



Asociación Olimpíada
Argentina de Filosofía



JUBA EDUCACIÓN MEDIA

Vigésimo Novena Olimpiada Argentina de Filosofía “Éticidad y reconocimiento en la era de la inteligencia artificial”

Con el Auspicio de:

Red Intenacional de Mujeres de Filosofía de UNESCO
Asolapo Italia (Institución Educativa y Cultural Mundial)

DIRECCIÓN GENERAL DE ESCUELAS DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES

Con el Patrocinio de:

Sancor Seguros

PRESIDENTE HONORARIO OLIMPIADA ARGENTINA DE FILOSOFIA
DR. FRANCISCO BERTELLONI

DIPUTADO Y DR. EN FÍSICA JOSÉ LUIS RICCARDO
MIEMBRO HONORARIO DR. ENRIQUE DUSSEL

*“La educación es el arma más poderosa que puedes usar para
transformar el mundo” (Nelson Mandela)*
“Education is the most powerful weapon that you can use to change the world”

FICHA DE ARTICULACIÓN 2025

Tema del año:

“Éticidad y reconocimiento en la era de la inteligencia artificial”

Director: Dr. Marcelo Lobosco

Asesora Organizacional: Laura Chavarri

Asesora académica y conferencista. Dr. Isabel Guerra Narbona

Auxiliar Académico: Prof. Román March

Auxiliar Académico: Prof. Matias Gonzalez

Auxiliar Académico: Prof. Nieves Ioannu

INTRODUCCIÓN GENERAL

Desde que irrumpiera en nuestro mundo actual la Inteligencia Artificial (IA), las prácticas sociales se han visto profundamente afectadas en diversos aspectos, sobre todo en relación a los simulacros, las ficciones de la realidad histórico-social.

Asimismo, nuestras relaciones y prácticas sociales se han hecho más lábiles. No hace mucho tiempo, el ser humano concreto era un ciudadano local, insertado en un mundo cotidiano y físico relativamente estable donde las relaciones sociales permitían consolidar *encuentros* y *desencuentros* basados en una interacción concreta, visible y tangible. Desde hace unos años, el ciudadano ha pasado a ser un ciudadano global, que convive con una realidad insertada que va más allá de la física y cotidiana. Sin embargo, este nuevo *encuentro*, más digital, está impregnado de ciertos intereses que lo colocan en una realidad artificial que muchas veces puede ser verdadera o verosímil. En esa nueva dimensión, el Otro es un ser que, lejos de ser reconocido en su inmediatez humana, es configurado y forzado a transitar un complejo proceso de virtualización en el que su rostro simbólico será transfigurado sin saber si lo percibido es real o un simulacro. Desde este escenario se hace inevitable un análisis crítico desde el marco de la ética de una inteligencia artificial (UNESCO 2025).

En esta ficha de articulación trabajaremos la relación entre *Eticidad* y *Reconocimiento* en la era de la Inteligencia Artificial (IA), comprendiendo la *Eticidad* como una simbólica común que vincula a las personas a través del respeto mutuo y la dignidad, como elementos esenciales en tiempos de aceleración tecnológica. Esta noción de *Eticidad* no se limita a un conjunto de normas externas, sino que implica una vivencia compartida de valores que permiten la convivencia justa y el reconocimiento recíproco entre sujetos. En un contexto donde las tecnologías digitales y la IA están redefiniendo los modos de comunicación, decisión y relación, se vuelve urgente y necesario preguntarnos qué formas de reconocimiento son posibles y necesarias para sostener la humanidad en nuestras interacciones. La aceleración tecnológica y la creciente mediación de algoritmos en nuestras vidas no solo transforman los vínculos sociales, sino que también desafían nuestras bases éticas: ¿quién es visible?, ¿quién es escuchado?, ¿quién es reconocido como real ser humano? ¿ Existe manipulación digital?, Por eso, abordar la *Eticidad* en esta nueva era tan compleja y dinámica implica defender la capacidad de ver al Otro como un fin en sí mismo -pero respetando su diferencia-, y no como un simple dato o recurso funcional dentro de un sistema automatizado carente de vínculo y de sensibilidad a su *llamado*.

EJE A: ÉTICO

Ética vs Eticidad

Introducción

Como ya lo hemos mencionado en el Instructivo, la tensión entre ética y eticidad se percibe en cómo concebimos y practicamos nuestras responsabilidades morales. Por un lado, la ética, en su dimensión más tradicional, suele asociarse con principios, valores y decisiones individuales: se centra en la conciencia moral del sujeto, en su capacidad de reflexionar sobre el bien y el mal, y de actuar. Esta perspectiva pone el foco en el “yo” como agente moral autónomo que delibera y decide qué es lo correcto.

Sin embargo, la eticidad —concepto clave en la filosofía de Hegel— trasciende lo individual para situar lo moral en el terreno de la vida social concreta. La eticidad no se trata solo de lo que yo considero correcto, sino de cómo nuestras acciones cobran sentido en el marco de relaciones sociales, instituciones y normas compartidas. Es decir, presupone una intersubjetividad, donde el reconocimiento mutuo entre los individuos es esencial. Según Hegel, la verdadera libertad ética no se alcanza en aislamiento, sino en la vida común, en contextos donde las personas se reconocen y validan mutuamente como sujetos morales.

Ahora bien, ¿cómo relacionamos dicha tensión con la IA?

En un mundo donde la realidad virtual se vuelve cada vez más vívida y la inteligencia artificial se infiltra en todos los aspectos de nuestras vidas, la frontera entre lo natural y lo artificial se vuelve difusa. Tal es el caso de la empresa Neuralink, fundada por Elon Musk, quien está desarrollando una interfaz cerebro-máquina que permitiría a las personas controlar dispositivos con la mente. Si bien es entendible que este tipo de tecnología podría mejorar la calidad de vida de millones de personas, también es cierto que se abren una serie de interrogantes y desafíos en temas tan sensibles como la privacidad, la seguridad y la autonomía del individuo: ¿Quién tendrá acceso a estas tecnologías? ¿Cómo se protegerán los datos cerebrales de los usuarios? ¿Qué impacto tendrá esta tecnología en nuestra percepción de la realidad? En una sociedad cada vez más gobernada por algoritmos, es un deber inaplazable analizar, desde la ética y los derechos humanos, los impactos de la tecnología en la vida de las personas.

