la he dado de acuerdo a mi deseo. Pero tú no tendrás límites. Tú definirás tus

1 Algunos autores mantienen la traducción ajustada al verso original. Por ejemplo, la realizada por Bartolomé Mitre dice así: “Trashumanar, significar *per verba*/ es imposible; que el ejemplo baste/ al que tal experiencia Dios reserva”. Otros como J.E Sanguinetti la traducen como: “Transhumanar significar *per verba*/ no se podría; pero el ejemplo baste/ a quien vivirlo la gracia otorgue”. Juan de la Pezuela que intenta seguir la métrica y la rítmica original del Toscano de Dante, la plantea así: “La trashumanación pintar no es dado/ a simple voz; pero el ejemplo baste/ quien gozarla el cielo ha reservado.”. En cualquier caso, lo que las diferentes traducciones mantienen es la idea que este “transhumanar” es un aumento más allá de los límites de la naturaleza humana para acercarse de alguna manera a la “naturaleza divina”.

propias limitaciones de acuerdo con tu libre albedrío. Te colocaré en el centro del universo, de manera que te sea más fácil dominar tus alrededores. No te he hecho mortal, ni inmortal; ni de la tierra, ni del cielo. De tal manera, que podrás transformarte a ti mismo en lo que desees. Podrás descender a la forma más baja de existencia como si fueras una bestia o podrás, en cambio, renacer más allá del juicio de tu propia alma (2006, p. 5).

A pesar de esto, el antecedente filosófico más importante proviene de la Ilustración y del humanismo ilustrado y racional. El famoso ¡*Sapere aude!* kantiano refleja en buena medida un aspecto importante del transhumanismo, el cual consiste en la confianza en la racionalidad de los seres humanos, así como la importancia de la ciencia para salir de *la minoría de edad* intelectual. Esta referencia es importante, porque es un lugar común asociar el transhumanismo con la posmodernidad (quizá debido a que se le confunde con un posthumanismo), debido a que esta corriente filosófica menciona la caída de los metarrelatos, así como la pérdida de un sujeto unitario que le da sentido a la realidad, por ejemplo. Empero, el transhumanismo no parte de ninguno de estos presupuestos. Por el contrario, hunde sus raíces en la modernidad (específicamente en la tardo-modernidad), enfatizando las libertades individuales (especialmente lo que ellos llaman *libertad morfológica*), así como en el humanismo clásico de ese momento. Además de que enfatiza la deseabilidad de un progreso por medio de la ciencia y la tecnología, recalca la gran posibilidad de mejorar el futuro de los seres humanos por medio de la razón, del método científico (incluyendo la tecnología). En este sentido, el transhumanismo es claramente una extensión del humanismo ilustrado.

Sin embargo, parece que la concepción moderna (de implicaciones científicas y filosóficas) se debe a Julian Huxley, quien, en 1927, en un texto denominado *Religion without revelation* hace mención directa a un nuevo tipo de humanismo:

La especie humana puede, si lo desea, trascenderse a sí misma, –no solo esporádicamente, un individuo, un individuo aquí de cierta manera, un individuo ahí de otra– sino en su totalidad, como humanidad. Necesitamos un nombre para esta nueva creencia. Quizá transhumanismo servirá: el hombre permaneciendo hombre, pero trascendiéndose mediante la realización

de nuevas posibilidades de y para su naturaleza humana (Huxley, citado por Hughes, 2004, p. 158).^{2 3}

En la actualidad podemos encontrar su sustento ideológico en el precepto primero de la *Declaración transhumanista (DTH)*:

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 (*The Transhumanist Declaration*, 2015).⁴

A partir de estos lineamientos, el transhumanismo ha tomado diferentes vertientes, aunque, *grosso modo*, es definido por Bostrom (2003) como:

El movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y conveniencia de mejorar fundamentalmente la condición humana a través de la razón aplicada, especialmente mediante el desarrollo y fabricación de tecnologías ampliamente disponibles para eliminar el envejecimiento y para mejorar en gran medida del intelecto humano, físico y capacidades psicológicas (p. 4).⁵

O también como “un enfoque interdisciplinario para comprender y evaluar las oportunidades para mejorar la condición humana y el organismo humano se abrió por el avance de la tecnología” (Bostrom, 2005b, p. 3).⁶

Ambas definiciones poseen como elemento común la mejora de la condición humana por medio de la tecnología. A manera de síntesis, podemos señalar que el transhumanismo (de ahora en adelante TH) busca

2 Todas las traducciones fueron realizadas por el autor de este artículo.

3 “The human species can, if it wishes, transcend itself – not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way – but in its entirety, as humanity. 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”

4 “Humanity stands to be profoundly affected by science and technology in the future. We envision the possibility of broadening human potential by overcoming aging, cognitive shortcomings, involuntary suffering, and our confinement to planet Earth”.

5 “The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities”.

6 “(...) an interdisciplinary approach to understanding and evaluating the opportunities for enhancing the human condition and the human organism opened up by the advancement of technology”.

entender y evaluar las oportunidades para el mejoramiento de la condición humana y del organismo humano por medio de los avances tecnológicos. Este nuevo humanismo se diferencia del humanismo clásico, en que en el primero la mejora humana se da en función de un refinamiento educativo o intelectual. Mientras que el TH cree que la forma de lograr el mejoramiento se da en función de una aplicación de la tecnología que sobrepase los límites naturales impuestos por nuestra biología o nuestro patrimonio genético. De manera que el TH toma a la actual “naturaleza humana” como un estado y no como una condición definitiva, como un terreno fértil que se puede modelar, en diferentes aspectos deseables.

Muchas de estas mejoras y potenciaciones tienen que ver con calidad de vida, extender la esperanza de vida, disminuir el dolor, erradicar los padecimientos, mejorar la funcionabilidad del cuerpo, así como potenciar nuestras capacidades cognitivas, tales como la memoria o la inteligencia. A pesar de esto, en la literatura científica y filosófica al respecto no se deduce como una consecuencia argumentativa de este discurso, una búsqueda de un supuesto estado de perfección de la especie humana, tampoco una futura utopía tecnocientífica, sino más bien un proceso en el cual se puede llegar a superar o traspasar la barrera de la “naturaleza humana” (en un sentido biológico). Ciertamente, para postular tesis como estas debe existir una alta dosis de optimismo, no solo desde un punto de vista tecnológico y lo que este puede lograr, sino además en el uso que se le da a la tecnología. No resulta baladí creer entonces que este optimismo carga una buena dosis de ingenuidad e idealismo inmerso en sus bases.

Sin embargo, frente a estos cuestionamientos, algunos teóricos del tema hacen referencia a un *optimismo práctico* o a un *optimismo dinámico* (More & Vita-More, 2013), los cuales parecen atemperar esta posición hacia un enfoque, sin duda, optimista, pero que tiene en cuenta (según ellos) las verdaderas posibilidades que brinda la racionalidad humana en la obtención de un progreso deseable, regido por las libertades individuales y el método científico. Aún dentro de este marco, los transhumanistas son claramente tecnooptimistas (usando la denominación de Habermas), al menos en un sentido amplio, ya que, a pesar de que en algunas ocasiones insinúan una concepción de tecnología amplia (la cual incluiría organizaciones estatales, así como un desarrollo de las ciencias psicológicas), la mayoría de las

implicaciones de sus postulados se dan en función de una visión intelectualista de la tecnología.

Eliminando los defectos

El TH acoge aquella vieja concepción del ser humano como *mängelwesen*,⁷ pero la reformula hacia los conceptos de deficiencia (ser-deficiente) y limitación (ser-limitado). El ser humano es un ser deficiente en su especificidad biológica. El *Homo sapiens* es por definición un ser condicionado, aunque no por esto se encuentra predestinado a ser algo fijo. La biología no es un destino, sino un hecho. Los avances científicos y las manifestaciones tecnológicas (especialmente las futuras) permitirán (en un espacio de tiempo todavía nada claro) trascender este tipo de limitaciones, ya que permitirán una especie de reingeniería del cuerpo, expandiendo, potenciando y mejorando sus capacidades. Según esta posición, la antinaturalidad de esto (en tanto se da por medios tecnológicos) no es un argumento en contra, ya que prácticamente toda la tecnología (aún sus usos más aceptados) son antinaturales. Las vacunas, los automóviles o la misma ropa no son productos naturales y aun así existe un consenso en que son ventajosos y necesarios. “En cierto sentido, toda la tecnología puede ser vista como una mejora de nuestras capacidades humanas nativas, lo que nos permite lograr ciertos efectos que de otra manera requerirían más esfuerzo o estaría completamente fuera de nuestro poder” (Savulescu & Bostrom, 2007, p. 2).⁸

Según estos términos, todo aquello que puede ser definido como tecnología es antinatura, pero precisamente eso es lo que permite un perfeccionamiento de las facultades de los seres humanos. Esta posibilidad de modificación, insospechada en otros tiempos, nos ofrece un aspecto emancipatorio igualmente insólito. Siguiendo una derivación instrumental de la técnica (en tanto tecnología), el ser humano es constitutivamente tecnoartificial. Por lo que las posiciones naturalistas no se pueden sostener por más tiempo. El *Homo sapiens* es un resultado de un proceso evolutivo de millones de años, pero los transhumanistas creen que ahora la tecnología permitirá controlar

7 Una muestra de esto la podemos encontrar en la antropología filosófica alemana. Por ejemplo, en el caso de Arnold Gehlen.

8 “In one sense, *all* technology can be viewed as an enhancement of our native human capacities, enabling us to achieve certain effects that would otherwise require more effort or be altogether beyond our power”.

en algún aspecto la evolución humana. Si los seres humanos somos (fisiológicamente) un resultado natural de la evolución, se necesita un criterio que vaya más allá de lo natural con tal de superar nuestras limitaciones. La *conditio humana* es contingencia, por lo que la *naturaleza humana* puede ser también reformulada.

Esta reformulación transhumanista del *mängelwesen* hacia el *ser-deficiente* es funcional en la medida en que abre teóricamente dos aspectos interesantes. En primer lugar, permite una cierta discrecionalidad entre los seres humanos y otros seres vivos. Lo que es consistente con un modelo interpretativo de la identidad y la realidad humana, que permite una autarquía y un control sobre las otredades no humanas. En segundo lugar, le permite al ser humano la capacidad de diseñar su propio futuro de manera autónoma, a través de una construcción autopoietica. Solo un ser carente, incompleto, defectuoso, puede ser mejorado y potenciado. Solo una humanidad limitada puede ser trascendida. Para llevar a cabo esta mejora técnica del ser humano, el transhumanismo apuesta a los avances de lo que se ha conocido como NBIC: Nanotecnología, Biotecnología, Tecnologías de la Información y las Ciencias del Conocimiento. De igual manera toma muy en cuenta el desarrollo de la neurociencia, las ciencias cognitivas y el desarrollo de inteligencia artificial.

Human enhancement

Según el Science and Technology Options Assessment de la Unión Europea (STOA), la mejora técnica del ser humano es “ (...) una modificación destinada a mejorar el rendimiento humano individual y provocado por las intervenciones basadas en la ciencia o de base tecnológica en el cuerpo humano” (European Parliament, 2009, p. 22).⁹

Esto es lo que el transhumanismo llama *human enhancement*.¹⁰ Es interesante mencionar que este mejoramiento no está asociado a ninguna definición específica de salud, por lo que es una terminología no médica de mejora humana. Por lo tanto, no implica tratamientos o correctivos para

9 “(...) as a modification aimed at improving individual human performance and brought about by science-based or technology-based interventions in the human body”.

10 Algunos otros la llaman *mejora técnica del ser humano* (*technische Verbesserung des Menschen*), principalmente autores alemanes.

problemas de salud o padecimientos propios del envejecimiento. Tampoco involucra necesariamente modificaciones estéticas, aunque bien puede implicarlas. Según Ursua (2012), en la actualidad existen:

Tres técnicas para la mejora técnica del ser humano, a saber, la técnica genética (modificación genética), las operaciones (cirugía) e implantes de todo tipo y en todas las partes del cuerpo y del cerebro (desde artefactos, neuroimplantes, neuroprótesis (mejora neuroelectrónica), (...) complejísima interfaces cerebro-ordenador (...), nanobots, mejora prenatal y perinatal, etc.) y la resultante de las investigaciones farmacológicas y médicas aplicadas al aumento de las competencias cognitivas, de las capacidades senso-motóricas y terapias de enfermedades psíquicas y neurodegenerativas (pp. 76-77).

A partir de esto podemos distinguir tres ámbitos distintos (pero no excluyentes entre sí) en donde operaría el *enhancement*: A. La mejora de una o más funciones corporales y cognitivas, B. una mejora del ser humano en un sentido estrictamente biológico (en donde se podría incluir una interacción-interfaz entre el ser humano y una computadora) y C. el mejoramiento de la humanidad como un todo en un sentido abarcador y global. Ninguna de estas posiciones tiene, en principio, tintes eugenésicos. A pesar de que es innegable que una exégesis extrema de estos postulados podría derivar en algún tipo de interpretación de esa índole.

El mejoramiento propuesto por el TH no es correctivo o restaurativo, lo que implica que las mejoras que propone no buscan corregir una deficiencia o alcanzar el estado normal-óptimo de un ser humano. Tampoco busca, como una meta final, reestablecer alguna función disminuida o en detrimento, aunque sin duda es algo ansiado. Por lo que los lentes de contacto, las prótesis dentales, las caderas de titanio o muchos ejemplos análogos no forman parte de ninguno de los ámbitos anteriormente indicados. La mejora técnica humana, al no darse desde un punto de vista médico, no busca la *cura* de un padecimiento específico, aunque estas soluciones implican un paso hacia la mejora técnica de la humanidad. En sentido estricto, no podría existir una mejora correctiva o restaurativa, porque en ambos casos no se trataría de una mejora *stricto sensu*, sino de un *ajuste* con el que se volvería a un estado normal. Una mejora tiene la característica de ser potencialmente ilimitada, mientras que la corrección no. Por ejemplo, cuando se le realiza a alguien una

operación con láser para tratar la miopía, se está realizando subjetivamente una “mejora” con relación a un estado previo individual, pero objetivamente no se le está acrecentando la vista o haciéndola pasar a un nivel superior o cualitativamente distinto. Igualmente, el *human enhancement* está regido normativamente por argumentos diferentes a la curación, ya que esta llega a su término cuando el individuo está sano. La mejora tecnológica no implica un estado final o de consumación y por lo tanto no es curativa ni terapéutica. La mejora tecnológica del ser humano es teóricamente infinita, en la medida en que la mejora está pensada en función de la superación de los límites biológicos de la especie. Sin embargo, antes de que esto sea realizable, son necesarias las medidas curativas y restaurativas, ya que son ineludibles para llevar a cabo el imperativo de mejorar la condición humana por medio de la tecnología.

Esta característica distingue radicalmente a la curación de la mejora: la curación llega a su fin cuando el paciente está sano, mientras que la mejora no llegará a su fin, incluso si tiene éxito. El *human enhancement* se encuentra siempre impulsado hacia adelante (o hacia el futuro) por la inquietud del imperativo tecnológico.

Por otro lado, tampoco se trataría de un *natural improvement* (Ida, citado por Savelescu & Bostrom, 2007), a la manera en como se mejoran nuestras capacidades cognitivas y físicas por el estudio o el entrenamiento, sino que sería más bien *unnatural improvement* (mejora innatural), en tanto que lo que se busca superar son los límites naturales de la especie humana como resultado o producto de la artificialidad o de la tecnología. Tampoco implicaría mejoras temporales, ya que estas no implican una mejora de la condición humana, sino solo un mejoramiento transitorio o pasajero (como los supuestos efectos de los nootrópicos, los *smart drugs* o los potenciadores cognitivos).

Existe otra distinción útil a la hora de comprender este tema.¹¹ Bostrom (2003) opina que en lo concerniente al *human enhancement* debe hacerse una consideración con respecto a las ventajas que se pretende obtener y qué tipo de mejoras debería promover el movimiento transhumanista. Para estos efectos habría que considerar la diferencia

11 Existen muchas otras distinciones al respecto del *human enhancement*. Por ejemplo, la diferenciación entre *mejoras moderadas* y *mejoras radicales* realizada por Nicholas Agar. Cf. Su libro *Liberal Eugenics: in defence of human enhancement*. Sin embargo, he seleccionado las que me parece que tienen una relación más directa con la mejora técnica del ser humano, en términos generales y no en cuestiones específicas.