Cuando corría el año 1998, el científico estadounidense Raymond Kurzweil publicaba el libro *“La era de las máquinas espirituales”*. Aseguraba que, en un futuro no muy lejano, una máquina dotada de inteligencia artificial podría realizar todas las tareas intelectuales humanas y sería emocional y autoconsciente, y que en el año 2050 aparecería una nueva especie humana.

Este proceso acelerado y vertiginoso donde todo avanza sin saber cuáles serán las consecuencias a futuro, está transformando nuestras vidas, y por ende, se constituyen en un marco de acciones/actitudes con las cuales convivimos y compartimos a diario. Desde tecnologías cotidianas como el smartphone hasta desarrollos complejos como la biología sintética, la nanotecnología y la inteligencia artificial, se nos plantea, como un deber ético, la necesidad de reflexionar sobre el horizonte de sentido de la humanidad en su conjunto.

Ya en las culturas de la **Antigüedad**, se encuentra plasmada esta idea de las máquinas o de los dispositivos que pueden suplantar nuestras acciones o cubrir nuestras carencias.

Desde el siglo III a.C., surgió en Alejandría una escuela de científicos que crearon complejos autómatas que emulaban los movimientos de los seres vivos y de las máquinas para intentar mejorar la vida cotidiana, en la construcción, la carpintería, la navegación o la guerra. Pero tal vez la máxima expresión de la creatividad griega se encuentre en el caso del autómata gigante y de bronce llamado Talos. Este artefacto tenía la capacidad de lanzar rocas y flechas, de luchar cuerpo a cuerpo, y además su función principal era patrullar las costas de la Isla de Creta. Dicho personaje encontró la muerte al enfrentarse a la diosa Medea y a los famosos argonautas.

Es impensable el desarrollo de la Inteligencia Artificial actual sin aquellas mentes griegas que pensaron el mundo de la técnica obteniendo importantes adelantos para su época.

En la **Modernidad**, se desarrolla aún más la idea del autómata, de inventos y artilugios para ejercitar también el ingenio, y no solamente como herramientas para mejorar las actividades diarias. Cuenta una historia que un abad español llamado Domingo Martínez de Presa, quien era un hombre culto, con estudios y conocimientos de mecánica y relojería, ideó una variedad de objetos parecidos a juguetes, entre los que se encontraban una culebra que se desenroscaba y corría, y un personaje que danzaba gracias a las vibraciones de un instrumento musical, entre otros dispositivos. En esta anécdota histórica como en otras, se empieza a vislumbrar la idea de una tecnología o técnica que, emulando movimientos humanos, ya no tiene por objeto suplir carencias sino también entretener, divertir, distraer. Y ese nuevo enfoque resulta clave puesto que de aquí en adelante se desarrollará, de modo imparable, y será uno de los paradigmas más fuertes en cuanto a la comprensión de la tecnología. Ahora bien, esa idea de distracción o entretenimiento puede ser tanto negativa como positiva, pero se convierte en una característica fundamental de estas nuevas tecnologías inmersivas y artificiales.

La **Contemporaneidad**, se caracteriza por ser un periodo de grandes y vertiginosos cambios y transformaciones en la historia de la humanidad, especialmente en el campo científico y tecnológico. Los avances realizados durante este periodo fueron clave para el desarrollo de la sociedad moderna, y han tenido un gran impacto en todos los ámbitos de la vida humana. A la Revolución Industrial y la aparición de la electricidad, se suman los adelantos en la medicina y la informática, los cuales han mejorado significativamente nuestras vidas y han creado nuevas posibilidades y oportunidades para el futuro.

Mientras que, en el espacio de **Latinoamericana**, seguiremos reflexionando en referencia a la ética desde las ideas del rostro, del prójimo, del cara a cara ético, propuestas por Enrique Dussel, según el cual la modernidad europea a encubierto la existencia de las culturas que habitaban el continente americano convirtiéndolos en víctimas de un proceso de deshumanización. Y por otro lado, y la perspectiva crítica pero con un enfoque sociológico, Boaventura De Sousa Santos, nos propone abandonar una razón indolente que nos hace desperdiciar la experiencia, no aprovechando el tiempo presente quedándonos atrapados entre el pasado y el futuro.

En cualquier caso, todas estas nociones entran en íntima relación con el desafío de la Inteligencia Artificial, a partir de una serie de interrogantes que podríamos plantear: ¿las necesidades de los otros se pueden digitalizar? ¿Qué valor tiene la presencia física-material ante los otros? ¿Hemos perdido “rostro humano” en la era digital? ¿Cómo se manifiesta el cara a cara que nos proponía Dussel como un real encuentro, en el mundo virtual?

Antigüedad

Individualismo vs. Republicanismo

Preguntas para pensar los textos:

- ¿Por qué se dice que la filosofía de Epicuro es opuesta a la de Platón?
- ¿En qué consiste la idea de Bien para Epicuro?
- ¿A qué se refiere Cicerón cuando habla del Bien?
- ¿Cuál es la crítica de Cicerón a la doctrina del Bien epicúrea?

- Epicuro, "Carta a Meneceo", Barcelona: Altaya, 1995, (pp.138/142). Trad. Montserrat Jufresa.

- Marco Tulio Cicerón, "Del supremo bien y del supremo mal", Madrid: Gredos, 1987, (Libro I, pp. 63/70 y 86/92) Trad. Víctor José Herrero Llorente.

Sin dolor en el cuerpo ni turbación en el alma

La ética epicúrea se basa en el precepto de que todo lo que produce placer es bueno. El placer es un bien inherente a nuestra naturaleza y buscarlo es un objetivo en la vida. La finalidad de la vida es el placer. Pero no se trata de cualquier placer: como ausencia del dolor y, para evitar el dolor, buscamos los placeres fundamentales sin rendirnos a la esclavitud de la necesidad.

Esta perspectiva de la ética propone una búsqueda del placer que sea producto del autocontrol y de cierta madurez intelectual, y el mismo se alcanza cuando se consigue el pleno dominio de uno mismo, de los deseos y las afecciones

Para Epicuro el cuerpo es un criterio de verdad y el placer nos permite alcanzar la felicidad, una idea contrapuesta a las teorías clásicas que defendían la preeminencia de la razón por sobre las pasiones.