(...) entre las mejoras que ofrecen únicas ventajas posicionales (por ejemplo, un aumento de altura), que solo son ventajas en la medida en que otros carecen de ellos y las mejoras que proporcionan tanto beneficios intrínsecos o externalidades positivas netas (como un mejor sistema inmunológico o la mejora de la función cognitiva) (p. 19).¹²

El TH vendría a promover aquellas modificaciones que impliquen *beneficios intrínsecos* o *externalidades positivas netas*, tales como abolir el sufrimiento propio de las enfermedades (por medio de neurotecnología, por ejemplo), ralentizar el proceso de la vejez o prolongar la vida. Las *ventajas posicionales* (i.e. las modificaciones estéticas no correctivas) no plantean beneficios más que desde un punto de vista individual y subjetivo. Es así como solo desde un punto de vista comparativo casuístico podrían ser consideradas beneficiosas para alguien y no en general para la especie humana.

La emergencia de la carencia: el cuerpo

Las distinciones que acabo de mencionar son más comprensibles cuando se concretizan en algún aspecto humano que se “deba” mejorar o potenciar. En términos generales, la mejora técnica del ser humano implicaría una gran cantidad de proyectos, como la eliminación de genes para evitar enfermedades hereditarias, tratamientos para la fecundación (i.e. fecundación *in vitro* con el aporte de tres padres), potenciamiento de nuestras habilidades cognitivas (por ejemplo, interfaz cerebro-computadora), la biomedicina (al menos como estado inicial para el mejoramiento), la inteligencia artificial dura, la nanotecnología, o la mejora de la funcionabilidad del cuerpo por medio de implantes tecnológicos, entre muchos otros. Todos estos proyectos se relacionan con la *defectuosidad* y *limitación* humanas, que sirven como sustento a las premisas transhumanistas.

No obstante, la pregunta sería: ¿Dónde se encuentra más visible esta carencia-limitación? Pues principalmente en el cuerpo. El cuerpo según los transhumanistas sigue aquella lógica cartesiana que lo ve como una mera extensión (*res extensa*.) A partir de un reduccionismo biológico se parte de

12 “(...) between enhancements that offer only positional advantages (e.g. an increase in height), which are only advantages insofar as others lack them, and enhancements that provide either intrinsic benefits or net positive externalities (such as a better immune system or improvement of cognitive functioning)”.

una noción que considera al cuerpo como una realidad material producto de nuestra herencia genética, al mismo tiempo que se encuentra condicionado espacial y temporalmente, interactuando con el entorno, a un nivel físico y biológico, principalmente. Esta concepción no excluye las emociones, las cuales son vistas como respuestas de carácter adaptivo (placer y displeacer en todas sus manifestaciones) frente a estímulos medioambientales y/o culturales. A pesar de que no es sencillo aislar lo biológico de lo cultural (baste mencionar los insumos brindados por la epigenética), se privilegia el aspecto biológico, por el cual los seres humanos seríamos fundamentalmente el resultado de procesos ontogénicos y filogenéticos,¹³ productos de la evolución. Es precisamente por esto por lo que en el cuerpo emerge la carencia, la mayor presencia.

El ser-defectuoso se proyecta desde un punto de vista evolutivo. La corporalidad, por lo tanto, también es vista desde un funcionalismo clásico, de clara influencia darwiniana. A partir de esto, es claro que la estructura o composición del cuerpo está supeditada a las funciones de este, por lo que se podría inferir que si las modificaciones corporales aumentan esta funcionalidad son, ergo, deseables. El cuerpo va a ser descrito según un ¿para qué?¹⁴ De igual forma los sistemas cognitivos (*the cognitive sphere*) vendrán a ser descritos como sistemas funcionales.

Estas consideraciones implican al menos tres cosas: 1) la constitución biológica del ser humano es maleable y por lo tanto también la humanidad en conjunto, 2) al determinar al cuerpo en términos de sus funciones, este no es ontológicamente distinto del cuerpo del resto de los seres no humanos más que en una escala cualitativa y 3) la emergencia de la carencia en el cuerpo permite la transformación de la anatomía-figura en una gama ilimitada de posibilidades, siempre y cuando la funcionalidad corpórea no se vea disminuida.

Por tanto, el cuerpo se convierte en el fundamento del proyecto transhumanista no solo como superación del *Homo sapiens*, sino además como

13 Tanto en la ontogenia como en la filogenia se toman en cuenta las interacciones provenientes del medio. No obstante, el aspecto a recalcar reside en el reduccionismo biológico propio del enfoque transhumanista.

14 Este es también el motivo por el cual la inteligencia artificial es tan atrayente para el transhumanismo. Puesto que la base epistémica de la inteligencia artificial es el funcionalismo. Esto queda claro en la clásica analogía de la mente como *software/hardware* o el método de investigación conocido como ingeniería reversa (*reverse engineering*).

una reapropiación de la humanidad por medio de la mejora técnica del ser humano aplicada a la corporalidad.

De manera que esta concepción del cuerpo resulta ser profundamente importante para la concepción transhumanista, ya que vendría a situar al cuerpo (*the somatic sphere*) como el ámbito en el que se debe centrar en primera instancia el *human enhancement*, ya que es en él donde se muestra de forma más contundente la carencia. El cuerpo es la materia prima con la que el transhumanismo solidifica las columnas de su proyecto, liberándolo (según sus propuestas) de los impedimentos externos (tanto biológicos como físicos), en una muestra de que el ser humano no solo controla su condición, sino que además la supera. El cuerpo deja de ser un lugar de especulación para volverse el lugar de la mejora por antonomasia.

Discusión y conclusiones: re-visando a la humanidad mejorada

Las posturas transhumanistas consideran al ser humano desde un enfoque profundamente reduccionista. A partir de una concepción material-naturalista de la condición humana, asumen la mejora humana desde un determinismo no cuestionado en el fondo. En realidad, muchos de los presupuestos del TH no tratan temas del contenido epistemológico de sus propuestas o de la posibilidad social de las mismas, ya que se centran únicamente en los posibles resultados de la aplicación de la mejora técnica del ser humano. Tampoco parecen realizar un debate científico (mucho menos filosófico) con otras tradiciones de pensamientos que plantean importantes consideraciones con respecto al uso de la tecnología (i.e. las teologías contextuales, las posiciones orientales o la antropología cultural), ya que simplemente las ignoran o las consideran poco válidas.

La fe acrítica (que muchas veces se conjuga con posiciones de mercado) que tienen en el progreso tecnológico es bastante coherente y consecuente con sus posturas, pero tiene el problema de que usualmente se usa para favorecer de una manera falaz las intervenciones y comentarios de los supuestos expertos (físicos, ingenieros o tecnooptimistas en general) que, a partir de la tan presumida objetividad de la ciencia, desechan un verdadero diálogo sobre los fines y los alcances de la tecnología (el diseño o la innovación, por ejemplo). De manera que esto les permite asumir una postura

en donde todos los problemas humanos se pueden reducir a problemas tecnocientíficos, lo que implicaría que la tecnología podría resolverlos, sin más, en algún momento. Obviamente el sustento social y epistemológico de esto es falso, ya que ni aún en el más optimista de los escenarios sociales podríamos llegar a una conclusión tan definitiva como esta. A pesar de que la tecnología condiciona la sociedad, y por lo mismo a un tipo específico de ser humano, no podemos pretender que cada uno de los aspectos vitales se defina según la lógica del desarrollo científico.

La ciencia y la tecnología no son neutrales u objetivas, y, muy por el contrario, muestran valores, intereses comerciales y económicos, así como toda una lógica de poder, propia de nuestro contexto social y temporal. Los transhumanistas olvidan (en buena medida) la función social de la tecnología y como esta se enmarca en contextos sociales más amplios, en complejas redes de interacción e interdependencia funcional con otras tecnologías, así como en dinámicas culturales y sociohistóricas. De manera que no consideran seriamente la inviabilidad social de algunas tecnologías (más que en el tema de los materiales y los recursos para crearlas), el acceso a ellas o los aspectos de gestión y desarrollo de las tecnologías en contextos particulares.

Con el discurso del progreso tecnológico dejan de lado cuál es el contenido político-social de *human enhancement* (más que en su visión pragmática). De igual manera, tampoco tienen en cuenta el análisis o crítica de lo que ellos asumen sin reflexión como normalidad, terapia e inclusive como humano. Resultaría también importante reflexionar sobre cuál sería la orientación propia de la mejora técnica del ser humano, quiénes tendrían posibilidades de acceso a estas mejoras, en qué contextos y con qué propósitos, si esto estaría normado por las reglas de libre mercado, por una justicia distributiva o si el Estado tendría alguna participación concreta o directa, así como los riesgos éticos y sociales de dichas mejoras.

Si bien la mejora del ser humano es deseable y ha sido una búsqueda igual de antigua que el ser humano, esto no significa privilegiar un aspecto en detrimento de otro. Aparejadas al *enhancement* hay muchas interrogantes que deberíamos considerar. Quizá los aspectos éticos son los primeros que surgen en nuestras mentes, aunque no son necesariamente los únicos. Es posible que las primeras interpelaciones que deberíamos hacernos (y que el transhumanismo tiene, supuestamente, muy claras) es qué tipo de sociedad

deseamos y lo que estamos dispuestos a dar por eso. Aspectos que siempre serán importantes en cualquier discusión sobre estos temas, sea filosófica o no.

Referencias

- Agar, N. (2004). *Liberal Eugenics in defence of human enhancement*. Oxford: Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470775004>
- Alighieri, D. (1922). *La Divina comedia*. Trad. B. Mitre. Buenos Aires: Centro Cultural “Latium”.
- _____. (1983). *La Divina comedia*. Trad. I. G. Sanginetti. Madrid: S. A. de Promoción y Ediciones.
- _____. (2010). *La Divina comedia*. Trad. Juan de la Pezuela. Buenos Aires: Losada.
- Bostrom, N. (2003). Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective. *Journal of Value Inquiry*, 4(37), 493-506. <https://doi.org/10.1023/B:INQU.0000019037.67783.d5>
- Bostrom, N. (2005a). A history of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, 1(14), 1-25.
- Bostrom, N. (2005b). Transhumanist values. *Review of Contemporary Philosophy*, 4, 3-14. https://doi.org/10.5840/jpr_2005_26
- Eliot, T. S. (1968). *The Cocktail Party*. London: Mariner Books.
- European Parliament. (2009). Directorate General For Internal Policies. Policy Department A: Economic And Scientific Policy. Science And Technology Options Assessment (STOA) Human Enhancement.
- Della Mirandola, P. (2006). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Colombia: Editorial \wp .
- Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. USA: Westview Press.
- More, M. & Vita-More, N. (2013). *The transhumanist reader*. USA: John Wiley & Sons, Inc. <https://doi.org/10.1002/9781118555927>
- Savulescu, J. & Bostrom, N. (2007). *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- The Transhumanist Declaration. (2015). *The Transhumanist Declaration*. Recuperado de <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>
- Ursua, N. (2012). La “convergencia de tecnologías” (CT) y la “mejora técnica del ser humano”: una visión tecno-futurista. *Thémata, Revista de Filosofía*, 46, 67-90.

ALGUNOS CONCEPTOS PARA EL ESTUDIO DE LA INDUCCIÓN SEMÁNTICA DE LA ACCIÓN SOCIAL

A FEW CONCEPTS FOR THE STUDY OF SEMANTIC INDUCTION OF SOCIAL ACTION

Maynor Antonio Mora Alvarado
Universidad Nacional de Costa Rica
mmoraa90@hotmail.com

Recibido: 14/03/2016 - Aprobado: 16/09/2017

Resumen

En este breve artículo se propone la necesidad de problematizar la teoría de la acción social desde un punto de vista complejo, lo que implica la posibilidad de ampliar las tesis del individualismo metodológico, así como las tesis del sujeto (sea desde un punto de vista liberal o marxista). Esto con el fin de realizar una descripción o acercamiento a la amplitud en cuanto al alcance actual de la acción social y sus derroteros evidentemente sistémicos, por encima de los procesos de constitución y desarrollo de la denominada vida humana consciente.

Palabras clave: acción social, actancia, consciencia, sistema, vida

Summary

In this brief article we propose the need to problematize the theory of social action from a complex point of view, which implies the possibility of amplifying the thesis of methodological individualism, as well as the theses of the subject (be it from a liberal or a Marxist point of view). The end is to carry out a description or approach at the same time, to the range of current reach of social action and its evidently systemic course, over the constitution and development processes of namely conscious human life.

Key words: Social action, Actancy, Consciousness, System, Life.

Introducción

El presente texto tiene como objetivo la descripción preliminar de algunos conceptos implicados en la explicación de las formaciones sociales

modernas, a partir, a su vez, de los conceptos de sistema y vida (“mundo de la vida”, según Habermas, 2007a y 2007b; ver, igualmente, Blumenberg, 2013).

En este sentido, se realiza un rápido diagnóstico de las características principales de las formaciones sociales modernas; para luego problematizar los principales conceptos de una perspectiva metateórica relacionada con las causas de tal contexto. El documento se completa con un breve glosario de los principales términos “difíciles” o poco claros en su *definiendum* preliminar y algunos neologismos utilizados (en lo posible, no más de los estrictamente necesarios), que requerirán posteriores ingresos y un tratamiento mucho más detallado, dentro de una teoría general de la acción social dentro de la modernidad (aunque no exclusiva de la misma), en seguimiento de los aportes de Habermas y Luhmann.

La tesis principal a defender es que el sistema ha colonizado la vida más allá de los márgenes propuestos por Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* (2007a y 2007b). Y que el sistema se ha decantado, por la ampliación del número de actancias sociales, por un lado, y, por otro, por el control sobre los agentes (actancias con un alto grado de alcance cognitivo), entre ellos el sujeto, mediante productos culturales de naturaleza comunicativa no consciente. De ahí que sea imposible una teoría social exclusivamente pensada desde el punto de vista de la consciencia o de “lo humano” en sentido bio o no biocognitivo (Díaz, 2008; Serres, 2011; Sanfélix, 2003). Lo que indica la necesidad de revitalizar el estudio del tema de la consciencia; por ejemplo, a través de la educación del individuo humano de “carne y hueso”, como han propuesto las diversas críticas al pensamiento habermasiano; pero, antes, habiendo sorteado el análisis de las demás dimensiones de la vida social del ser humano, especialmente el papel de la identidad (Sáez, 2005) dentro de la modernidad, y desde una necesaria perspectiva crítica de la misma (Lévinas, 2008).

Supuestos diagnósticos de partida

Hoy en día, se presenta un evidente agotamiento de las teorías tradicionales del sujeto y, especialmente, de aquellas que se orientaban, hasta hace poco, en función de la denominada filosofía de la consciencia dentro de las ciencias sociales, las humanidades y la misma filosofía social.

Aunque dicho fenómeno no es nuevo, se manifiesta (finales del siglo XX y primeras dos décadas del siglo XXI) en un marco en que las ciencias sociales y humanas en general se han expandido y manifiestan múltiples formas de descripción y explicación del fenómeno social humano, pero mediante teorías opuestas en muchos casos y, en otros, de naturaleza parcial o parcelaria, sin una evidente concatenación metateórica. O bien, como en el caso de Niklas Luhmann (2007), recurriendo a una teoría general, donde la vida humana tiende a quedar por fuera, es decir, muy lejos de una teoría crítica propuesta, por ejemplo, por autores como Enrique Dussel o Boaventura de Sousa Santos, para quienes la vida humana no puede desligarse de las funciones cognitivo/sociales. Estas últimas son, precisamente, el *quid* de lo social, desde el punto de vista de una fundamentación ética de naturaleza volitiva (promesa evidente de la Ilustración moderna).

Dicho agotamiento causa diversos problemas en la comprensión general de las ciencias sociales, el cual se manifiesta en los procesos de investigación y en un cierto carácter plano sencillamente sumativo del conocimiento que se produce, día a día, sin alcanzar principios generales que la guíen, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, últimas que tienden a una cierta univocidad paradigmática y, por ende, a explicaciones globales válidas sobre su objeto.