Sin embargo, vale aclarar que no se trata de la eliminación total de las pasiones, sino de la eliminación de todo aquello que complica la felicidad. Por ende, hablamos de placer físico y placer intelectual. Es necesario encontrar un equilibrio entre las sensaciones y los pensamientos para lograr la ataraxia (tranquilidad o serenidad).

Ahora bien, para Epicuro la felicidad no es algo momentáneo sino más bien un estado de satisfacción duradera logrado a través de la búsqueda de una vida bien vivida. Por lo tanto, deberíamos elegir los placeres sabiamente. Y lo primero que advierte Epicuro es que se sufre, tanto en el cuerpo como en el alma. Entonces, es necesario advertir dónde se originan esos dolores y cómo podemos disminuirlos. Parafraseando a Epicuro podríamos decir que primero sentimos y luego pensamos, porque las sensaciones son el origen del conocimiento, no se las puede negar si nada las contradice. Pero, posteriormente, reflexionamos sobre nuestras emociones y razonamos para discernir qué

acciones son adecuadas y cuáles no. Desde esta perspectiva, la felicidad debería ser un continuo, es decir, una experiencia sostenida y sin interrupciones.

Por otro lado, sostendrá nuestro filósofo que existen cuatro temores que provocan grandes dolores que no son del todo razonables: el temor a los dioses (siendo que ellos no intervienen en los asuntos humanos); el temor a la muerte (que cuando llega, nosotros ya no estamos); el temor por la falta de bienes (porque siempre deseamos mejores); y el temor por el propio dolor en general (siendo pasajeros). Sin embargo, es importante resaltar que el placer por sí mismo no nos salva del dolor porque el placer también puede traernos mucho dolor, si estamos dominados por su búsqueda. La intención es alcanzar un placer alejado de lo material y arraigado en la moderación y la serenidad. Esto, sumado a un juicio sencillo que nos permita preguntarnos qué nos ocurre con la presencia o la ausencia de tal o cual placer, sería un buen criterio. Sin perjuicio de ello, como sabemos, Epicuro era médico lo que lo llevaba a pensar que cada individuo era particular en cada sentir y cada acción realizada.

En suma, se trataba de buscar la ataraxia -como ya hemos dicho-, un estado de imperturbabilidad que se veía amenazada ante diversos elementos propios de la cultura, que Epicuro reprobaba y que eran los pilares de la Grecia clásica: la *paideia* (formación tradicional vinculado al proceso de crianza de los niños, entendida como la transmisión de valores (saber ser) y saberes técnicos (saber hacer) necesarios en el desarrollo de la sociedad.) y la *areté* (aprobación de la mayoría, reconocimiento social. Significa “excelencia” en el cultivo de la elocuencia). La *paideia* y la *areté*, no conducen necesariamente a la ataraxia por ciertas razones:

- Al centrarse en la formación de la virtud moral, puede llevar a la preocupación por la opinión ajena y la búsqueda de aprobación social. Lo que podría generar todo tipo de perturbaciones.
- La búsqueda de la virtud puede llevar a la autojustificación y la autocomplacencia, lo que puede generar todo tipo de perturbaciones.

El bien requiere enfrentar el dolor

Los argumentos esgrimidos por Cicerón en referencia a la vida práctica se encuentran de manera más sistemática en el primer libro de la República. En dicha obra resalta y defiende, los principios republicanos, y sobre todo, la virtud política, según la cual se debe perseguir el bien común a través del gobierno de la ciudad, rescatando la necesidad de una virtud cívica que no se quede solo en la teoría. Como sostenía Cicerón, para los “enemigos” del republicanismo, defender la patria requería un esfuerzo desproporcionado, hasta el punto de que en ciertas situaciones se llegaba a poner en riesgo la vida. Y además de eso, muchos hombres reconocidos por sus virtudes habían sufrido tanto desgracias como ingratitudes de parte de sus conciudadanos, puesto que la acción política claramente tenía consecuencias concretas que en muchos casos eran lamentables, pero por las que nuestro filósofo no tuvo ningún inconveniente en asumir.

Según Cicerón, de todo lo escrito y teorizado por los filósofos, lo más relevante han sido los preceptos que durante generaciones nos han enseñado las obligaciones. Esta impronta fue la razón que motivó sus inquietudes políticas y filosóficas respecto a los deberes de todo ciudadano. En consecuencia, advirtió que, aunque muchos filósofos han hablado sobre los aspectos éticos de la vida, *no todos estaban en condiciones de hacerlo*. Y, como ya lo hemos mencionado, toma como ejemplo de ello a Epicuro porque para Cicerón, ningún aspecto de la vida está exento de obligaciones y deberes, en los cuales se basa la honestidad o la torpeza en la omisión. Cicerón denuncia abiertamente a las cofradías o grupos, que por sus fines se proponen acciones que desvirtúan el espíritu de

las obligaciones. Bajo esta perspectiva, sostiene que hay dos ideas fundamentales: la del *sumo bien* y los *preceptos* a los que nos debemos en lo concerniente a las conductas de nuestra vida.

Tal como venimos diciendo, Cicerón dio una enorme importancia al bien comunitario, puesto que el ser humano es preponderantemente social. La comunidad se basa en ciertos cimientos que se destruyen cuando la persona, busca el Bien individual (al estilo epicúreo) y aleja su mirada del conjunto de la sociedad. De este modo, es posible entender que en esta ética la búsqueda del *Summo Bien* está íntimamente relacionada con los deberes del ciudadano para con la República, como nucleamiento que comparte valores, historias y tradiciones, los cuales hacen de marco y configuran una ciudadanía que es condición de posibilidad de toda sociedad política. Para nuestro filósofo, el bien común es el corazón mismo del republicanismo. Es por ello, que critica fuertemente las doctrinas de los epicúreos a los que acusa de querer apartarse de la sociedad.

Ahora bien, para Cicerón, los deberes son la base de los derechos humanos, de una vida pacífica y de la preservación de los vínculos sociales. Lo que supone que la sociedad natural se caracteriza por la congregación de unos hombres con otros compartiendo nacionalidad, lengua y costumbres comunes.

De ese modo, si no tenemos conciencia real de las obligaciones, no existe, ni podrían desarrollarse, la ética ni la responsabilidad individual, familiar o social en ningún oficio o actividad humana. Por tanto, las virtudes, tanto sean para los ciudadanos como para los gobernantes, son efecto del cuidado de sí. Este cuidado implica vigilancia interior, autoconocimiento y una voluntad orientada hacia el bien; es decir, una práctica constante que forja el carácter y permite vivir en coherencia con los principios que sostienen una vida ética y una sociedad justa.