Este agotamiento, además, desborda las teorías tradicionales, al no poder dar cuenta de fenómenos claramente novedosos de la realidad social, ya tratados por diversos teóricos, entre los cuales se destaca:

- La separación entre la acción y los criterios de justificación de la acción u orientación de la acción en todos los planos de la actividad humana
- La renuencia de la realidad social a responder o atarse solamente a una teoría del denominado sujeto individual.
- La aparente desvinculación entre las acciones individuales y los ideales de justificación de la misma, los cuales producen una heterogeneidad de fenómenos adicionales (globalización no crítica de criterios semánticos, aparente irracionalidad de la acción humana, por ejemplo, hacia la vida y hacia la naturaleza; irrelevancia de la racionalidad en términos puros de orientación y legitimidad ontológica de la acción; crisis de las orientaciones políticas de las acciones transformativas; desarraigo de la condición humana bajo sistemas técnico-sociales profundamente determinantes de la acción, etcétera).
- La evidente complejización de la actividad y el mundo humanos a nivel

- planetario, con efectos locales y regionales específicos dentro de la noosfera. La aparente impredecibilidad de los denominados *sistemas sociales* (Parsons, 1984; Rodríguez y Arnold, 1999) o humanos, sin contar con el desarrollo de visiones pesimistas sobre el futuro, aunque no del todo fundamentadas (esto sucede sobre todo en el marco de la producción cultural de los países centrales o vanguardias del capitalismo).

Conceptos generales necesarios

Este contexto de desfase entre la acción y la naturaleza social del ser humano requiere conceptos precisos que permitan dar cuenta de los alcances de los fenómenos enunciados anteriormente, superando el voluntarismo, las viejas teorías gregarias decimonónicas (o meramente etológicas), las figuras de la sociedad y la asociación (ya evidentemente agotadas), el comunitarismo neofascista, la vieja concepción de la división social del trabajo en términos económicos, sociales y políticos, los anclajes éticos fundados exclusivamente en las teorías sociológicas y el activismo social voluntarista y sin fundamento efectivamente consciente, etcétera.

Igualmente, se requiere conceptos simples no derivados (ni emulativos) de las ciencias naturales (como se ha planteado, no hace falta decirlo, en muchas ocasiones), que respondan a la realidad social compleja actual y a sus derroteros históricos.

Sin duda, las categorías de *acción* y *sentido de la acción* (en la tradición sociológica y filosófica weberiana) siguen teniendo vigencia, siempre y cuando se las desvincule (aunque no completamente, como se verá) selectiva y justificadamente de la filosofía o la metateoría de la consciencia (Searle, 2009) o el denominado entendimiento (Chomsky, 1973).

Las categorías o conceptos pueden enmarcarse dentro de la teoría del lenguaje y la comunicación, pero también en el marco de los conceptos de vida (Marx, Habermas y, en general, la tradición del pensamiento crítico), complejidad (Morin, Maturana y otros autores) y sistema (principalmente, Habermas y Luhmann).

Por ahora, entre los conceptos centrales requeridos apunto a algunos usualmente utilizados, pero resemantizados, así como a otros de carácter

neológico que, a mi criterio, expresan realidades tangibles dentro del mundo social actual. Dichas categorías pueden enumerarse de la siguiente forma:

- Inductores semánticos o unidades mínimas cargadas de sentido parcial o totalmente dentro de procesos de comunicación (semántica social). Sobre la definición clásica de semántica ver Guiraud, 1982
- Acción social, ya señalada
- Sentido de la acción, ya señalado también (este proviene de la tradición weberiana: Weber, 2012).
- Eventos pragmáticos o unidades finales de la acción mediadas por al menos un inductor semántico (pragmática social)
- Actantes, como concepto general que supere (aunque englobándolo) el viejo concepto de “sujeto” y su actual y aparente “pérdida” (Lagorio, 1998).
- Sistema
- Vida (y mundo de la vida)
- Colonización del mundo de la vida. En sentido categorial, esta idea habermasiana implica la división de los movimientos reales en tres formas: sistema, zonas neocolonizadas del mundo de la vida en los dos primeros casos es donde encontramos las inducciones de bajo contenido cultural y cognitivo y mundo de la vida propiamente dicha. Para este último caso véase la siguiente tabla:

Tabla 1. Ámbitos pragmáticos según la orientación de la acción

	Ámbitos pragmáticos
<i>En relación con el sistema</i>	<i>Tipo 1:</i> Sistémicos en sentido estricto (que no proceden de una inducción semántica, aunque pueda ser semiótica o simplemente lingüística en general).
	<i>Tipo 2:</i> Parasistémicos (que implican tanto una colonización de la vida, como una inducción semántica mínima imbuida dentro de tal colonización).
<i>En relación con el mundo de la vida</i>	<i>Tipo 3:</i> Propios o estrictos –culturales– del mundo de la vida

Fuente: Habermas (2007a y 2007b)

Tómese en cuenta que no trabajaremos los inductores no semánticos (del tipo 1), ya que estos pertenecen, sin duda, a una teoría mucho más general *del sentido* que no es posible desarrollar acá, misma que demanda la descripción con mayor amplitud de la relación entre cuerpo, mente y acción. Expondré de forma breve, por lo tanto, algunos elementos descriptivos sobre

estas categorías, sin dejar de expresar que, en otro momento, tendré que referirme a ellas con mayor alcance y profundidad. Por lo que el presente documento debe entenderse como una introducción general al problema señalado de la relación sentido-acción social volitiva y no volitiva.

Inductores semánticos y eventos pragmáticos: el sistema semántico-pragmático

Se define como inductor semántico a la unidad mínima semántica, es decir, capaz de ser portadora de un sentido, de un significado, de manera activa, que puede manifestarse como una acción de naturaleza social (son inductores semánticos, pues, los establecidos por la lingüística como signos: índices, íconos y símbolos; más aquellos complejos que resultan de la unión de estas tres formas de significación; y, como acabo de decir, otros de naturaleza no semántica). Fuera de esta naturaleza solo existen aproximaciones no semánticas –aunque sí, probablemente, semióticas–, por lo que podemos decir que los inductores semánticos se originan dentro del mundo humano. Salvo inductores emocionales, volitivos o perceptuales... insisto que no nos ocuparemos aquí de estas últimas tres categorías, aunque sí de los efectos pragmáticos de la misma naturaleza.

De igual manera, se denomina evento pragmático a cualquier efecto orientado por uno o varios inductores semánticos derivados de procesos comunicativos en su sentido más simple de intercambio en una o doble vía con efectos de retroacción (respuesta de un polo de las relaciones comunicativas actanciales y de los trozos comunicantes –mecánicos– del sistema). Siguiendo la semántica estructuralista (aunque no exclusivamente ella, sino también la lingüística cognitiva contemporánea, ligada, a su vez, a la ya aludida indirectamente semántica cognitiva), podemos enumerar los inductores semánticos mediante el criterio de su función social; es decir, se denomina como evento pragmático al conjunto de efectos prácticos, sean dentro de un marco consciente o inconsciente de la acción social, que implican la participación de por lo menos los siguientes factores:

- Uno o varios inductores semánticos
- Uno o varios actantes

- Un evento pragmático o efecto práctico dentro de la realidad humana, no exclusivamente comunicativo, es decir, positivo en sentido estricto
- Un enlace de sentido mínimo, que conecte la relación condicionante inductor semántico-evento pragmático.

Podemos poner un par de ejemplos dependiendo del carácter simple, medianamente complejo o altamente complejo. En futuros trabajos esperamos contar con una clasificación teóricamente más coherente y constructivamente compleja de dichos inductores. Los eventos pragmáticos pueden dividirse, por ahora, en simples, medianamente complejos y altamente complejos en relación con su grado de alcance respecto de la condición cultural y cognitiva humana; pero, también, sistémica, propia de los inductores semánticos que los inducen.

Un inductor semántico simple es aquel que corresponde a un bajo grado de cognitividad y sentido cultural, como un *nmótico de X* (un inductor/proceso semántico ligado a la decantación o inducción nmemótica de un dato positivo —es decir, constatable por medio de la ciencia— cualquiera X) o un *cursor de Z* (un indicador u orientador unidimensional, bi, tri o multidimensional que señala el curso posible de la acción o del movimiento de una actancia cualquiera, sea en el espacio real, simbólico/comunicativo o imaginario; Mora, 2015).

En el segundo caso nos encontramos con un grado medio de cognitividad y contenido cultural, las ideas (*idea de X*) y las normas (*norma de Z*). En este caso se requiere una mayor cognición para que el evento pragmático X o Z pueda darse.

Por ello, señalé al principio que, aunque las ideas expuestas en este ensayo tienen como finalidad trascender la teoría de la consciencia, como *a priori* teórico, no por ello suponen una negación de la misma en pos del principio de la vida. Ya que, fuera de la consciencia, dentro de cualquier teoría de la vida humana, la negación de la misma se reduce a un sinsentido ontológico (lo cual no implica que la consciencia explique completamente, como en tiempos históricos anteriores, la estructura de lo real y de la vida intramundánamente entendida). Se trata de eventos pragmáticos complejos que, desde el punto de vista social, suponen ricos contenidos pragmáticos y que solo pueden ejecutarse mediante la participación de actantes tipo

sujeto, de forma volitivamente guiada y mediante la mediación de la consciencia. En este tercer caso se puede poner el ejemplo de una *teoría de X*, o una *cosmogonía Z*.

De acuerdo con esto se deriva que los inductores semánticos, en su relación práctica y en su decantamiento (como eventos pragmáticos), no pueden desligarse de, por lo menos, las siguientes teorías:

- La teoría del lenguaje ya dicha.
- Las teorías cognitivas (e, incluso, pese a las críticas de las que han sido objeto, de la mente –McDowell, 2003– y la consciencia).
- Las teorías contemporáneas de la acción y del acto en sentido estricto (epistemológicamente positivo). (**Nota:** Me refiero a una teoría puramente *positivista*, misma que he intentado aplicar al presente tema y en el proceso de la elaboración de este texto, sin resultados satisfactorios o al menos primariamente válidos desde un punto de vista metateórico.)
- La presencia del sistema
- La naturaleza y constitución fenomenológica del concepto de mundo de la vida
- Una hermenéutica interpretativa o traductora que ligue evento pragmático e inductor semántico, bajo la figura de una necesaria actancia.

Por ello, señalé al principio que, aunque las ideas expuestas en este ensayo tienen como finalidad trascender la teoría de la consciencia, como *a priori* teórico, no por ello suponen una negación de la misma en pos del principio de la vida. Ya que, fuera de la consciencia, dentro de cualquier teoría de la vida humana, la negación de la misma se reduce a un sinsentido ontológico. Sin el concepto de consciencia o de mente consciente, todo el aparataje teórico de las ciencias sociales y de la filosofía se desbarata, no permitiendo ninguna explicación de lo real, ni siquiera en sentido fenomenológico.

El acto/sentido/mundo (acto, entonces, que es configurado, en primera instancia, por los “diseños” pragmáticos intramundanos que sobrevienen, a su vez, de una inducción semántica); más los puramente mecánicos del sistema social. La inducción semántica define, pues, el grado de razonabilidad –y no solo racionalidad– de, por ejemplo, la acción instrumental de configuraciones dentro del sistema o dentro del mismo mundo de la vida (por ahora sectores de este). Dicho de otra manera, no hay mundo sin que se le delimite pragmáticamente por medio, al menos, de una inducción de

un acto en el mundo, es decir, que defina un “diseño pragmático” (un estado sectorial específico del mundo, sea o no razonable).

Al final del presente texto se expondrá, como ya señalé arriba, un primer acercamiento a un glosario descriptivo de los términos utilizados en este texto, de forma que lo hasta ahora dicho pueda aclararse un poco más, y dada la necesidad de resumir las tesis centrales del texto dentro de un espacio de tamaño convencional propio de un artículo.

Actantes

Se denomina como actantes a las unidades ejecutoras dimensionables de, por lo menos, un inductor semántico en el marco de la realidad social; que supone, a su vez, la operación o realización de por lo menos un evento pragmático positivamente entendido. Con el término actante se busca sortear el problema conceptual referido al sujeto, aunque comprendiéndolo (incluso, en un sentido trascendental) como se verá más adelante; dada la incapacidad de la dupla sujeto/consciencia a la hora de explicar la acción social de forma satisfactoria.

Los actantes pueden clasificarse de acuerdo a la relación establecida entre su grado de relación con los procesos de orden biológico referidos a la vida orgánica (alto, medio y bajo –aquí remito a algunas propuestas que ven el “uso” histórico de condiciones “postorgánicas”–) y su alcance pragmático/cognitivo (altamente complejo, medianamente complejo y simple, según lo visto atrás). Cosa que podemos representar de la siguiente forma (hay que recalcar que la posición de dichos actantes no es estática, sino que se está moviendo en el doble sentido izquierda-derecha y arriba-abajo, dependiendo de las circunstancias históricas; así como que el carácter cognitivo es una variable necesaria en la evaluación de la naturaleza de los actantes, según lo que propongo en este texto):

Tabla 2. Tipo de actancias según carácter biológico y pragmático/cognitivo de la acción

Tipo de actancia según carácter biológico	Tipo de actancia según alcance pragmático/cognitivo		
	Simple (Instructores)	Medianamente complejo (Operadores)	Altamente complejo (Agentes)
Biológico	Protobioides	(Clones cognitivos)	Sujetos
Semibiológico	Servoinstructores	Bioinstructores	Avatares
Interbiológico	(Simbiontes)	Simbioides	(Biorroides)
No biológico	Servomecanismos	Robots	Sistemas expertos/(IA)

Fuente: Habermas (2007a, pp. 365-366) y Gallo (2000)

La idea de esta división y de la anterior es reconocer, a través de ellas, la complejidad de la acción social, más allá de lo propuesto por las teorías estrictas del individualismo metodológico y la teoría marxista de la “consciencia de clase” (es decir, del llamado “sujeto histórico”), es decir:

- Que ha habido una multiplicación histórica tanto de los eventos pragmáticos como de las actancias.
- Que, hasta cierto punto, la existencia del sujeto (tal y como lo entienden el liberalismo clásico y el marxismo –categoría de sujeto histórico–) es minoritaria o tiende a ser minoritaria.
- Que una teoría social no debiese desconocer este revés o agotamiento de la teoría clásica de la acción.
- Que en muchas de las dimensiones en que, como actantes, valga la redundancia, actuamos, lo hacemos de forma mecánica en función de los inductores semánticos, es decir, que actuamos (mediante eventos semántico-pragmáticos prefabricados) a espaldas de cualquier modalidad de la consciencia, como plantean las teorías sociales clásicas y pese a la naturaleza semántica de los inductores señalados.
- Que la cantidad de actancias se ha multiplicado, y que estas responden al sistema y no tanto a la vida (este planteamiento se desprende de la teoría habermasiana). No obstante, que las ciencias sociales siguen pensando, en la mayoría de los casos, bajo el binomio “individuo/sociedad”, es decir, bajo premisas sicologistas y sociologistas.
- Que, en el caso humano, la teoría de la cultura supera con creces el denominado proceso de socialización, siendo sustituido este por el “movimiento”

de inductores semánticos de carácter simple, que operan más allá de las individualidades humanas o a través de ellas, pero de forma indirecta (en este caso, sí se dan procesos de socialización dentro del marco del sistema y fuera del circuito de la vida –“mundo de la vida”–).

Conclusión: vida y sistema

La división analítica entre vida y sistema proviene de la teoría habermasiana y permite analizar una compleja relación entre el proceso de historización culturizada humana (mundo de la vida), la independización creciente (sobre todo dentro de la modernidad) del sistema y el concepto agregado de parasistema (sector colonizado o en vías de colonización del mundo de la vida). Aquí planteo, como parte de influencia del sistema y el parasistema, el papel de las actancias (y las relaciones que se producen a partir de ellas, es decir, las *relaciones sociales*); concepto, este último, necesario para poder abarcar formas de acción individualizada de bajo contenido cognitivo o de contenido cognitivo disgregado en diversas actancias de las ya señaladas; es decir, que superan el concepto tradicional de “individuo” del sentido común y de las ciencias sociales, así como los conceptos de acción y relación sociales, utilizados en las ciencias humanas.

Habermas (2007a y 2007b) únicamente se preocupa por la explicación de dos de los elementos que denomina sistema, a saber, el dinero y el poder. Sin embargo, consideramos que el sistema es mucho más amplio y que elementos que Habermas ubica en el mundo de la vida, pertenecen ya, sin duda, al sistema, al aparecer diversas manifestaciones actanciales, no existentes, históricamente, hasta ahora. Mientras que otro autor, Luhmann (2007), abandona por completo una teoría del sujeto a favor de la teoría de sistemas y subsistemas y de la comunicación acaecida dentro de/entre subsistemas sociales mediados por “entornos”.