Como lo hemos mencionado anteriormente, esta postura ética tiene como base la concepción del Bien moral como la capacidad de la razón para orientar las acciones de la persona mediante la práctica de las virtudes denominadas cardinales: *justicia, fortaleza, prudencia y templanza*. Tales virtudes son incompatibles con la idea del bien que tenían los epicúreos -dirá Cicerón- porque para él cualquier idea de placer es contrario a la ética. Si seguimos este razonamiento, entendemos que el dolor jamás podrá ser, el “supremo mal”, tal como lo llamaba Epicuro, ya que el carácter deontológico de la ética ciceroniana permite postular la necesidad de enfrentar el dolor cuando la comunidad y la patria así lo requieran. El rechazo del dolor no es una opción para nuestro filósofo, ya que, en primera medida, el hombre debe, para alcanzar el Bien, ante todo, soportar las dolorosas cargas que el deber impone. Bien y dolor, son nociones que se vinculan entre sí, de modo contrario a la doctrina epicúrea: Cicerón intercambió la máxima “*huye del dolor*” por “*el Bien requiere enfrentar y vencer el dolor*”.

Recursos didácticos sugeridos

- 1) Lea el siguiente fragmento. Luego elabore un texto argumentativo en donde explique cuál de los autores del subjeje estaría más de acuerdo con esta cita. Esto en aproximadamente 350 palabras.

“No lastimes a los demás con lo que te causa dolor a ti mismo”. Buda

- 2) Elabore un argumento propio en el que resignifique la tensión de este subjeje teniendo en cuenta los puntos 1 y 2. En aproximadamente 500 palabras.

Modernidad

Máquina vs Técnica

Preguntas para pensar los textos:

- ¿A qué se refiere Descartes cuando afirma que “hay dos facultades de los seres humanos que no se podrían imitar”? Justificar
- ¿Cuál es la idea de cuerpo que propone Descartes?
- ¿Qué implica el concepto de técnica de la naturaleza según Kant?
- ¿Cuál es la diferencia entre la técnica intencional y la técnica natural?

- Rene Descartes, “Discurso del método”, Madrid: Gredos, S/D, (pp.129/140) / “Tratado del hombre” (p.693)

- Immanuel Kant, “Crítica del juicio”, Madrid: Librerías de Francisco Iruveda, S/D, (pp 205/212, 223/228) Trad. Alejo García Moreno

¿El ser mecánico?

El mecanicismo del siglo XVII fue una corriente filosófica que se caracterizó por explicar el mundo entendiéndolo como una máquina, y a partir de la aplicación de principios matemáticos. René Descartes fue testigo de la revolución copernicana y el surgimiento de la ciencia experimental. Por ende, el desarrollo de su filosofía influenciado por la época, buscaba explicar la naturaleza como un sistema compuesto por partes interconectadas.

Otro de los aspectos importantes de su filosofía fue la teoría del dualismo, que establecía una distinción entre el *cuerpo* (material y regida por leyes físicas) y la *mente* (inmaterial y racional). Este postulado tuvo profundas implicaciones en la concepción de la naturaleza humana y su relación con el mundo. Para Descartes, la mente era la sede del pensamiento y la conciencia, mientras que el cuerpo era una máquina física que respondía a estímulos externos de manera mecánica.

Descartes plantea una nueva concepción del cuerpo como mecanismo que funciona como producto de los estímulos exteriores, que funciona por sí mismo y cuando deja de hacerlo no es porque el alma esté ausente en él, sino porque alguna de sus partes se ha corrompido.

Sin embargo, el filósofo francés propone diversas definiciones de cuerpo y pensamiento a lo largo de su obra, así como plantea la unión de ambas entidades, es decir, que cuando nos referimos al cuerpo está implicado el pensamiento y viceversa, puesto que el pensamiento incluye la idea de cuerpo. Nuestro pensador, llega a la noción de cuerpo en “*Las meditaciones metafísicas*”, después de haber descartado la imaginación y los sentidos.

Por otra parte, se trata de una idea de cuerpo que se inscribe dentro de los paradigmas mecánicos como expresa en el *“Discurso del método:”* “Todo cuerpo es una máquina y las máquinas fabricadas por el artesano divino son las que están mejor hechas, sin que, por eso, dejen de ser máquinas. Si sólo se considera el cuerpo no hay ninguna diferencia de principio entre las máquinas fabricadas por hombres y los cuerpos vivos (...)” (p.88, 1980.)

Y, por otra parte, esta definición en *Las meditaciones metafísicas*, expresa: “Me fijaba, primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo”. (p.25, 1977)

En suma, se trata de un cuerpo que cuenta con coordenadas físico-mecánicas, y también geométricas, al ocupar una porción del espacio físico. El cuerpo es espacial, el alma no tiene extensión. El cuerpo es un mecanismo que puede ejecutar muchas acciones sin la intervención del alma; el alma es sustancia pensante que puede o no regular el cuerpo.

Por otro lado, como lo hemos mencionado anteriormente, el ser humano cuenta con dos facultades que, para Descartes, eran imposibles de suplantar por los autómatas: la primera es la capacidad de simbolizar y la segunda, la posibilidad de dialogar y repreguntar(se) con otros. Por ello:

Me detenía aquí particularmente para hacer ver que, si había máquinas tales que tuvieran los órganos y la figura externa de un mono o de cualquier otro animal irracional, no tendríamos ningún medio para conocer que no eran enteramente de la misma naturaleza que esos animales; mientras que, si las hubiera que tuvieran esa semejanza con nuestro cuerpo e imitaran nuestras acciones todo lo que moralmente fuera posible, tendríamos siempre dos medios seguros para reconocer que no eran, no obstante, verdaderamente hombres: el primero, que nunca podrían emplear palabras ni otros signos que las compusieran, como hacemos nosotros para declarar a los demás nuestros pensamientos (porque se puede concebir bien que una máquina esté hecha de tal modo que profiera palabras, y aunque profiera algunas apropiadas a cambios que determinen algún cambio en sus órganos, como si tocándolas en otro se queje o cosas semejantes; pero que no arregle las palabras de diferentes modos respondiendo al sentido de lo que se hable en su presencia, como los hombres menos inteligentes pueden hacer); y el segundo, que aunque hicieran algunas cosas tan bien o mejor que nosotros, fallarían, infaliblemente, en algunas otras, por lo cual descubriríamos que no obraban conscientemente sino por la disposición de sus órganos; porque así como la razón es un instrumento universal que puede servir en todos los casos, esos órganos necesitan una disposición particular para cada acción particular, de donde resulta que es moralmente imposible que haya en una máquina todo lo necesario para hacerla obrar en todos los instantes de la vida como nos hace obrar nuestra razón (...)” (p.87/88,1982)