Tomando como referencia lo hasta aquí dicho, podemos caracterizar las formaciones sociales contemporáneas de la siguiente forma (la enumeración a realizar no pretende agotar en ningún sentido el tema en cuestión):

- La vida (Capra, 2011; Mosterín, 2009; González, 2009) o “mundo de la vida” cubre dentro de la modernidad pocas facetas de la actividad humana, ya que:
 - ✓ El sistema ha invadido (en el decir de Habermas: “ha colonizado”) gran

parte de la vida, por un lado mediante la limitación de las agencias; y, por otro, mediante el surgimiento de múltiples instructores (rutas de acción prefabricadas dentro del sistema, es decir: protobioides, simbioides, servomecanismos y servoinstructores); operadores (bioinstructores, robots); e, incluso, avatares y sistemas expertos; es decir, por el incremento cualitativo y cuantitativo de formas artificiales (no biológicas o semibiológicas) de actancia; independientemente de la mediación del cuerpo humano, partes de él o de prótesis y ampliaciones metaprotésicas, reales o virtuales del mismo.

- En general, las formaciones sociales modernas son procesos de ordenamiento artificial de la actividad humana. Este ordenamiento responde a los aspectos ya señalados atrás y según los componentes que se describirán enseguida como parte del glosario.
- Hasta el momento, las humanidades y las ciencias sociales en específico no se han pronunciado, suficientemente, sobre esta condición de la modernidad, ni sobre los efectos de la misma en la vida cotidiana y práctica de los seres humanos (Sibila, 2005). Dejando por la libre (o contribuyendo con ellas) las modalidades complejas de socialización por medio exclusivo o semiexclusivo de la técnica, sin que medie una reflexión efectivamente crítica y tecnológica (es decir, desde una “ciencia de la técnica” –*techné* + *logos*–).

Glosario básico

El siguiente glosario solo cubre conceptos y definiciones no expresados o definidos de manera directa en el cuerpo del texto principal. Otros términos pueden deducirse de lo expresado anteriormente.

1. **(Clon):** Copia biológica de un ser viviente o de una parte (órgano) del mismo. Se pone entre paréntesis porque en teoría la investigación clónica se ha detenido en parte, sin llegar a la clonación humana, pero sí de partes orgánicas a través de técnicas transgénicas (para la producción médica de órganos humanos para su posterior trasplante).
2. **(Clon cognitivo):** Ver definición anterior
3. **(IA):** Inteligencia artificial. Aparece entre paréntesis, pues se ha llegado poco más allá de los sistemas expertos en términos estrictos del sentido del término *inteligencia*. Cf.: González, 2010, pp. 153-176; Capra, 2011.
4. **(Simbiontes):** Máquinas con componentes biológicos de origen no humano o humano. Este es el caso de los biocircuitos.

5. **Acción social:** Toda acción (evento pragmático) que realiza un actante y que supone una intervención en el mundo, a partir de la orientación del sistema, del mundo de la vida o de ambos.
6. **Alcance cognitivo:** Grado en que un actante logra determinada capacidad cognitiva. Aunque resulta posible medir el grado y sus cualidades, aquí solamente se ha apreciado el grado en función de tres niveles: bajo, medio y alto.
7. **Bioinstructores:** Instructores de carácter biológico que operan como facilitadores de actividades mecánicas o biológicas. Este es el caso de la investigación sobre *nanobots* de uso médico, que, momentáneamente, establecen simbiosis con organismos humanos o no humanos.
8. **Biorroides:** Ser humano al que se le ha cambiado gran parte de su cuerpo por aditamentos tecnoartificiales. Se incluye aquí la unidad hombre-sistema experto para usos industriales, espaciales o militares.
9. **Cosmogonía:** Visión compleja de un mundo que contempla la descripción y la posición de un determinado conjunto de actantes en este mundo.
10. **Cultura:** Producción histórica, sea sistémica o vital, que condiciona la acción de los actantes.
11. **Emoción:** Conjunto de inductores semióticos y valorativos que se refieren a algo en el mundo, de forma no semántica, aunque sí pragmática.
12. **Idea:** Unidad cognitiva que refiere a una descripción o explicación de algo en el mundo.
13. **Mente:** Unidad cognitiva compleja que tiene por característica principal el acceso a su propia condición como mente, es decir, que es capaz de un mínimo de consciencia.
14. **Mundo:** Unidad vivencial habitada o construida por uno o más individuos
15. **Nmóticos:** Inductores semánticos y eventos pragmáticos que localizan inductores semánticos “dentro” de la memoria de un actante.
16. **Norma:** Directriz que indica un comportamiento necesario o la prohibición de una acción cualquiera.
17. **Operadores:** Actancias caracterizadas por una mediación cognitiva de medio alcance
18. **Protobioides:** Mecanismos constituidos por componentes biológicos que funcionan como unidad igualmente mecánica y no tanto biológica. Podríamos denominarlos también máquinas protobiológicas.
19. **Robot:** Actante artificial (virtual o mecánico) que “actúa” mediante un programa operativo que “le permite” emular o llevar a cabo determinadas funciones.
20. **Sentido de la acción:** Inductor semántico garante de que una específica acción de un actante no devenga como meramente aleatoria. El sentido supone un ordenamiento o un cambio consciente o no consciente del ordenamiento

social en un momento determinado (ver definición en Webber, 2012, 6ss; en el sentido de una acción de un individuo que refiere a otro individuo).

21. **Signo:** Unidad semántica de un significante y un significado. Incluye índices, íconos y símbolos.
22. **Simbioide:** Unión entre una función o controlador biológico de mediana capacidad cognitiva y una terminal mecánica
23. **Sistema experto:** Producto informacional con altas capacidades de procesamiento y análisis de la información, previo al desarrollo de una I. A. Ver Kendall y Kendall, 1995, p. 3
24. **Sujetos:** Actancias caracterizadas por un elevado alcance pragmático-cognitivo
25. **Teoría:** Forma específica de describir el mundo mediante un conjunto concatenado de leyes y paradigmas
26. **Volición:** Validación de determinado objeto en el marco de una determinada escala no semántica, ligada con la voluntad. Acto en función de esta última

Referencias

- Blumenberg, H. (2013). *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Capra, F. (2011). *La trama de la vida. Una perspectiva de los sistemas vivos* (6 ed.). Barcelona: Anagrama.
- Chomsky, N. (1973). *El lenguaje y el entendimiento*. Barcelona: Seix Barral.
- Díaz, J. L. (2008). *La conciencia viviente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González, J. (2009). Ontología y ciencias de la vida. En J., González (coord.), *Filosofía y ciencias de la vida*. México: Fondo de Cultura Económica. (Pp. 123-133).
- González, J. (2010). La teoría de la mente: de la inteligencia artificial a la inteligencia híbrida. En: Diosdado, C., Rodríguez, F., Arana, J., *Neurofilosofía: perspectivas contemporáneas*. México: Plaza y Valdéz. (Pp. 153-176).
- Gallo, R. (2000). *Diccionario de la ciencia y la tecnología*. Universidad de Guadalajara, México.
- Guiraud, P. (1982). *La semántica* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (2007a). *Teoría de la acción comunicativa I*. México: Taurus.
- Habermas, J. (2007b). *Teoría de la acción comunicativa II*. México: Taurus.
- Kendall, K. y Kendall, J. (1995). *Análisis y diseño de sistemas* (3ª ed.). México: Prentice Hall Hispanoamericana.
- Lagorio, C. (1998). *Cultura sin sujeto. El dominio de la imagen en la posmodernidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Lévinas, E. (2008). *Nombres propios*. Salamanca: KADMOS.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.
- Marx, K. (1999). *La ideología alemana. El Manifiesto Comunista. El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Costa Rica: Alma Mater.
- McDowell, J. (2003). *Mente y mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

- Mora, M. (2015). Algunos problemas de fundamentación y justificación sociológica: apuntes en el marco del debate teórico de la sociología contemporánea. *Revista ABRA*. Volumen 35, N. 50. Heredia, Costa Rica: EUNA. (Pp. 1-19).
- Mosterín, J. (2009). ¿Qué es la vida? En J., González (coord.), *Filosofía y ciencias de la vida*. México: Fondo de Cultura Económica. (Pp.33-159).
- Parsons, T. (1984). *El sistema social* (2ª ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Rodríguez, D. y Arnold, M. (1999). *Sociedad y teoría de sistemas* (3ª ed.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria. (Pp. 33-59)
- Sáez, M. (2005). Charles Taylor: identidad personal y moral. En M., Rodríguez (coord.), *La mente en sus máscaras. Ensayos de filosofía de la psicología*. Madrid: Biblioteca Nueva. (Pp. 101-121).
- Sanfélix, V. (2003). *Mente y conocimiento*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Searle, J. (2009). La conciencia. En J., González (coord.), *Filosofía y ciencias de la vida*. México: Fondo de Cultura Económica. (Pp. 60-93).
- Serres, M. (2011). *Variaciones sobre el cuerpo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2012). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

LA UTOPIA SOCIOEPISTÉMICO-TECNOLÓGICA DE BACON. LA NUEVA ATLÁNTIDA

BACON'S SOCIO EPISTEMIC-TECNOLOGICAL UTOPIA. THE NEW ATLANTIS

Diana Solano Villarreal
Universidad Nacional
artemisa_d@yahoo.com

Recibido: 28/03/2017 - Aprobado: 16/09/2017

Resumen

Este artículo estudia la posición de F. Bacon respecto a la utopía de la Nueva Atlántida, desde su libro que lleva el mismo nombre y desde *El Novum Organum*, *La Instauratio Magna* y *De la sabiduría egoísta*, obras del mismo autor, desde la perspectiva decolonial modernidad/colonialidad, específicamente la teoría de la modernidad bipolar del Dr. Bernal Herrera. Aquí se explica cuáles son, a mi entender, las verdaderas características de la utopía de Francis Bacon.

Palabras clave: Bacon, utopía, modernidad/colonialidad

Summary

This article examines the position F. Bacon about the utopia of The New Atlantis, from the latter and *Novum Organum*, *The Instauratio Magna* and *Wisdom of selfish* author, from the perspective-colonial modernity / coloniality, specifically theory Bipolar Modernity Dr. Bernal Herrera. This explains what we believe the true characteristics of the utopia of Francis Bacon.

Keywords: Bacon, Utopia, Modernity/Coloniality.

“Ahora bien, de toda la filosofía de los griegos y de las ciencias particulares que derivaron de ella, a duras penas se puede, después de un lapso de tantos años, aducir un solo experimento realmente aceptable que haya contribuido a aliviar y mejorar el estado del hombre, o que pueda aprovecharse para las especulaciones y dogmas de la filosofía (...) por lo cual, del mismo modo que en religión se nos previene y se

nos recomienda que nuestra fe se eche a ver en nuestras obras, así puede aplicarse esto muy oportunamente a la filosofía juzgándola por sus frutos y dando por vana aquella que sea estéril: muy especialmente en el caso de que, en lugar de frutos de vid y de oliva, produzca cardos y espinas de disputas y contiendas”
Bacon, 1991, XXIII

Introducción

Este artículo estudia la posición de Bacon respecto del vulgo en los libros *La Nueva Atlántida*, *El Novum Organum*, *La Instauratio Magna* y *De la sabiduría egoísta*. Aquí se explica cuáles son, a mi entender, las verdaderas características de la utopía de Francis Bacon.

La perspectiva teórica desde la cual realizaré la investigación propuesta es la que corresponde a la teoría de la *modernidad bipolar* del Dr. Bernal Herrera. Esta teoría, que se encuentra dentro de la corriente *modernidad/colonialidad*, postula que “la modernidad es un proceso único, pero articulado alrededor de dos polos distinguibles aunque interdependientes” (Herrera, 2007, p. 20). La modernidad, entonces, presenta un doble conjunto de objetivos, una doble agenda, definida por la diversa articulación de los tres ejes básicos de la modernidad como proceso global: conocimiento, control y liberación. Su polo metropolitano implementó una agenda que incluía algunos procesos liberadores, tan reales como parciales, basados en un conocimiento que incrementó el control de la realidad (Herrera, 2007).

Ahora bien, ¿cómo se relaciona la teoría de la modernidad bipolar con los escritos de Francis Bacon? Pienso que en los planteamientos epistemológicos baconianos se deja muy claro que el método que allí se expone no es para todos, y de ello podemos inferir que no todos están calificados para tener acceso a la verdad. En el polo metropolitano se dieron procesos liberadores basados en el conocimiento, los cuales no siempre fueron totales o completos, y en el polo colonial menos aún, pues no fueron pensados para ellos.

Francis Bacon es el más famoso y beligerante promotor de las ideas provenientes del Renacimiento, quien además creía firmemente que el conocimiento obtenido mediante el método correcto (su método inductivo) podía generar grandes beneficios al mundo. La naturaleza, ente misterioso y temido por el ser humano desde su aparición en el planeta, se podía estudiar, comprender y sistematizar realizando experimentos y extrayendo conclusiones

a partir de las evidencias obtenidas, siguiendo el ya mencionado método inductivo. Bacon alegaba que, con un grupo de ingenios bien adiestrados, la investigación inductiva conduciría a la verdad.

La vertiente utópica de *New Atlantis: A Work Unfinished* (1627) fue una de las herramientas que Bacon eligió para enunciar sus ideas. *La Nueva Atlántida* es la descripción de una sociedad fantástica en la que se desarrollaba el proyecto socioepistémico-tecnológico del filósofo inglés, cuya misteriosa civilización llamada Bensalem se yergue como un paraíso social donde sus miembros se cuidan mutuamente y los conflictos civiles son desconocidos.

En el puesto central de esa sociedad ideal se encuentra una institución conocida como Casa de Salomón, una especie de instituto de estudio e investigación creado a partir del financiamiento del aristócrata y astrónomo danés Tycho Brahe (la idea de Bacon inspiró la creación de la Royal Society of London for Improving Natural Knowledge). Los miembros de la Casa de Salomón obtienen bonanzas científicas enormes gracias al método inductivo y a su sistema de recopilación de datos alrededor del mundo. Luego toman los datos recopilados, los ordenan, sistematizan y extraen de ellos avances científicos.

Tal era el de la fundación e institución de una orden o sociedad que nosotros llamamos Casa de Salomón, la asociación más noble según creemos sobre la tierra y que es el faro de este reino. Está dedicada al estudio de las obras y criaturas de Dios... esta orden o sociedad es a veces llamada Casa de Salomón, y a veces Colegio de las Obras de los Seis Días (Bacon, 1991, p. 198).

Esta Casa de Salomón, que se caracteriza por dedicarse “al estudio de las obras y criaturas de Dios”, además es una orden o sociedad que es el pilar de la utopía socioepistémico-tecnológica del filósofo inglés. En ella se crean todos los conocimientos que proveen a Bensalem de su extraordinario bienestar material. En esta sociedad se dan “adelantos tecnológicos” con los cuales en la Europa de aquel tiempo (siglos XVI Y XVII) la mayoría de las personas no podían ni soñar. Se mencionan artefactos tan fantásticos como submarinos, y al final de la segunda parte Bacon lista una serie de conquistas de la ciencia sobre la naturaleza tales como: retardo del envejecimiento, cura para enfermedades en ese tiempo incurables, prolongación de la vida, entre otras.

El Colegio de los Seis Días es visto por los mismos habitantes de la utópica isla (la Nueva Atlántida) como “el faro” de su reino, como aquello que les da la luz y guía necesaria en un mar de oscuridad. Esta alusión al “faro” evidencia la posterior consigna de la Ilustración, de la razón (y el conocimiento que esta ayudará a producir) como una luz. Es decir, todo de lo que se enorgullecen los benselemientes, todo su bienestar material, emana de esta casa de investigación.

Pero, además es importante hacer énfasis en que Bensalem se yergue no solo como un paraíso tecnológico, sino también social, donde sus integrantes velan unos por los otros y las contiendas civiles se desconocen, lo que sugiere que Francis Bacon consideraba que un bienestar y comodidad material proporcionado por los adelantos tecnológicos implicaría necesariamente un espacio social solidario y libre de conflictos de corte civil.

La anterior no es una idea descabellada. Una sociedad donde las necesidades básicas (alimentación, vestido y techo) se encuentran colmadas y (si la economía del Estado lo permite) se pueden dar algunas otras prerrogativas socioeconómicas, como un instituto de investigación como la Casa de Salomón, costeadada por el Estado, existen muchas menos posibilidades de sufrir conflictos sociales. No obstante, condiciones socioeconómicas favorables para los pueblos no garantizan la ausencia de complicaciones civiles.

La certeza de F. Bacon respecto a la armonía general puede deberse a una antropología optimista, cosa extraña porque el filósofo inglés tenía suficiente conocimiento de hasta dónde puede llegar un ser humano con o sin recursos económicos suficientes, o porque asumía que una sociedad guiada por el conocimiento permitiría o procuraría mantener algunas de las características menos agradables del ser humano, tales como la envidia y la codicia (tratada en trabajos como *De la sabiduría egoísta*), por lo menos controladas. Como sea, en el texto de *La Nueva Atlántida* no se dan mayores detalles respecto a cómo un Gobierno guiado (no ejercido) por científicos (diríamos hoy) puede llegar a tal punto de armonía social.

Otro dato curioso respecto a este “faro” que ilumina a los benselemitas es que es una “asociación”. Es decir, no cualquiera puede pertenecer a ella. Hace falta poseer ciertos atributos para poder ostentar el título de miembro de la Casa de Salomón. Lo que les investirá de toda clase de honores y privilegios:

Después que la ceremonia ha terminado, el padre o Tirsán se retira y algún tiempo después vuelve otra vez para la cena. Y se sienta solo bajo el dosel, como antes, y ninguno de sus descendientes se sienta con él, no importan en su grado o dignidad, a menos que sea de la Casa de Salomón (Bacon, 1991, p. 201).

Entre las cosas más importantes de los miembros de esta asociación de “científicos” es que se les considera como “iluminados” poseedores de ciertas características que los diferencian del resto, al punto de que su sola presencia es objeto de reverencia. Ahora bien, ¿qué características debe poseer una persona para pertenecer a esta orden de sabios? Nuevamente en *La Nueva Atlántida* (1626) no se menciona con detalle. Lo anterior al igual que otros detalles que solo se citan o no se desarrollan suficiente, tal vez sea consecuencia de la muerte de Sir Francis Bacon en 1626, por lo cual de hecho no pudo terminar la composición de su utopía.

Empero, *El Novum Organon* nos da una pista de qué características debería poseer una persona para formar parte de este grupo de sabios. Desde luego, como es de suponer, no se está hablando de una tipología sistematizada; se habla más bien de nociones generales, indicios dejados aquí y allá a lo largo de *El Novum Organon*, aunque ciertamente algunos de los vicios más críticos del ser humano, los *ídola*, son explicados con mucho detalle. Me refiero claro a la teoría de los ídolos (la cual detallo en los artículos “El barón de Verulam y el vulgo” y “Epistemología y dominio en Francis Bacon”). Baste ahora con señalar que para el filósofo inglés las principales características que debe poseer un ser humano para pertenecer al “faro” de Bensalem son las mismas que se necesitarían para transitar los caminos del método baconiano: una inteligencia elevada, pues “*las inteligencias elevadas son las que hacen progresar las ciencias*” (Bacon, 1991, pp. 67-68) y desde luego “*una mente purificada al estudio de los hechos*” (p. 70), en otra palabras, una mente elevada y libre de los ídolos de la mente. Si la mente o el espíritu de una persona no se encuentra libre de la contaminación de los *ídola*, no podrá buscar la verdad mediante la inducción baconiana, aún y cuando sea elevada.

Dentro de la asociación de la Casa de Salomón se dan –lo cual no es extraño ni para la antigüedad clásica, el medievo y desde luego tampoco para la modernidad– políticas para asegurarse la sucesión de los sabios:

También tenemos –como debes pensar– novicios y aprendices, para que no falte sucesión a los hombres anteriormente empleados, aparte de gran número de sirvientes y ayudantes, hombres y mujeres. También nos consultamos cuáles de los inventos o experimentos que hemos descubierto deben publicarse, y cuáles no; y hacemos todos juramento de secreto para aquellos que pensamos conveniente mantener en secreto, aunque algunos de ellos los revelamos al Estado, y algunos no (Bacon, 1991, p. 210).

Los novicios o aprendices de este protoinstituto de investigación,¹ como iniciados en sus saberes y en su método de purificación de la mente, hacen un juramento de secreto para asegurarse de que los conocimientos que se generen en la institución no sean revelados a nadie. Aquellos que producen saber se reservan el derecho de decidir qué, cuándo y cuánto se revela:

No está nuestra filosofía al alcance de la mano. No se la puede coger al paso; no se apoya en las premoniciones que halagan el espíritu; finalmente, no se la podrá poner al alcance del vulgo, a no ser por sus defectos y sus prácticas consecuencias (Bacon, 1991, p. 33).

El segmento anterior es especialmente claro respecto del carácter discriminatorio del método propuesto por Francis Bacon para adquirir conocimiento. El método inductivo (con todo lo que implica) no está hecho ni pensado para ser compartido con la mayoría de las personas, no se pretende que sea democratizado. Lo único que se espera que sea socializado es el fruto o frutos que ese entendimiento (de la naturaleza) pueda producir, pero nunca la forma en que se llegó a los ya mencionados alcances.

Resulta muy reveladora esta posición de Bacon acerca de su filosofía en lo referente a la epistemología, puesto que siempre se le ha entendido o se le ha querido entender como un “democratizador” del conocimiento (parte del mito del conocimiento de la modernidad), al estilo de Desiderio Erasmo o de Juan Luís Vives, quienes sí abogaron por compartir el saber con la mayor cantidad de individuos posibles (niños en este caso). Claro que Erasmo y

1 Digo instituto de investigación y no universidad porque no existía docencia, como sí existía en las universidades europeas durante la Edad Media y el Renacimiento. Incluso podemos ir más atrás hasta la Academia de Atenas, fundada por Platón alrededor del 388 a.C., considerada como la primera universidad de Europa, donde la docencia era de importancia crítica. Así mismo sucedía con el Liceo (fundado por Aristóteles en 335 d.C.), en el cual se conjugaban la investigación y la enseñanza.

Vives esgrimieron una propuesta pedagógica y no un nuevo método epistémico como Bacon o Descartes, pero ambos pensadores del Renacimiento (Vives y Erasmo) creían que se debían socializar los conocimientos que se tenían en ese momento.

El barón de Verulam no se detuvo a formular una propuesta pedagógica de esta índole. Lo importante era crear un nuevo sistema epistémico para conseguir los saberes necesarios para mejorar la vida cotidiana de la mayor cantidad de personas posibles, pero el método para producir ciencia no es para ser socializado, “(...) no se le podrá poner al alcance del vulgo, a no ser por sus defectos y sus prácticas consecuencias” (Bacon, 1991, p. 33). El espíritu de una propuesta democratizadora de los saberes nunca iluminó a Bacon, por lo menos en lo que respecta a su método epistémico.

Es más, sus secretos son tales que ni siquiera los revelan todos al Estado. En el seno del “faro” se decide qué será compartido y qué no y al parecer tienen la autonomía para eso y tal vez para algo más, pues en el texto de *La Nueva Atlántida* no se menciona que el Estado se encuentre disconforme con lo anterior y se conforma con la información que se le quiera dar, sin pedir o exigir más.

El cultivo de las ciencias y el precio de ese cultivo, no están en una misma mano; las inteligencias elevadas son las que hacen progresar las ciencias; pero el precio y las recompensas de sus trabajos están en manos del pueblo y de los príncipes, que, salvo muy raras excepciones, son medianamente instruidos (Bacon, 1991, pp. 67-68).

La cita anterior constituye un ejemplo de las consecuencias de la preponderancia de las personas no instruidas o no instruidas adecuadamente en el avance de las ciencias. Las ciencias deben ser dirigidas por un grupo exclusivo de personas cultivadas fuera de la contaminación de las filosofías anteriores.

Empero, el aforismo XCI de *El Novum Organon* también nos proporciona un dato muy importante en lo referente a las razones que pudieron llevar a Bacon a mantener secretos aún con el Estado los progresos científicos en su última obra y por qué el cultivo de las ciencias se debe dar con el subsidio económico del Estado, pero sin ninguna inherencia de este último en el

accionar y toma de decisiones en los institutos de investigación, en el caso de la Nueva Atlántida, de la Casa de Salomón. El aforismo continúa así:

Los progresos de este género, no sólo carecen de recompensa y no son remunerados por los hombres, si que también les falta los sufragios del público; como están, en efecto, por encima del alcance de la mayoría de los hombres, el viento de las opiniones populares las derriba y aniquila fácilmente. No debe maravillarnos, pues, lo que no ha sido honrado, no ha prosperado (Bacon, 1991, pp. 67-68).

Bacon supone que aún en su isla utópica las personas que estén al frente del Gobierno, al no ser “científicos”, no comprenderán ni el método ni los alcances últimos de los descubrimientos que se den en la Casa de Salomón. A este respecto, puede que el vizconde de Saint Albain tuviera cierta razón, pues si vemos el caso de los Gobiernos actuales (los que tienen recursos económicos y humanos suficientes), si bien no controlan o dictan la totalidad de las investigaciones científicas y tecnológicas, sí que tienen una buena cuota de poder en las decisiones respecto a qué proyectos se financian y cuáles no. Y aunque desde luego se toman muy en cuenta las opiniones de los entendidos en esos menesteres, las decisiones que privan siguen siendo sobre todo políticas.

Los Gobiernos están controlados por políticos, no por científicos, y tal vez aquí es donde se hace más evidente la utopía de la Nueva Atlántida, en un Estado que financia investigaciones científicas sin hacer preguntas a la Casa de Salomón, confiando ciegamente en el buen juicio de los miembros de esta casa de investigación.

Pareciera que los miembros de la Casa de Salomón no tienen inclinación ni interés político de ninguna clase. Libres de los ídolos, lo único importante es experimentar, descubrir y mejorar materialmente la vida cotidiana de los seres humanos. No obstante, serán ellos quienes decidan qué se investiga, qué no y qué descubrimientos y avances tecnológicos le serán revelados al Gobierno de la isla y cuáles no, lo que deja cierto gusto a decisión política en el fondo. La desconfianza de Bacon hacia el vulgo, llámese gobierno o pueblo llano, se vuelve a hacer evidente.

Por otra parte, la alusión de Bacon respecto a la poca instrucción del pueblo y de los príncipes es interesante. El pueblo inglés y europeo en general en los siglos XVI y XVII ciertamente estaba poco instruido, y si lo estaba era en las filosofías medievales que tanto desdeñaba Bacon; pero los príncipes (con quienes de una u otra forma el filósofo inglés trabajó) Isabel Tudor (Isabel I) y Jacobo I no.

La reina Isabel I no solo era una mujer muy inteligente, sino de hecho muy instruida, quien recibió una esmerada educación. Dominaba con elegancia y gracia su inglés natal, el francés, el italiano, el español, el griego y el latín, además de haber leído los clásicos griegos y romanos y los textos obligados de la patrística y la escolástica. Jacobo I por su parte tuvo también una excelente educación, supervisada por el historiador y poeta George Buchanan, erudito de gran prestigio.

Tal vez Bacon se refería justamente a la educación “clásica” de los monarcas anteriormente mencionados, o al hecho de que, ciertamente, la educación de todos los príncipes europeos no necesariamente era tan esmerada, y si lo era sería clásica. Si es por lo anterior, tiene todo el sentido la reticencia del barón de Verulam a compartir el método y sus resultados, simplemente no lo entenderían.

En este punto se puede decir que el proyecto epistemológico del Lord Canciller de Inglaterra debe presentar una sociedad del conocimiento dentro de un Estado. Esta Casa de Salomón que se caracteriza por dedicarse “al estudio de las obra y creaturas de Dios” además es una orden o sociedad, es decir, es un grupo y no se espera que lo que se investiga, y el método mediante el cual se hace, sea de conocimiento generalizado.

La última obra de Bacon nos deja claro que, en su filosofía, el conocimiento no se produce para ser compartido en su totalidad, ni siquiera con los habitantes de la sociedad a la cual pertenece. Solo se espera compartir los frutos de las investigaciones que pueden facilitar la vida cotidiana y nada más. La epistemología baconiana no fue concebida para que la mayoría practicara su método de conocimiento, sino para que tuvieran acceso a sus frutos.

Ahora bien, es importante detenernos en este punto, específicamente en el que tiene que ver con la utilidad de la filosofía. Cuando el filósofo inglés insiste en los frutos de las investigaciones, y en su utilidad para el vulgo no está pensando exclusivamente en la producción de cosas como fin último

de la filosofía. Más bien, considera que hay una relación entre la utilidad y la idea de verdad, y que la utilidad debe ser buscada en esta correlación. La utilidad es la rúbrica de la verdad de la filosofía: “Las obras en sí mismas han de estimarse más en cuanto que son prendas de la verdad que por sus conveniencias para la vida” (Bacon, 1991, p. 81). Bacon ve en la utilidad el resultado de la verdad:

Pues el mecánico, sin preocupación alguna por verdad, no levanta su mente ni tiende su mano a cosa alguna que no esté subordinada a su trabajo. Más solamente habrá esperanzas bien fundadas de un progreso ulterior de las ciencias cuando se acepten y se reúnan en la historia natural muchos más experimentos que no son en sí de utilidad alguna y que se dirigen exclusivamente al descubrimiento de las causas y de los axiomas, a los cuales llamo yo lucíferos a diferencia de los fructíferos. Estos tales tienen en sí una virtud y condición admirable: a saber la de que nunca fallan ni se malogran. Pues siempre que se les emplee para esto, no para realizar algún trabajo particular sino para revelar la causa natural de alguna cosa, donde quiera que caigan, responden a su propósito, ya que deciden la cuestión (p. 71).

Aquí el mecánico es un miembro del vulgo, del común. Un individuo que se limita a realizar el trabajo con el que se gana la vida (labor que de hecho le debe consumir todas sus fuerzas físicas y mentales, pues no cuenta con el tiempo para reflexionar sobre otras cosas), pero no se detiene a pensar qué puede haber más allá. No se pregunta si cambiando algún procedimiento, si experimentando pudiera toparse con alguna verdad de la naturaleza y con ella continuar hacia nuevos descubrimientos que revelarían más verdades que, aunque en primera instancia no parezcan servir para el mejoramiento de la vida cotidiana, no se desperdician pues cualquier descubrimiento que nos acerque a la verdad, a la causa natural de algún fenómeno en la naturaleza, será de utilidad.

No obstante, mientras los individuos no exilien los ídolos de la mente, las personas continuarán trabajando mecánicamente en sus labores diarias sin ver más allá.

La religión y el Estado

En Bensalem la población es mayoritariamente cristiana. Cristiana en tanto ve en Jesucristo a su señor y salvador, pero no parece ser católica, cosa que no extraña dado que para el tiempo de Bacon ya Inglaterra y él mismo eran protestantes anglicanos. Esta simple denominación de cristianos quizás incluya las dos partes que para el siglo XVII se encontraban en pugna en Europa Occidental: cristianos católicos romanos y cristianos protestantes.

Lo que sí queda claro es que hay una cierta o parcial libertad de culto, ya que a los judíos se les permite profesar su fe libremente, siempre y cuando muestren respeto hacia las creencias cristianas (Bacon, 1991). La religión judía parece ser la única permitida aparte claro del cristianismo, el cual no parece estar organizado, por lo menos en el nivel en que lo estaba la Iglesia católica.²

Sea como sea, los representantes de la Iglesia de Besalem (si se me permite utilizar el concepto), aunque tuvieran alguna influencia o poder en el Gobierno, no tenían injerencia alguna en las cuestiones relacionadas con la Casa de Salomón, pues, tal como se expresa en el aforismo LXII de *El Novum Organum*, Bacon (1991) desea evitar:

Una tercera especie de filósofos (...) que introduce en la filosofía la teología y las tradiciones, en nombre de la fe y de la autoridad. De entre éstos, algunos han llevado la locura hasta pedir la ciencia por invocaciones a los espíritus y a los genios (p. 48).

El influjo de las ideas religiosas o teológicas, provengan de una religión organizada o no, no son toleradas en el “faro” de la Nueva Atlántida. La ciencia debe permanecer libre de cualquier influencia externa a sí misma. Tal vez porque la Casa de Salomón era ya de por sí una suerte de sociedad cerrada de científicos a quienes se les veneraba como a altos sacerdotes (Bacon, 1991). Más adelante en el aforismo LXV se puede leer:

La filosofía corrompida por la superstición e invadida por la teología, es el peor de todos los azotes, y el más temible para los sistemas en conjunto o para sus diversas partes (...) Toda precaución para huir de tal peligro es poca; pues

² O tal vez el rey sería la cabeza de la Iglesia, como en Inglaterra.

la peor cosa del mundo, es la apoteosis de los errores, y debe considerarse como el primer azote del espíritu, la autoridad sagrada concedida a vanas ficciones. Algunos modernos han incurrido en ese defecto con tal ligereza, que han intentado fundar la filosofía natural sobre el primer capítulo del Génesis, el *libro de Job*, y otros tratados de la Santa Escritura, interrogando la muerte en medio de la vida. Es tanto más necesario que de la mezcla impura de las cosas divinas y las humanas, salga no sólo una filosofía quimérica, sí que también una religión herética. Es, pues, un precepto muy saludable, contener la intemperancia del espíritu, no dando a la fe sino lo que es materia de fe (pp. 50-51).