El ser técnico

El filósofo Immanuel Kant vivió en un período de grandes transformaciones sociales y culturales además de avances científicos que determinaron su pensamiento filosófico. Planteó un método que cambió las formas en que los seres humanos pensamos sobre nosotros mismos y sobre todo lo que nos rodea: el mundo, Dios, la moral, la naturaleza, entre otros. Particularmente, en cuanto a los aspectos filosóficos propiamente dichos, Kant

logró sintetizar los postulados del racionalismo y del empirismo: nuestro conocimiento comienza con los sentidos, pero no todo es resultado de ellos. Todo su sistema de pensamiento ha sido desarrollado principalmente en sus tres “Críticas”¹.

De ellas, la menos difundida, es la “Crítica del juicio o del discernimiento”, en la misma Kant tiene como objetivo principal desarrollar el principio trascendental de la finalidad.

Ahora bien, ¿qué relación tiene lo que venimos diciendo y el concepto de técnica?:

Puesto que llamamos técnica la operación (la causalidad) de la naturaleza, a causa de esta apariencia de finalidad que hallamos en sus producciones, la dividiremos en técnica intencional (*technica intentionalis*), y técnica natural (*technica naturalis*). La primera significa que el poder productor de la naturaleza, conforme a las causas finales, debe ser tenido por una especie particular de esa causalidad; la segunda, que es en realidad enteramente idéntica al mecanismo de la naturaleza, y que el acuerdo contingente de la naturaleza con nuestros conceptos de arte y con sus reglas, no debe mirarse más que como una condición subjetiva del juicio, y no puede tomarse legítimamente por un modo particular de producción de la naturaleza. Si a pesar de esto hablamos de los sistemas que se han intentado para explicar la naturaleza relativamente a las causas finales, es necesario notar bien que todos estos sistemas disputan entre sí dogmáticamente, es decir, sobre principios objetivos de la posibilidad de las cosas, sea que admitan causas puramente naturales. No disputan sobre las máximas subjetivas por medio de las cuales juzgamos estas producciones en donde hallamos la finalidad”. (p.206)

Parafraseando a Kant podemos decir que los sistemas relativos a la técnica de la naturaleza (poder productor), conforme a la regla de los fines, son de dos especies: representan o el idealismo (finalidad natural) o el realismo (finalidad intencional) de los fines de la naturaleza.

Por un lado, Kant argumenta que la “técnica intencional” es una característica fundamental de la naturaleza y de la realidad, y que es lo que permite que la ciencia y la filosofía puedan explicar y comprender el mundo. Sin embargo, dicha técnica intencional cuenta con ciertas limitaciones en lo que podemos conocer y comprender. Mientras que en lo concerniente a la noción de la “técnica natural”, afirma que la naturaleza tiene una capacidad inherente para organizarse y desarrollarse de manera espontánea, es decir, sin la intervención humana.

Ahora bien, veamos un ejemplo sobre ambos conceptos:

Imaginemos que tenemos un jardín y que allí queremos cultivar una flor. Para que crezca y se desarrolle, es necesario proporcionarle las condiciones adecuadas, como el sol, el agua y el cuidado pertinente.

A través de la “técnica intencional” llevamos a cabo el plan de acción para cultivar dicha flor. Esto es, tenemos la intención o la voluntad de hacer que crezca y se desarrolle, y hacemos lo necesario para tal fin. Mientras que, si lo pensamos desde la “técnica natural”, sería el desarrollo natural de la flor, ya que la misma tiene la capacidad inherente para crecer, a partir de que le hayamos dado las condiciones. El ejemplo evidencia la existencia de un proceso dialéctico entre ambas técnicas.

¹ “Crítica de la razón pura”, “Crítica de la razón práctica” y “Crítica del juicio”. Son tres de sus obras más importantes.

Recursos didácticos sugeridos

- 1) Lea el siguiente fragmento. Luego elabore un texto argumentativo en donde explique cuál de los autores del subje estaría más de acuerdo con esta cita. Esto en aproximadamente 350 palabras.

“La naturaleza no se apresura, sin embargo, todo se lleva a cabo”. (Lao Tse)

- 2) Teniendo en cuenta los autores trabajados, desarrolle, en no menos de 500 palabras, un argumento propio en donde exponga con cuál de los dos autores está de acuerdo.
- 3) En función de todo lo trabajado, elabore un decálogo sobre cuáles serían las características con las cuáles debería contar una inteligencia artificial.

Contemporaneidad

El Otro máquina vs El Otro Fantasma

Preguntas para pensar los textos:

- ¿A qué se refiere Cortina con la expresión “las fronteras de la persona en un mundo tecnocientífico”?
- ¿Qué implica la idea de singularidad?
- ¿Cómo se caracteriza la vida espectral?
- ¿Qué está haciendo la inteligencia artificial con la vida de los humanos?

- Adela Cortina, “¿Ética o ideología de la inteligencia artificial? El eclipse de la razón comunicativa en una sociedad tecnologizada”, Barcelona: Ed. Paidós, 2024, (pp.123/139).

- Eric Sadin, “La vida espectral”, CABA: Caja Negra, 2024, (Cap.2, pp.111/120) y (Cap. 3, pp. 165/172) Trad. Margarita Martínez.

Máquinas con límites éticos

Como afirma la filósofa española Adela Cortina, la inteligencia artificial (IA) surge colmada de promesas y de amenazas, provocando entusiasmos y recelos. Para analizar todo esto es que escribe el ensayo titulado ¿Ética o ideología de la inteligencia artificial?. Y allí nos dice que hay que dotar a la IA de ética como un paso vital para defender y empoderar a los seres humanos y a la naturaleza.