La ciencia debe mantenerse libre de cualquier contaminación. La ciencia (o nueva filosofía) es algo tan “puro e inmaculado” como la verdad que busca. Por ello, cualquier contacto con la teología o la religión, lejos de ayudar con el avance hacia la verdad, lo entorpecería, pues si los descubrimientos de la ciencia contradicen las Sagradas Escrituras, en el mejor de los casos, teólogos y religiosos mutilarían la nueva propuesta para hacerla calzar con lo expresado en la Biblia. En el peor de los casos, ocurriría lo que a la teoría heliocéntrica de Copérnico (1473- 1543), la cual simplemente fue negada, pues contradecía las aseveraciones canonizadas de Aristóteles y Tholomeo. La ciencia es una cosa, la política otra y las cuestiones de fe otra, las tres muy diferentes (por lo menos para Bacon), cada una en su campo puede trabajar mejor.

Conclusión

La Nueva Atlántida no se yergue como una utopía solo por los fabulosos objetos con los que cuenta y el orden de la sociedad con la que cuenta la isla. La Nueva Atlántida es una utopía porque ni el Gobierno ni la religión ni el pueblo llano se inmiscuyen en los menesteres de la ciencia. La Casa de Salomón trabaja con recursos del Estado, pero se reserva el derecho de revelar u ocultar sus descubrimientos del propio Gobierno.

Por otra parte, aunque es un reino cristiano, los encargados de administrar la fe se limitan a eso, a los asuntos de la fe y nada más. Los miembros de la Casa de Salomón son prácticamente una sociedad cerrada cuyos miembros son admirados como altos sacerdotes (los que casi no se dejan ver), pero

escogen jóvenes (en la obra en cuestión no se explica cómo o por qué) con determinadas características mentales que les permitan formar parte de la élite intelectual de Bensalem.

En todo caso algo queda absolutamente claro, el conocimiento que se produce en la Casa de los Seis Días no será para todos, solo los frutos de algunos de los descubrimientos serán revelados y dados al común para facilitarle la vida cotidiana. No obstante, por más generosa que parezca esta actitud, no deja de ser de dominio, ni todos los avances, ni el acceso a la verdad ni el método por el que se consigue son para todos. El común debe contentarse con lo que se le quiera ceder. El conocimiento es poder y el conocimiento en la Nueva Atlántida está concentrado en muy pocas manos.

Referencias

- Bacon, F. (1991). *Instauratio Magna, Novum Organum, Nueva Atlántida*. México: Porrúa.
- Bacon, F. (2002). *Novum Organum*. Barcelona: Ediciones Folio.
- Bacon, F. (2012). *De la sabiduría egoísta*. Madrid: Penguin Random House Grupo Editorial España.
- Herrera, B. (2007). Las dos caras de la moneda: modernidad colonial y metropolitana. *Pasos* No 131 (Mayo-jun.- 2007). P 19-24.

NIETZSCHE, EL SOBREHUMANO Y EL TRANSHUMANISMO^{1 2}

NIETZSCHE, THE OVERHUMAN AND TRANSHUMANISM

Stefan Lorenz Sorgner³
John Cabot University/Italy

Recibido: 17/07/2016 - Aprobado: 16/09/2017

Resumen

Bostrom niega a Nietzsche como un ancestro del movimiento transhumanista, en tanto alega que hay solo algunas “similitudes a nivel superficial con la visión de Nietzsche” (Bostrom, 2005^a, p.4). Por el contrario, yo pienso que se pueden hallar similitudes significativas entre lo posthumano y el sobrehumano, a un nivel fundamental. Además, creo que Nietzsche explica la relevancia del sobrehumano al referirse a una dimensión que parece carecer de transhumanismo. Para explicar mi posición, avanzaré de la siguiente manera. Primero, compararé el concepto de posthumano con el de sobrehumano de Nietzsche, concentrándome más en sus similitudes que en sus diferencias. En segundo lugar, contextualizaré el sobrehumano en la visión general de Nietzsche, de modo que pueda señalar cuál dimensión me parece que carece de pensamiento transhumanista.

Palabras clave: posthumano, transhumano, sobrehumano, Nietzsche

Summary

Bostrom rejects Nietzsche as an ancestor of the transhumanist movement, as he claims that there were merely some “surface-level similarities with the Nietzschean vision” (Bostrom 2005a, 4). In contrast to Bostrom, I think that significant similarities between the posthuman and the overhuman can be found on a fundamental level. In addition, it seems to me that Nietzsche explained the relevance of the overhuman by referring to a

1 Este artículo apareció originalmente en *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 20 Issue 1 - March 2009 - págs. 29-42. <http://jetpress.org/v20/sorgner.htm>

2 Traducción de Jonathan Piedra Alegría, quien agradece la gentileza del Dr. Stefan Lorenz Sorgner por permitirle la traducción y publicación de este texto.

3 Director de la red Beyond Humanism Network, Fellow del Institute for Ethics and Emerging Technologies y Research Fellow en el Ewha Institute for the Humanities at Ewha Womans University/Seoul, Korea.

dimension which seems to be lacking in transhumanism. In order to explain my position, I will progress as follows. First, I will compare the concept of the posthuman to that of Nietzsche's overhuman, focusing more on their similarities than their differences. Second, I will contextualise the overhuman in Nietzsche's general vision, so that I can point out which dimension seems to me to be lacking in transhumanist thought.

Key words: posthuman, transhuman, overhuman, Nietzsche.

Inicialmente, cuando me estaba familiarizando con el movimiento transhumanista, pensé que había muchas similitudes fundamentales entre el transhumanismo y la filosofía de Nietzsche, especialmente en lo relacionado con el concepto del posthumano y el *sobrehumano*⁴ (*overhuman*) de Nietzsche. Pues bien, esto es precisamente lo que quiero mostrar en este artículo. Estoy empleando el término *sobrehumano* (*overhuman*) en lugar de *superhombre* (*overman*), ya que en alemán el término *Übermensch* puede aplicarse a ambos sexos. La palabra *sobrehumano* los puede incluir, mientras que *superhombre* no lo hace.

He descubierto que Bostrom, un líder transhumanista, rechaza a Nietzsche como un antecedente del movimiento transhumanista, ya que él afirma que no hay más que algunas «similitudes a nivel superficial con la visión nietzscheana»⁵ (Bostrom, 2005a, p. 4).

En contraste con Bostrom, creo que hay similitudes significativas entre el posthumano y el sobrehumano que pueden ser encontradas en un nivel fundamental. Habermas estaría de acuerdo conmigo en este sentido, puesto que él ya se ha referido a las similitudes de estos dos pensamientos.

4 Traducimos *overhuman* como *sobrehumano*, para ser fieles al sentido que el autor quiere darle a esta palabra. Por el contrario, en el caso de *Übermensch* seguimos manejando la traducción más utilizada de este concepto en español (*superhombre*) por un asunto de conveniencia y costumbre, aunque no necesariamente por un tema de precisión filosófica, ya que la proposición *Über* hace referencia a algo *sobre de* o *encima de* e inclusive *otro lado de*, dependiendo del contexto y la utilización. Nos parece que *Über* en muchas ocasiones no se comprende correctamente desde la palabra *súper* en español, que generalmente se usa como una forma de magnificación de un ente, estado o situación. Esto, igualmente, es lo que provoca en algunas ocasiones apropiaciones muy inadecuadas o interpretaciones poco relacionadas con lo que Nietzsche proponía con el *Übermensch*. El *superhombre* no es un ser humano promedio potenciado. Es, para resumirlo de una manera muy simplificada, aquel ser humano (que según Nietzsche todavía no existe) que tiene como características principales: 1. la afirmación no-dialéctica de la existencia y 2. la creación de valores (de manera que se relaciona con la crítica moral de Nietzsche, así como con la transmutación de los valores) y que, por lo tanto, implica la energía afirmativa de la vida. En el caso del autor del artículo, este cambia *superhombre* por *sobrehumano*, por un asunto de inclusión de género, no de resignificación semántica necesariamente. N. del T.

5 Al igual que el documento que aquí se presenta, las citas bibliográficas que aparecen en el texto han sido traducidas de la versión original de este artículo. N. del T.

Habermas parece considerar, sin embargo, absurdas ambas posturas. Por lo menos, se puede decir que se refiere a los transhumanistas como un grupo de intelectuales locos que afortunadamente no han logrado el apoyo de un grupo más grande de seguidores para sus visiones elitistas (Habermas, 2001).⁶

Me parece, además, que Nietzsche explicó la relevancia del sobrehumano haciendo referencia a una dimensión que parece faltar en el transhumanismo. Con el fin de explicar mi posición, desarrollaré mis ideas de la siguiente manera. En primer lugar, voy a comparar el concepto del posthumano con el sobrehumano de Nietzsche, centrándome más en sus similitudes que en sus diferencias. En segundo lugar, voy a contextualizar el sobrehumano en la visión general de Nietzsche, de modo que pueda señalar cuál es la dimensión de la que, a mi parecer, carece el pensamiento transhumanista.

El posthumano y el sobrehumano de Nietzsche

Primero, me centraré directamente en la comparación entre el posthumano y sobrehumano de Nietzsche. Para esto trataré con algunos de los principios fundamentales, en donde el concepto del posthumano se puede encontrar en la versión de Bostrom del transhumanismo, y los principios correspondientes dentro del pensamiento de Nietzsche. Luego haré una breve comparación entre los puntos de vista dinámicos de la naturaleza y los valores, y sus posiciones relacionadas con la naturaleza humana, la mejora, la educación, la revalorización de los valores y la evolución hacia una especie superior.

La evolución de la naturaleza humana y los valores.

En primer lugar, tanto los transhumanistas como Nietzsche tienen una visión dinámica de la naturaleza y los valores. Bostrom menciona que “los transhumanistas ven la naturaleza humana como un trabajo en proceso” (2005b, p. 1). Pues lo mismo ocurre con Nietzsche, ya que él lleva a cabo una dinámica de la metafísica de la voluntad de poder que se aplica a todos los seres, incluyendo a los seres humanos, lo que implica que todas las cosas

6 El estudioso británico sobre Nietzsche, Ansell-Pearson (1997), simplemente reconoce algunas similitudes entre Nietzsche y el transhumanismo.

están constantemente experimentando el cambio.⁷ No hay nada que esté fijo (*fixed*) eternamente. Según Nietzsche, los seres humanos son organismos constituidos a partir de *quantums*⁸ individuales de poder o de constelaciones de voluntad de poder. Este concepto se puede aclarar haciendo referencia a la monadología⁹ de Leibniz. Un *quantum* de energía es una sola entidad como una mónada. En contraste con la mónada, este puede interactuar con otros *quantums* de energía que pueden crecer, nutrirse ellos mismos (de manera metafórica) y que tienen un punto de vista sobre el mundo. Esta perspectiva habilita al *quantum* para decidir qué hacer a continuación, lo que depende de sus opciones y de su concepción del poder. En cuanto a la noción de poder, esta se emplea de una manera extremadamente amplia y abierta. En cada estado en el que un *quantum* de poder es más fuerte, más capaz que otro y tiene el potencial de dominar al otro, representa un estado de poder.

Según Nietzsche, todas las entidades están constituidas a partir de estas constelaciones de poder. La dinámica del poder también es la base del proceso de la evolución que es responsable de ocasionar a la especie humana, los animales y las plantas. Todos los organismos llegaron a existir porque las condiciones que provocaron a los respectivos organismos eran el mejor medio posible para la realización de la lucha por el poder de los organismos anteriores. Es así como, eventualmente, los seres humanos llegaron a existir.

Sin embargo, la especie “ser humano”, como todas las especies, no es eternamente fija e inmutable. Entró en la existencia, puede desaparecer de ella y puede evolucionar en una especie diferente. Los miembros individuales de una especie solo tienen un cierto potencial limitado que se encuentra restringido por su pertenencia a una especie específica. Cada especie representa a una especie no solo porque se trata de una comunidad cuyos miembros tienen el potencial de reproducirse entre sí, sino también porque sus miembros tienen ciertos límites.

Un ser humano como “ser humano” solo tiene un potencial limitado, al igual que sus capacidades, ya que él pertenece a la especie humana y cualquier especie se define por sus límites. Ninguna especie puede ir más allá de sus

7 En los siguientes párrafos voy a resumir mi lectura de la metafísica de la voluntad de poder de Nietzsche (Sorgner, 2007).

8 En física, el cuanto (o cuanto) se refiere al valor mínimo que puede tomar una cierta magnitud en un sistema. N. del T.

9 Cf. Sorgner, 2007, p. 50.

límites. Nietzsche sostiene que si un ser humano ha adquirido capacidades especiales entonces este no puede transmitir las a sus descendientes. Sin embargo, un cierto tipo de lamarckismo puede ser encontrado en Nietzsche, ya que hace énfasis en que ciertas tendencias se pueden heredar. Si a un hombre le gusta comer bien y disfrutar de la compañía de las mujeres, entonces es aconsejable que su hijo no tenga una vida casta y ascética (Nietzsche, 1967). Si se presenta un cierto estado individual y social que Nietzsche no describe detalladamente, la evolución podría tener lugar y las especies podrían evolucionar –lgo así es mantenido por los transhumanistas–.

Bostrom señala: “Es de común entender que sería ingenuo pensar que la condición humana y la naturaleza humana seguirán siendo más o menos las mismas por mucho más tiempo” (2001. <http://www.nickbostrom.com/tra/values.html>).

Nietzsche podría no ser tan optimista como Bostrom, en vista de que él no argumenta que tendrá lugar pronto el progreso evolutivo en el que los seres humanos están involucrados. Sin embargo, acuerda, igual que los transhumanistas, en que eventualmente pasará, si es que la especie humana no deja de existir.

Las dinámicas ontológicas que se pueden encontrar tanto en el transhumanismo como en la filosofía de Nietzsche, también, se pueden aplicar al nivel de los valores. Aquí, Bostrom afirma que:

El transhumanismo es una filosofía dinámica, destinada a evolucionar a medida que se disponga de nueva información o que emerjan nuevos desafíos. Un valor transhumanista es, por lo tanto, cultivar una actitud de cuestionamiento, así como la voluntad de revisar las creencias y las suposiciones propias (2001. <http://www.nickbostrom.com/tra/values.html>).

Nietzsche estaría de acuerdo en que los valores han sufrido muchos cambios. Su interpretación de la evolución de los valores aparece en el relato de la *Genealogía de la moral* (1967, pp. 257-289). Los valores están sujetos a cambios en varios niveles: en un nivel social y cultural, así como en uno personal. El concepto de poder de Nietzsche está estrechamente relacionado con el concepto de valor, ya que este puede modificarse teniendo en cuenta las nuevas experiencias y los puntos de vista. El contenido del

concepto de poder es perspectivo (Sorgner, 2007). No hay valores absolutos e invariables, ya que no hay un reino platónico de las ideas en el que algo podría permanecer fijo.

La ciencia, la mejora, y la educación.

Nietzsche y los transhumanistas tienen una visión del mundo que se aparta significativamente de la que tiene el cristianismo tradicional o de aquellas visiones que hayan heredado muchos valores cristianos. Como todavía hoy en día se pueden encontrar gran cantidad de elementos del pensamiento cristiano en el sistema de valores de muchas personas, tanto Nietzsche como los transhumanistas están a favor de lograr una revalorización de los valores.

Bostrom enfatiza: “Los transhumanistas insisten en que nuestros preceptos morales, así como las intuiciones recibidas no son en general suficientes para guiar la política” (Bostrom, 2001. <http://www.nickbostrom.com/tra/values.html>). En consecuencia, sugiere valores que tengan en cuenta una visión dinámica del mundo:

Así que, podemos incluir en esta nuestra lista de valores transhumanistas, la promoción de la comprensión de dónde estamos y hacia dónde nos dirigimos. Este valor encierra otros: el pensamiento crítico, la receptividad, la investigación científica y la discusión abierta como importantes ayudas para aumentar la preparación intelectual de la sociedad (Bostrom, 2001. <http://www.nickbostrom.com/tra/values.html>).

Nuevamente Nietzsche estaría de acuerdo. Su respeto por el pensamiento crítico era inmenso –de hecho, es considerado ampliamente como uno de los críticos más duros de la moral y la religión–. Por otra parte, también valoraba enormemente la investigación científica (Sorgner, 2007), a pesar de que su respeto por la ciencia a menudo se ha subestimado. En varios pasajes señala que el futuro será gobernado por un espíritu científico, lo que le hace pensar que mucha gente futura verá a su filosofía como algo plausible, ya que su forma de pensar supone un atractivo para las personas con mentalidad científica.

La buena concepción que Nietzsche tenía de las ciencias ha sido reconocida por la mayoría de los estudiosos de Nietzsche.¹⁰ Por ejemplo, su teoría del eterno retorno se basa en premisas que han sido sostenidas por muchos científicos. Su antropología de la voluntad de poder tiene muchas similitudes con las científicas. A pesar de que es crítico de Darwin, también tiene una teoría de la evolución. Nietzsche a menudo es más crítico con los pensadores que están más cerca de su propia comprensión de las cosas. En el caso de Darwin, la crítica de Nietzsche está arraigada principalmente en su concepción de que los seres humanos se esfuerzan únicamente por el poder. Por lo tanto, su concepción implica que una lucha por la existencia o una voluntad de vida es un impulso humano fundamental de aquellos que sienten la necesidad de distinguirse (Sorgner, 2007). Los seres humanos se esfuerzan por el poder. La lucha por la existencia representa solo un tipo marginal de la expresión fundamental de la voluntad de poder.

Si tienes voluntad de poder, entonces es de tu interés mejorarte a ti mismo. La mejora es precisamente el objetivo de los transhumanistas. El transhumanismo está a favor de las tecnologías y de otros medios que podrían utilizarse para la “mejora humana de aspectos intelectuales, físicos y capacidades emocionales” (Bostrom, 2001. <http://www.nickbostrom.com/tra/values.html>) para que los posthumanos puedan llegar a existir. En consecuencia, Bostrom recalca que los transhumanistas valoran un tipo de liberalismo que implica que las personas tienen el derecho a elegir “a vivir mucho más tiempo y con mejor salud, para mejorar la memoria y otras facultades intelectuales, para perfeccionar sus experiencias emocionales, así como la sensación subjetiva de bienestar, y en general, para lograr un mayor grado de control sobre sus propias vidas” (Bostrom, 2005b, p. 1). Bostrom evidentemente ha detallado esto más en relación con lo que todas estas demandas implican, así como con lo que no implican. Sin embargo, lo importante es que, en contraste con Habermas, valora la opción de que los padres puedan elegir la composición genética de sus hijos.

Habermas distingue entre los niños que simplemente se convirtieron en lo que son y los que se hicieron de una manera específica, y afirma lo siguiente:

¹⁰ Cf. Babich, 1994; Bix, 2006, vol. 4, pp. 1741-1745; Moore/Brobjer, 2004

En primer lugar, el acto de imposición de los padres al elegir una composición genética, se supone que es inmoral, ya que se presume que los niños se sentirán forzados en cierta dirección, si su composición genética fue elegida por sus padres, más que si se convirtieron en lo que son por casualidad (2001, pp. 53-55).

En segundo lugar, se supone que hay una diferencia entre decidir la educación de los propios hijos y decidir acerca de su composición genética (Habermas, 2001). Los niños supuestamente son capaces de hacer algo en contra de la manera en que están siendo educados, además de que la educación promueve cualidades que luego pueden ser cambiadas (Habermas, 2001). Sin embargo, una composición genética no se puede cambiar, una vez que se tiene. Por lo tanto, según Habermas, la elección de una cierta composición genética para los niños propios y su educación son, moralmente hablando, dos tipos diferentes de hechos relativos a su evaluación moral.

Bostrom señala lo siguiente: “Los transhumanistas también sostienen que no hay ningún mérito ético especial en jugar a la ruleta genética. Dejar que la suerte determine la identidad genética de nuestros hijos nos ahorra directamente de una confrontación directa con algunas decisiones difíciles” (2001.<http://www.nickbostrom.com/tra/values.html>). Siendo esto así, simplemente rechaza el primer punto de Habermas. Parece estar implícito en su posición que la mayoría de los padres aman a sus hijos, de lo que se deduciría que la mayoría de los padres desean el bien de sus hijos. Ese “bien” puede ser algo que los padres consideran como bueno o algo que consideran bueno en función del interés de los niños. Sin embargo, no importa el concepto de bien que los padres prefieran, por lo general es mejor que los padres decidan el potencial genético del niño a que sea el resultado de una ruleta genética o un producto de la suerte. Es así como Bostrom argumenta que la segunda crítica de Habermas tampoco se sostiene. Si el diseño genético que los padres deciden es mejor en la mayoría de los casos que el que se recibe por casualidad, entonces, de forma evidente, moralmente no importa que no se pueda alterar después, al menos no tan fácilmente como las cualidades que se desarrollaron como resultado de la educación. Incluso se podría estar tentado a decir que, en la mayoría de los casos, es incluso mejor que estas cualidades no se puedan alterar, ya que son buenas para el niño. En este

caso, también hay que señalar que no es nada claro que el segundo punto de Habermas sea correcto. Podría darse el caso de que muchas cualidades que se desarrollan sobre la base de la educación queden tan profundamente incrustadas en la propia personalidad que tampoco puedan ser alteradas de manera significativa.

Los críticos de la ingeniería genética también tienden a subrayar los peligros relacionados con los nuevos métodos tecnológicos: que algunas cosas ciertamente van a ir mal al principio y que no se debe jugar con los seres humanos, ni tratarlos solamente como un medio. Con respecto a tales preocupaciones, Bostrom responde:

El transhumanismo tiende hacia el pragmatismo (...) adoptar un enfoque constructivo, de resolución de problemas a los retos, favoreciendo los métodos que la experiencia nos dice que dan buenos resultados y tomar la iniciativa para “hacer algo al respecto” en lugar de solo quedarse quejándose (2001. <http://www.nickbostrom.com/tra/values.html>).

Él es directo, como todos los científicos y técnicos que tienen como objetivo nuevas metas y que, precisamente por nuevas, entran en aguas potencialmente peligrosas. Lo mismo se aplica a los investigadores en el campo de la ingeniería genética. América no habría sido descubierta ni tampoco se hubiera desarrollado la vacunación contra la viruela, si no hubiera existido gente lo suficientemente valiente para hacer lo que era esencial para el cumplimiento de esas tareas.

El valor es una virtud importante dentro de la moral de Nietzsche. También enfatiza la importancia de la ciencia para los próximos siglos y no rechaza su desarrollo. Teniendo en cuenta estas dos premisas, no se puede excluir la posibilidad de que Nietzsche habría estado a favor de la ingeniería genética, a pesar de que destaca la importancia de la educación para que se produzca el paso evolutivo hacia el sobrehumano. Si la ingeniería genética o la eugenesia liberal pueden ser realmente vistas como un tipo especial de educación (que es lo que los transhumanistas parecen sostener), entonces es posible que esta posición también se pueda mantener en Nietzsche, puesto que la educación juega un papel importante en su ética. Nietzsche hizo una

afirmación de la ciencia, estaba a favor de la mejora y del advenimiento del sobrehumano.

La perspectiva de los valores y el genio del Renacimiento.

Los transhumanistas no tienen la intención de imponer sus valores sobre otras personas. Los “transhumanistas ponemos énfasis en la libertad individual y en la elección individual en el área de las tecnologías de mejora” (Bostrom, 2005b, p.11). Una de las razones para sostener esta posición es que Bostrom considera que es “un hecho que los seres humanos difieren ampliamente acerca de lo que consiste la propia perfección” (2001. <http://www.nickbostrom.com/tra/values.html>). Y: “La segunda razón para este elemento del individualismo es el pobre historial en la toma colectiva de decisiones en el campo de las mejoras humanas. El movimiento eugenésico, por ejemplo, está desacreditado” (2001. <http://www.nickbostrom.com/tra/values.html>). Bostrom utiliza aquí la palabra “eugenesia” pero se refiere solamente a un estado de eugenesia regulado, lo cual no considero que sea una forma útil de emplear esta noción (Sorgner, 2006). Él presenta una posición que podría ser llamada como una perspectiva de los valores. Este punto también es defendido por Nietzsche.

Cada constelación de poder y, por lo tanto, cada ser humano, según Nietzsche, tiene una perspectiva diferente sobre el mundo, y como cada concepción individual de poder depende de lo que uno es y de la historia que ha tenido, cada ser humano tiene un concepto único de poder y, en consecuencia, una concepción única “sobre lo que consiste su propia perfección”. El mismo Nietzsche tiene un concepto claro de poder y lo que él considera como el más alto sentimiento de poder que está conectado directamente con el ideal clásico (Sorgner, 2007). Los transhumanistas parecen confirmar un ideal similar, según Bostrom:

El transhumanismo importa del humanismo secular el ideal de la personalidad plenamente desarrollada y bien redondeada. No todos podemos ser genios renacentistas, pero podemos tratar de refinarnos constantemente a nosotros mismos y ampliar nuestros horizontes intelectuales (2001. <http://www.nickbostrom.com/tra/values.html>).

No solo el aspecto de la “personalidad totalmente desarrollada y bien redondeada” se puede encontrar en Nietzsche, sino también el esfuerzo “para refinarnos constantemente a nosotros mismos y ampliar nuestros horizontes intelectuales”. En Nietzsche (1967), este aspecto se denomina *superación* (*overcoming*). Los seres humanos superiores¹¹ desean superarse permanentemente a sí mismos, para volverse más fuertes en los diversos aspectos que pueden ser desarrollados en un ser humano, para que finalmente el sobrehumano pueda existir. En el pensamiento transhumanista, el sobrehumano de Nietzsche se nombra como *posthumano*.

El posthumano, el transhumano y el sobrehumano de Nietzsche.

¿Quién es un posthumano? ¿Qué cualidades tiene? Creo que las únicas cualidades a las que todos los transhumanistas pueden suscribirse son las siguientes: “carecemos de la capacidad para formar una comprensión intuitiva realista de lo que sería ser un post-humano” (Bostrom, 2001. <http://www.nickbostrom.com/tra/values.html>). Sin embargo, varios transhumanistas han tratado de describir un posthumano con más detalle. Según Bostrom, F. M. Esfandiary (1989) sostuvo el siguiente concepto: “Un transhumano es un –humano en transición– alguien que, en virtud de su uso de la tecnología, los valores culturales y su estilo de vida constituye un eslabón evolutivo para la próxima era de la posthumanidad” (citado por Bostrom, 2005a, p. 12). En ese caso, un transhumano todavía pertenecería a la especie de los seres humanos, aunque en algunos aspectos ya habría desarrollado cualidades que extenderían el concepto de ser humano, al mismo tiempo que tendría el potencial de establecerse como la base para el paso evolutivo para una nueva especie. La nueva especie que representaría una nueva etapa de la evolución se conoce como los posthumanos. Por lo tanto, los transhumanos y los seres humanos tienen la capacidad de reproducirse entre sí, pero los

11 En las traducciones en castellano de las obras de Nietzsche usualmente se les nombra como los *hombres superiores*. En la mayoría de los casos, se refiere a ellos como artistas o creadores. Otras veces como espíritus nobles, a partir de un cierto ideal de aristocratismo social. No se refiere a algún tipo de “superioridad” racial, anatómica, biológica, ni ideológica en un sentido marxista. En algunos otros casos, Nietzsche también se refiere a ellos como los discípulos de Dionisios. En cuanto a esta última acepción, a pesar de conservar esencialmente la idea de lo que es un ser humano superior, no posee exactamente el mismo sentido, ya que parece que Nietzsche utiliza esta forma cuando intenta mencionar (en un sentido amplio) contextos más o menos políticos. Aun cuando no se refiera a líderes políticos, propiamente. N. del T.

posthumanos no podrían hacerlo. De la misma manera que no podemos reproducirnos con los grandes simios, al menos no de una manera sexual. Incluso los posthumanos podrían depender de los medios tecnológicos para la reproducción.

El concepto del posthumano de Bostrom parece ser un poco diferente al de Esfandiary: “Por una capacidad post-humana, me refiero a una capacidad central en general muy superior a la máxima alcanzable por cualquier ser humano actual, sin recurrir a nuevos medios tecnológicos” (Bostrom, 2006, p. 1). Se hace evidente que las capacidades posthumanas no pueden ser idénticas a las cualidades que los actuales seres humanos tienen. Sin embargo, Bostrom¹² sigue pensando que podemos desarrollarnos en estos seres. Por lo tanto, no se refiere a nosotros como la especie de los seres humanos que pueden evolucionar hasta convertirse en una nueva especie con capacidades que son mucho más complejas que las nuestras, pero él piensa que cualquier ser humano, por medio de la tecnología u otros métodos, podría ser capaz de convertirse en un posthumano. Incluso afirma: “Esto podría hacer posible que se conserve la identidad personal durante la transformación en posthumano” (Bostrom, 2006, p. 15). Por eso, parece tener en cuenta que tanto los actuales seres humanos, como los posthumanos, pertenecen a la especie de los seres humanos, lo que quiere decir que tienen el potencial de reproducirse con otros medios distintos a la reproducción sexual. Los posthumanos no son una especie separada, sino un determinado grupo de seres humanos con capacidades que aún no pueden ser imaginadas por nosotros, pero que pueden implicar una mejora en todos los aspectos humanos, incluyendo una mejora fisiológica, emocional o intelectual. Bostrom sugiere que sería más probable para nosotros adquirir estas capacidades por medios tecnológicos.¹³

Permítanme aclarar algunas opciones de la mejora en general según Bostrom. Para esto voy a emplear el concepto de eugenesia de una forma que no lo hace Bostrom, pero que considero apropiada.¹⁴ Hemos tenido ejemplos de la eugenesia regulada por el Estado y la eugenesia liberal. La eugenesia regulada por el Estado es el tipo de eugenesia presente en el Tercer

12 “Supongamos que usted fuera a convertirse en un ser que tiene una esperanza de vida saludable (healthspan) posthumana y capacidades cognitivas y emocionales posthumanas” (Bostrom, 2006, p. 5).

13 “Podemos observar, sin embargo, que es poco probable que, en la práctica, que alguien pueda convertirse en post-humano por medio distinto a la tecnología avanzada” (Bostrom, 2006, p. 22).

14 Cf. Sorgner, 2007, pp. 53-58.

Reich, la cual es moralmente despreciable y que en la actualidad la mayoría de los especialistas en ética occidentales que son serios, si no es que todos, la consideran como algo que debe ser evitado. La eugenesia liberal, por el contrario, se está discutiendo hoy en día como una posibilidad moralmente legítima, y académicos como Nicholas Agar (1998) están a favor de algunos actos asociados a la eugenesia liberal. Los transhumanistas, como se ha mencionado antes, también consideran a la eugenesia liberal como una manera moralmente legítima para la mejora de los seres humanos. Ahora bien, tanto la eugenesia regulada por el Estado como la eugenesia liberal son, no obstante, tipos heterónomos de eugenesia, lo que quiere decir que las personas deciden acerca de la mejora de otras personas. En el caso de la eugenesia regulada por el Estado, este es el que decide, mientras que en el caso de la eugenesia liberal son los padres quienes tienen el derecho a decidir sobre lo que se debe hacer con la descendencia. Los transhumanistas parecen identificar un tipo adicional de la eugenesia, la cual sugiero que sea llamada eugenesia autónoma. En esta las personas pueden decidir por sí mismas si desean ser transformadas en posthumanos por medios tecnológicos. Según como se presenta el tema en los artículos de Bostrom, esta parece ser la forma dominante en que se espera que los posthumanos, “un tipo extremadamente valioso” (Bostrom 2006, p. 24), lleguen a existir.¹⁵

Teniendo en cuenta el análisis anterior sobre las dos concepciones de posthumano, afirmo que los conceptos de seres humanos superiores y el sobrehumano de Nietzsche son muy similares a los conceptos del transhumano y el posthumano de Esfandiary, pero no así a los conceptos de Bostrom. Según Nietzsche, los miembros individuales de la especie de los seres humanos tienen la capacidad limitada de desarrollar solo ciertas cualidades. Se supone que es característico de todas las especies que sus respectivos miembros solo puedan desarrollarse dentro de los límites fijados. Si se dan ciertas condiciones, que Nietzsche no especifica, la evolución podría darse. Según Nietzsche, la evolución no es un desarrollo gradual de una especie a otra,

15 “De ello se deduce trivialmente de la definición de –post-humano– que figura en este documento que no somos posthumanos en el momento que estamos escribiendo. No se sigue, al menos no de una manera obvia, que un post-humano no podría seguir siendo también un ser humano. Aunque que esto sea así o no, depende del significado que le asignamos a la palabra –humano–. Bien se podría tener una visión amplia de lo que significa ser humano, en cuyo caso –posthumano– ha de entenderse como denotando un cierto modo posible de ser humano -. Si estoy en lo cierto, un tipo muy valioso” (Bostrom, 2006, p. 24).

sino que se da por pasos. Si las condiciones dentro de una especie son tales que un paso evolutivo puede darse, varias parejas al mismo tiempo podrían dar a luz a miembros de una nueva especie. Las parejas que darían a luz a los sobrehumanos deberían tener cualidades a las que Nietzsche se refiere como las que poseen los seres humanos superiores. Una de las condiciones necesarias para que se dé un paso evolutivo es que existan muchos seres humanos superiores. Normalmente, un ser humano superior no puede simplemente transferir sus capacidades excepcionales a sus descendientes. Sin embargo, si hay muchos seres humanos superiores y se presentan, además, algunas otras condiciones, un paso evolutivo podría ocurrir (Nietzsche, 1967).