Además, Cortina sostiene que hay que perder el miedo ante las visiones apocalípticas y saber aprovechar las ventajas que nos puede proporcionar la inteligencia artificial, no para que nos reemplace sino para que podamos obtener mejoras en distintos ámbitos de la vida. Ahora bien, en cuanto a la llamada superinteligencia, esto es, el desafío de crear una nueva especie que supere al *homo sapiens*, nuestra filósofa sostiene que es algo meramente especulativo, aunque resalta que hay una gran inversión de recursos económicos en juego.

Lo que ya es una realidad según la pensadora, es la inteligencia especial aplicada a las máquinas, y el desarrollo de nuevos modos que implican algunos problemas éticos y amenazas para el empleo, la paz, la vida privada y las libertades democráticas. Y en este aspecto, Cortina menciona las investigaciones que se dan en el marco de la Unión Europea tomando precauciones y con tiempos delimitados. Ante tal horizonte, parece necesario preguntarse, desde la ética, cuál es la finalidad de la IA, y cómo desarrollarla para que su uso repercute en el bienestar de todos por igual.

Entonces, podríamos mencionar los siguientes retos éticos que plantea la IA:

- La organización del mercado laboral: en este siglo y a partir de la automatización, sobre todo industrial, surgen determinados conflictos como la utilización de recursos tecnológicos como mano de obra barata respecto a un obrero de carne y hueso; y por otro lado, la rentabilidad respecto a los tiempos de fabricación o

producción. Y como ejemplo, podríamos pensar en una máquina que en menos tiempo puede producir a mayor velocidad y con mayor precisión que varios seres humanos.

- La autonomía de las personas frente a las máquinas: A pesar del crecimiento vertiginoso de los sistemas de IA, es necesario entender y asumir que la responsabilidad última sigue siendo de los seres humanos que los diseñan, programan y aplican. Otro aspecto relevante tiene que ver con el establecimiento de marcos legales y éticos claros que rijan el desarrollo y el uso de las tecnologías autónomas.

Respecto a los puestos de trabajo se teme por la pérdida ante la creciente automatización/robotización, lo que requiere consensos y políticas entre el sector público y el privado. En relación a la paz, se debe tener una responsabilidad de no usar dichos avances en incursiones bélicas. Ni que hablar de las libertades democráticas y de la vida privada en países donde se usa la IA para controlar a la población en distintos órdenes.

Por otro lado, en referencia a las máquinas dirá que tienen sesgos que nosotros mismos le introducimos, y que además fallan, y cuándo eso pasa, aparece la pregunta, ¿a quién hay que responsabilizar? Además, según Cortina, «*las máquinas carecen de sentido común, algo propio de los humanos, al tener cuerpo y poseer emociones, lo que nos sitúa en la realidad*». Y al igual que planteaba Descartes, las máquinas no tienen la intencionalidad por la que los humanos damos significado a lo que nos rodea: «*una máquina no conoce el significado de los símbolos que maneja*».

Otro de los retos más importantes se refiere al futuro en el cual los escenarios que podemos imaginar son diversos y, en algunos casos, en disputa. Y, por consiguiente, todos son potencialmente posibles, pero resulta importante tenerlos en cuenta y hacerse responsables de los profundos retos que plantean y de las consecuencias que pueden generar.

Todo este diagnóstico está signado por lo que Cortina denomina el eclipse de la razón comunicativa por el cual se deja paso a una razón de tipo estratégica, instrumental o pragmática que no tiene en cuenta el consenso que estos temas requieren.

Nuestra pensadora, nos anima a que nos preguntemos si nos queremos dirigir a un mundo sesgado por los algoritmos o si pretendemos habitar un mundo con equidad y en equilibrio entre la IA y la vida humana.

Vampirizados y vampiros

En el capítulo denominado “*La hiperpersonalización de la vida,*” leemos:

Influir continuamente en los seres humanos se convirtió en una regla que violó de manera despiadada-incluso ultrajante, en el auge de la sociedad de consumo-el llamamiento de Kant y las Luces, en beneficio de unas luces totalmente distintas: aquellas, encantadoras, de los carteles iluminados, del neón fluorescente y, muy pronto, de las pantallas, donde aparecerían mensajes que se desplazarían sobre paneles electrónicos visibles en el corazón de las megalópolis o en los centros comerciales que ya florecían en todas partes (p.113).

El filósofo francés Eric Sadin nos recuerda el *dictum kantiano* del Sapere Aude (Atrévete a pensar por ti mismo), y nos advierte que hemos cambiado las luces de la razón por otras luces, que justamente nos alejan cada vez más del pensamiento propio.

Otro elemento importante que se puede extraer es el que provocaron todos aquellos medios tecnológicos en nuestras formas de vida durante la pandemia y la post pandemia del covid-19, y que trajeron consecuencias poco deseables a una relación humano/tecnología que ya era un tanto compleja: nos convertimos en voces, ecos, imágenes y cuerpos difusos, fantasmagóricos, evanescentes tal como el espectro que se le apareció a Hamlet para que venga la muerte de su padre, en la obra homónima de William Shakespeare. Aquí vale recordar que se hablaba de “distancia social”, una “presencia virtual”, nociones impensadas como especie humana.

Afirma Sadin:

Se nos dieron los instrumentos para creer que nos habíamos liberado del peso de nuestro ser, de aquello que nos impone la vida cotidiana, para volver a barajar las cartas a nuestro favor, y estos instrumentos pronto desencadenaron veleidades de insumisión embriagadoras y sumamente vanas (p.166)

Lo que nos permite entender cómo se fue (va) reconfigurando nuestra subjetividad de manera casi instantánea a partir de cada “*clic*”. Dirá nuestro filósofo que ya no se sueña con la emancipación, sino que nos encontramos inmersos día y noche en diversas estratagemas que nos permiten creer en la ilusión de que somos reconocidos.

Por otro lado, retomamos la idea del *vampirismo* según la cual se nos presenta una nueva forma de existencia que no implica solamente una digitalización de quiénes somos sino de una congregación de espectros vivientes. Nuestros perfiles y nuestros avatares dejaron de ser meras representaciones o referencias nuestras para convertirse en fantasmas con vida propia, alimentados constantemente por cada clic o cada interacción digital que realizamos.