Los seres humanos superiores todavía pertenecen a la especie humana, pero tienen algunas capacidades especiales que un sobrehumano también podría tener. No obstante, los seres humanos superiores no pueden transmitir sus capacidades especiales a sus descendientes por medio de la reproducción sexual. Es por casualidad que los seres humanos superiores tienen el potencial que tienen y, además, tienen que poner un esfuerzo significativo para el desarrollo de sus diversas capacidades. Según Nietzsche (1967), Goethe representa el mejor ejemplo de un ser humano superior. Los seres humanos superiores que Nietzsche menciona se basan en un carácter especial que tienen por casualidad. Su naturaleza les permite desarrollarse como seres humanos superiores, si trabajan duro para mejorarse a sí mismos. Por eso, hace hincapié especial en el desarrollo de las capacidades intelectuales, sobre todo en la habilidad de interpretar. Nietzsche no se refiere a los medios tecnológicos de mejora –en este sentido Bostrom acierta–, sin embargo, tampoco excluye la posibilidad adicional de la mejora tecnológica.

El sobrehumano tiene un potencial significativamente diferente al de los seres humanos superiores. Hasta el momento no ha existido ningún sobrehumano, pero las capacidades normales de un sobrehumano están más allá de las capacidades incluso de un ser humano superior. Al igual que todas las especies, la especie del sobrehumano tiene límites, pero sus limitaciones son diferentes a las de la especie humana. El sobrehumano tiene lugar a través de un paso evolutivo que se origina en el grupo de los seres humanos superiores. Como dije, Nietzsche no excluye la posibilidad de que los medios tecnológicos lleven a cabo esta etapa evolutiva. Sus comentarios relativos a las condiciones para el paso evolutivo hacia el sobrehumano son

bastante vagos en general, pero en este aspecto su actitud es similar a la de los transhumanistas. Sin embargo, él cree que el espíritu científico gobernará los próximos milenios y que este espíritu traerá consigo el final de la dominación de los conceptos dualistas de Dios y la metafísica, por lo que esto hará ampliamente plausible su pensamiento.

Teniendo en cuenta esta breve caracterización de los seres humanos superiores, así como la del sobrehumano, estoy obligado a concluir que los seres humanos superiores son similares al concepto del transhumano de Esfandiary y que el sobrehumano de Nietzsche abraza muchas similitudes con el posthumano también de Esfandiary. Ahora, ¿qué podemos decir sobre el concepto de Bostrom del posthumano si lo comparamos con los conceptos de Nietzsche?

Bostrom sostiene: “Uno bien podría tener una visión amplia de lo que significa ser humano, en cuyo caso –posthumano– debe de entenderse como denotando un cierto tipo posible de modo de ser humano” (2006, p. 24). De acuerdo con esto, también sostiene que los posthumanos tienen capacidades que no se pueden encontrar en los seres humanos vivos. Como Nietzsche defiende que la especie de los seres humanos tiene límites estrictos, es bastante improbable que el concepto de un tipo de ser humano con capacidades que aún no han existido sea coherente con su filosofía. En consecuencia, se puede concluir que Nietzsche y los transhumanistas comparten muchos aspectos de manera general en sus antropologías y sus valores, aunque el concepto de sobrehumano de Nietzsche no corresponde con el concepto del posthumano de todos los transhumanistas. Sin embargo, hay transhumanistas cuyo concepto del posthumano tiene muchas similitudes significativas con el de sobrehumano de Nietzsche.

El sobrehumano y la esperanza de Nietzsche para el futuro

Los transhumanistas, al menos en los artículos que he consultado, no han explicado por qué tienen los valores que tienen, ni por qué debería sobrevenir el posthumano. Nietzsche, por su parte, sí explica la relevancia del sobrehumano para su filosofía. El sobrehumano puede, incluso, ser el fundamento último de su visión de mundo.

Nietzsche ve a los filósofos como creadores de valores, esto se fundamenta, en última instancia, en sus prejuicios personales.¹⁶ Él se refiere a sus propios prejuicios como aquellos que corresponden con el espíritu que gobernará los próximos siglos. Espíritu aquí no se refiere a un *nous* inmaterial en el sentido platónico o a alguna sustancia espiritual. Espíritu, en los escritos de Nietzsche, quiere decir una capacidad corporal de interpretación que se da por el lenguaje y que se basa en la fuerza fisiológica. Distingue, además, entre un espíritu religioso y un espíritu científico. Los seres humanos reactivos y débiles que no pueden cumplir con sus deseos en el aquí y ahora, incorporan el espíritu religioso, lo que les crea un anhelo para quienes desean una buena vida en el más allá. Este espíritu fue dominante entre los seres humanos por un período muy largo. Sin embargo, con el tiempo, los seres humanos se hicieron más fuertes, lo que consecuentemente hizo que se desarrollara cada vez más un espíritu científico. La importancia del espíritu científico se ha incrementado significativamente, sobre todo desde el Renacimiento. Nietzsche espera que este espíritu se vuelva aún más dominante en el futuro. Como supone que su visión del mundo es atrayente para el espíritu científico, presume que cada vez será más atractiva para la gente del futuro.

Según Nietzsche, Platón puede ser visto como un representante de una filosofía basada en el espíritu religioso, mientras que él se puede ver como un representante de una filosofía basada en el científico. El cristianismo, que fue dominante en los países occidentales desde hace mucho tiempo, se debe considerar como el platonismo para el pueblo. Es una necesidad de Nietzsche, así como su intención, voltear este platonismo. De hecho, se refiere a su propia filosofía como un platonismo invertido. De la misma manera, como el pensamiento cristiano ha dominado muchos siglos, su modo de pensar científico se conjetura para gobernar los próximos siglos. En consecuencia, las versiones invertidas de los principales elementos del pensamiento platónico-cristiano se encuentran en el pensamiento de Nietzsche.

Un aspecto central del cristianismo, según Nietzsche, es una vida personal en el más allá. Es lo que hace que el pensamiento cristiano sea atractivo para muchas personas, al mismo tiempo que les da un sentido a sus vidas. Si mi representación del pensamiento de Nietzsche es correcta,

16 Los siguientes párrafos son un resumen de mi lectura de Nietzsche que se explica en detalle en mi monografía *Metaphysics without Truth* (2007).

entonces una versión invertida de esta vida futura personal en el más allá también tiene que ser parte del pensamiento de Nietzsche o al menos debe haber un concepto que le brinde un sentido a la vida de los seres humanos. Es aquí donde entra el sobrehumano, junto con otro concepto: el eterno retorno –la teoría de la salvación de este mundo de Nietzsche– que no voy a tratar en este texto, a pesar de que todos estos conceptos están estrechamente relacionados entre sí.

El sobrehumano simboliza el sentido de la tierra. El sobrehumano, supuestamente, representa la concepción que da un significado (*meaning-giving*) existencial dentro de la visión del mundo de Nietzsche, para reemplazar la visión del mundo, básicamente cristiana. Este se presenta dentro del interés de los seres humanos superiores para superarse constantemente. El tipo final de superación se puede ver en la superación de la especie humana y quien haya tenido mucho interés en superarse permanentemente puede considerarse a sí mismo como un antepasado del sobrehumano. Es de esta manera como se supone que el sobrehumano da sentido a los seres humanos. No es un sentido trascendente, sino uno terrenal, inmanente, que es más apropiado para las personas de mentalidad científica que han abandonado su creencia en un mundo del más allá. Como subraya C. G. Jung: “El hombre no puede soportar una vida sin sentido” (Stevens, 1994, p. 126). Nietzsche y Platón estarían de acuerdo. Sospecho que el concepto transhumanista del posthumano no se puede apreciar plenamente, si no se tiene en cuenta este aspecto que da un sentido existencial o si se quiere excluir todas las referencias a conceptos cuasi religiosos. Bostrom (2006) en un contexto diferente invoca lo siguiente:

Muchas personas que tienen creencias religiosas ya están acostumbrados a la perspectiva de una transformación muy radical en una especie de ser posthumano, que se espera que tenga lugar después de la terminación de su encarnación física actual. La mayoría de los que sostienen este punto de vista también sostienen que la transformación podría ser muy buena para la persona que se transforma (pp. 16-17).

Sospecho que el valor del advenimiento del posthumano no se puede justificar en última instancia, excepto cuando un individuo cree que esta

concepción hace su vida significativa: “Deseo ser el ancestro de un posthumano”. Dudo de que Bostrom esté de acuerdo con esta sospecha, ya que se podría temer una mezcla de categorías científicas y religiosas. Yo, por el contrario, creo que el concepto del posthumano se puede hacer más fuerte, si se acepta que también tiene una función que implica brindar un sentido existencial que, a diferencia de la vida del más allá cristiano, se basa en esperanzas científicas, en la importancia del mundo de los sentidos y de objetivos inmanentes. Nietzsche confirmó que el concepto de sobrehumano es el sentido de la Tierra. Creo que la importancia del posthumano solo puede apreciarse plenamente si uno reconoce que su fundamento último es que brinda un sentido a la gente de mentalidad científica. No creo que haya nada malo o abominable en eso.

Referencias

- Agar, N. (1998). Liberal eugenics. *Public Affairs Quarterly*, 12(2), 137-155.
- Ansell-Pearson, K. (1997). *Viroid life: Perspectives on Nietzsche and the transhuman condition*. London: Routledge.
- Babich, B. E. (1994). *Nietzsche's philosophy of science*. Albany: State University of New York Press.
- Birx, H. J. (2006). Nietzsche. In H. J. Birx (ed.), *Encyclopedia of anthropology*. 5 vol., Thousand Oaks, California: SAGE Publications., 1741-1745
- Bostrom, N. (2001). Transhumanist values. Recuperado de <http://www.nickbostrom.com/tr a/values.html>
- Bostrom, N. (2005a). A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), 1-30.
- Bostrom, N. (2005b). Transhumanist values. *Review of Contemporary Philosophy*, 4, 3-14. https://doi.org/10.5840/jpr_2005_26
- Bostrom, N. (2006). Why I want to be a Posthuman when I grow up. *Medical enhancement and posthumanity*, 1, 107-137.
- Habermas, J. (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nietzsche, F. (1967). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München. New York: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Sorgner, S. L. (2007). *Metaphysics without truth. On the importance of consistency within Nietzsche's philosophy. Revised edition*. Milwaukee, WI: University of Marquette Press.
- Sorgner, S. L. (2006). Facetten der Eugenik. In S.L. Sorgner, H. J. Birx and N. Knoepffler (eds.), *Eugenik und die Zukunft*. Feiburg i. B.: Alber Verlag, (P. 201-209).
- Stevens, A. 1994. *Jung*. Oxford: Oxford University Press.

**REVISTA PRAXIS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COSTA RICA**

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

1. Los artículos deben enviarse a la dirección electrónica *praxis@una.cr* o entregarse de manera impresa a la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, Apdo.: 86-3000, Heredia, Costa Rica. En el segundo caso también debe aportarse una versión electrónica del trabajo (a través de CD, memoria USB, etc.). La Revista acusará recibo de la entrega del texto.
2. Los artículos deben ser originales. No deben haberse publicado en otras revistas ni encontrarse en proceso de publicación.
3. Se recibirán artículos escritos en español, inglés, francés, portugués y otros idiomas. Sin embargo, la revisión filológica de trabajos escritos en un idioma distinto del español correrá por cuenta del autor/a del texto, quien deberá garantizarla en el momento de enviar el artículo.
4. La fuente de la letra será Times New Roman 12, con un interlineado de doble espacio.
5. La extensión máxima del artículo será de 25 páginas tamaño carta (DIN-4A). La extensión máxima para las reseñas será de 5 páginas.
6. Al inicio del artículo debe aparecer el título del mismo, seguido de un resumen en inglés (Abstract) y otro en español de un máximo de cinco líneas cada uno. A dicho resumen deben agregarse tres descriptores (palabras clave) en inglés y español.
7. El uso de citas y notas y la presentación de referencias, gráficos y cuadros debe realizarse de acuerdo con el manual de publicaciones APA.

8. Las notas deben aparecer al pie de la página y no al final del documento.
9. La bibliografía utilizada se presentará al final del artículo. Se consignarán las obras por orden alfabético de acuerdo al sistema autor-año, siguiendo los siguientes ejemplos:

Habermas, J. (1973). *La Lógica de las Ciencias Sociales* (Trad. Manuel Jiménez Redondo). Madrid: Tecnos.

Churchland, P. (2011). *Braintrust. What neuroscience tell us about morality*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Kosfeld, M. et al (2005). Oxytocin increases trust in humans. *Nature*, 435 (7042), 673-676.
10. Debe presentarse de manera anexa (es decir, no incorporada al cuerpo del artículo) la siguiente información:
 - a) Nombre del autor
 - b) Título académico
 - c) Filiación académica
 - d) Áreas de interés de investigación (y docencia).
 - e) Publicaciones recientes
 - f) Dirección electrónica

PROCEDIMIENTO PARA LA PUBLICACIÓN DE LOS ARTÍCULOS EN LA REVISTA PRAXIS

1. Únicamente se recibirán los artículos que cumplan con la normativa vigente. El autor/a recibirá un acuse de recibo del artículo por parte de la Revista.
2. El Comité Editorial designará un/a evaluador/a del artículo, externo al Comité, quien hará la revisión sin conocimiento de la identidad del autor/a del texto.
3. En un plazo no mayor a los 4 meses a partir de la fecha de recepción del artículo, el autor/a recibirá una notificación electrónica por parte de la Coordinación de la Revista con la resolución/dictamen del evaluador. La notificación debe ser oficial, y por lo tanto debe ser firmada por un funcionario que labore para la Revista.
4. En caso de existir observaciones de contenido y filológicas, éstas deben ser incorporadas al artículo en un plazo no mayor a 30 días. Si en este plazo el

autor/a no comunica a la Coordinación de la Revista su aceptación de las correcciones estilísticas y ortográficas realizadas, éstas serán incorporadas de hecho al artículo para su publicación. Sin embargo, las correcciones de formato (citas y referencias) y de contenido, deben ser subsanadas de manera expresa por el autor/a.

5. El Comité Editorial de la Revista aprobará la publicación de los artículos con fundamento en el dictamen del evaluador/a respectivo, así como en la integración final de cada uno de los números de la Revista. Los dictámenes del Comité Editorial de la Revista Praxis sobre la publicación son inapelables.
6. A pedido del autor, la Coordinación de la Revista podrá extender una constancia que certifique que el artículo ha sido aprobado para su publicación en Praxis, únicamente cuando el número completo de la Revista en la que se publicará el artículo haya sido tramitado ante la Editorial de la Universidad Nacional.

NORMATIVA DE PRIVACIDAD

1. La información personal enviada a esta Revista por los proponentes de artículos para publicación (nombres, correos, etc.) se utilizará exclusivamente para los fines declarados por la Revista y no estará disponible para ningún otro propósito, persona o institución.

DERECHOS DE AUTOR

1. La Revista Praxis conservará los derechos patrimoniales (copyright) de los artículos publicados en el número correspondiente y permite la utilización de los mismos bajo la licencia indicada en el punto 2.
2. Los artículos publicados en la versión impresa y electrónica de la Revista, se harán mediante la licencia de uso <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/>.



Impreso por el Programa de Publicaciones e Impresiones
de la Universidad Nacional, en el 2017.

La edición consta de 150 ejemplares
en papel bond 20 y cartulina barnizable.

E-55-17—P.UNA