Según Sadin, somos usuarios reducidos al rango de vampiros comunes y corrientes, que no dejamos de alimentarnos de la sangre de otro vampiro (el entorno inmersivo) que nos irriga con su propia sangre para vampirizar mejor la nuestra. Todo esto porque nuestros hábitos de consumo se han convertido en flujos de datos vitales (patrones de sueño, ritmo cardíaco, pasos caminados, entre otros), pensamientos (preferencias políticas, culinarias, turísticas, etc) y emociones (reacciones y comportamientos), constantemente manipulados por diversos algoritmos. Y aquí introduce nuestro autor la idea de “capitalismo hematológico”, esto es, un sistema de devoración donde reinan la dominación y la sumisión al mismo tiempo: jugamos con los otros o somos los juguetes de esos otros. Dirá Sadin que somos amos del smartphone y al mismo tiempo este nos domina trayéndonos el recorte del mundo que nos interesa.

Pero quizás lo más alarmante es que esos dispositivos en los cuales se desenvuelve la IA o el metaverso, se nos hacen cuerpo y cada cual las usa como si se tratara de una navaja suiza, es decir, con la capacidad de servir para todo.

Toda esta condición de espectros da como producto una mutación antropológica fundamental como afirma Sadin, según la cual lo humano se hunde en un mar de datos creando una disociación cada vez mayor entre lo biológico y lo digital.

Ahora bien, todo esto hace surgir una pregunta y una paradoja:

¿Podemos resistir esta transformación que está desmontando sistemáticamente las variables humanas de nuestra existencia? ¿O estamos condenados a convertirnos en meros espectros en un mundo cada vez más dominado por la lógica algorítmica?

Y la paradoja de que este vampirismo digital ocurre con nuestro consentimiento entusiasta. Cada nuevo dispositivo «inteligente», cada nueva app que promete mejorar nuestra vida, es en realidad un nuevo punto de extracción en este sistema hematológico global.

Recursos didácticos sugeridos

- 1) Lea el siguiente fragmento. Luego elabore un texto argumentativo en donde explique cuál de los autores del sub-eje estaría más de acuerdo con esta cita. Esto en aproximadamente 350 palabras.

Creo que estamos viviendo los años más fascinantes en toda la historia de la humanidad, cuando la IA está a punto de cambiar nuestras vidas para siempre. Puede que parezca que ha aparecido de la nada, pero ha tardado mucho en gestarse. La inteligencia artificial general estará aquí para el año 2029, y las líneas entre la tecnología y los humanos están comenzando a difuminarse ya. La computación que una vez llenó un edificio ahora cabe en un teléfono inteligente, y pronto cabrá en una célula sanguínea y será mucho más poderosa de lo que es hoy. Así es como nos fusionaremos completamente con la IA para comprender el futuro" Ray Kurzweil

- 2) Teniendo en cuenta los autores trabajados realice un comentario de la imagen que sigue a continuación y fundamente qué expresaría cada autor.



- 3) ¿Con cuál de las posturas está de acuerdo? Justificar.

Latinoamérica

La exterioridad del otro vs la razón indolente

Preguntas para pensar los textos:

- ¿Cómo se presenta la idea de Otredad en la tesis 9?
- ¿A qué se refiere Dussel con la idea de “romper el ser funcional”?
- ¿Cuáles son las críticas del autor a la teoría crítica moderna?
- ¿A qué alude el concepto de razón indolente?

- Enrique Dussel, “14 tesis de ética”, CABA: Docencia, 2015, (Tesis 9, pp. 147/152) y (Tesis 10, pp.165/174)

- Boaventura de Souza Santos, “Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia”, Vol. 1, Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer, 2003, (pp.13/16 y 43/53) Trad. Joaquín Herrera Flores (coord.)

Otro rostro que nos interpela

La filosofía de la liberación nos revela las diversas formas de opresión y desconocimiento del Otro: una opresión, que se da como una dominación erótica, propia del machismo; dominación pedagógica, que absolutiza el saber del maestro frente al alumno; y la dominación económica, que profundiza las desigualdades aumentando las injusticias. Según la perspectiva de Dussel, es el campo de la ética donde hay que encarar la gesta que permita la reivindicación de los oprimidos y excluidos para liberarlos. Lo que hace necesario el reconocimiento de esos Otros, como personas, como cuerpos. Es el llamado a una epifanía del Otro, que revele ese rostro invisibilizado del que ha sido víctima de los efectos de una modernidad capitalista opresora. Esta ética, entonces, implica una responsabilidad del Otro y por tal razón, atender a eso significa transformar de raíz las estructuras de injusticia.

Como sostiene Dussel:

La proximidad es la raíz de la praxis y el punto de partida de toda responsabilidad por el Otro. Solo el que ha vivido la proximidad en la justicia y la alegría toma a cargo su responsabilidad por el pobre, por la víctima al que desea la proximidad de los iguales.

Esta filosofía con una visión crítica es un pensamiento y una reflexión situada en la realidad latinoamericana, donde la otredad es el pueblo oprimido y el rostro del pobre. La alteridad es para Dussel la posibilidad de libertad, apertura y encuentro desde el respeto y el amor a la diferencia.

Nuestro filósofo latinoamericano sienta las bases para un método filosófico que pone al Otro en el centro, asumiendo que esa Otredad nos constituye y nos construye

como una comunidad genuina: se trata de la *analéctica*, un método que nos permite ser capaces, de comprometernos con el proceso de liberación de los Otros, que se aproximan desde las periferias y los bordes del sistema.

En palabras de Dussel: “la epifanía de una familia, de una clase social, de un pueblo, de una generación, de un sexo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del otro absoluto”, como lo sostiene en su obra “Para una filosofía de la liberación.

Entonces, desde esta perspectiva, podemos decir que nos topamos con una “*metafísica de la alteridad*” que ya no se relaciona con la reflexión del Ser, sino que nos propone un encuentro cara-a-cara (intersubjetivo, responsable) con el Otro excluido e invisibilizado. En este punto la noción de *proximidad* puede entenderse como una verdad primera desde la cual se parte con la misión de lograr la tan ansiada liberación. La experiencia del Otro como rostro-ante-rostro, se constituye en un *a priori* intersubjetivo de toda reflexión filosófica y de todo acto que presuponga una entrega, un respeto, una solidaridad y un servicio de humildad y entrega hacia el Otro, la víctima.

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre la idea de rostro y el método analéctico?

La analéctica implica también la descolonización del discurso filosófico porque inicia con una concepción que nos dice que “el mundo es una totalidad instrumental de sentido”, una totalidad de todos aquellos que comparten un sentido. Esto significa que la manera dominante de comprender el mundo — desde la modernidad eurocéntrica— ha levantado una concepción cerrada, homogénea y funcional del propio universo, en la que todo y todos deben tener un “sentido” dentro del sistema establecido. En ese marco, sólo tienen voz o validez aquellos que pueden ser comprendidos dentro de los parámetros racionales, científicos, económicos o culturales del centro hegemónico (Europa, Estados Unidos, etc.). La analéctica, en cambio, busca romper ese círculo cerrado de sentido, y abrirse a un nuevo sentido. Parte del reconocimiento de que existen otros saberes, otras experiencias y otras formas de vida que han sido excluidas de la historia del pensamiento. Al dar la palabra al Otro (al colonizado, al oprimido, al pobre, al marginado), la analéctica pone en cuestión esa totalidad instrumental y revela su carácter excluyente.

En este sentido, se trata de un método que se dispone a estar atento a la revelación del Otro. Por ello, tomamos en cuenta los siguientes elementos, como sostiene Dussel, en su obra “*Método para una filosofía de la liberación*”:

1. La cotidianidad como punto de partida o lugar para hacer filosofía. Más que argumentar se trata de pensar desde y en la realidad del pobre, del excluido, del invisible, del oprimido, del que no tiene poder, sino del que es solidario y quiere servir a su semejante, el otro.
2. La presencia del Otro es una realidad existente por sí misma, sin más explicación.
3. La consideración de que el rostro del otro es más que una definición ontológica de totalidad, sino que un ser ético que se da a conocer sin más explicación que el estar presente. Ese Otro tiene una corporalidad que manifiesta como una realidad sufriente y contextualizada.
4. Lo ético se considera como la revelación del Otro y busca su liberación del sistema que lo oprime.
5. La revelación del Otro como un ser ético más que una explicación ontológica, es el principio básico de una filosofía que es fuente para servir a la justicia.

Una razón perezosa

Según De Sousa Santos, la teoría crítica clásica, pretende encontrar soluciones al problema de la modernidad dentro del mismo paradigma moderno; pasando por Marx hasta Foucault, concibe la sociedad como una totalidad, olvidando que la razón que critica no puede ser la misma que piensa, construye y legitima aquello que es criticable. Este esfuerzo fue estéril porque entraron en crisis las instancias centrales de la modernidad que tanto regulaban como emancipaban a la sociedad, tal es el caso de los Estados nacionales, los partidos políticos, los sindicatos, el modelo laboral, el tipo de familia, el tiempo lineal. Por ello:

Teniendo esto en mente, el análisis desarrollado en este libro envuelve una doble excavación arqueológica: excavar en la basura cultural producida por el canon de la modernidad occidental para descubrir las tradiciones y alternativas que de él fueron expulsadas; excavar en el colonialismo y en el neo-colonialismo para descubrir en los escombros de las relaciones dominantes entre la cultura occidental y las otras culturas otras relaciones posibles más recíprocas e igualitarias. Esta excavación no se hace por interés arqueológico. Mi interés es identificar en esos residuos y en esas ruinas fragmentos epistemológicos, culturales, sociales y políticos que nos ayuden a reinventar la emancipación social. Si hay ruinas en este libro, son ruinas emergentes". (p.17)

Por otro lado, como hemos mencionado, el concepto de razón indolente proviene de la Teodicea del filósofo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz, quien denominó así la postura que toma el sujeto frente a un futuro que sabemos que será tal e irremediamente, de modo que sería mejor no hacer nada y simplemente vivir el instante. A esta noción se le contrapone la de razón cosmopolita, que implica una sociología de las ausencias, una sociología de las emergencias y el ejercicio de traducción.

Nuestro pensador postula la idea de razón indolente como una ilustración de su crítica de la modernidad a la que presenta como alternativa la idea de una razón cosmopolita. Este es uno de los argumentos que aparecen en diversas obras, tal es el caso de su "*Crítica de la razón indolente*".

Nuestro autor basa sus reflexiones epistemológicas en tres grandes ideas reguladoras:

- A) La experiencia social a nivel global dista mucho más de lo que la tradición filosófica occidental conoce y ha prestado atención.
- B) Esa riqueza social está siendo desperdiciada.
- C) Para combatir el desperdicio de experiencia hay que proponer un modelo diferente de racionalidad.

Estos supuestos, son un punto de partida para una enunciación triple:

- 1) La comprensión del mundo excede la comprensión del mundo occidental.
- 2) Esta comprensión del mundo y legitimación del poder social, tiene mucho que ver con las concepciones de temporalidad.
- 3) La principal característica de la concepción occidental de la racionalidad es que contrae el presente y expande el futuro de manera infinita.

Ahora bien, la indolencia se manifiesta a través de cuatro racionalidades diferentes: la *razón impotente*, la *razón arrogante*, la *razón metonímica* y la *razón proléptica*. Las

misas son formas en las que se manifiesta la hegemonía de la razón moderna. De Sousa hará hincapié en las dos últimas por ser las que mediaron en la marginación cultural del resto de la realidad.

Como afirma en su artículo *“Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social”*:

La razón metonímica. Metonimia es una figura de la teoría literaria y de la retórica que significa tomar la parte por el todo. Y esta es una racionalidad que fácilmente toma la parte por el todo, porque tiene un concepto de totalidad hecho de partes homogéneas, y nada interesa de lo que queda por fuera de esa totalidad. Entonces, tiene un concepto restringido de totalidad construido por partes homogéneas. Este modo de la razón indolente, que llamo razón metonímica, hace algo que, a mi juicio, es uno de los dos aspectos del desperdicio de la experiencia: contrae, disminuye, sustrae el presente. O sea, tenemos una concepción del presente que es contraída, precisamente porque la concepción de racionalidad que poseemos no nos permite tener una visión amplia de nuestro presente” (p.20)

Mientras que la razón proléptica es la segunda forma:

Prolepsis es una figura literaria, muy vista en las novelas, donde el narrador sugiere claramente la idea de que conoce bien el fin de la novela, pero no va a decirlo. Es conocer en el presente la historia futura. Nuestra razón occidental es muy proléptica, en el sentido de que ya sabemos cuál es el futuro: el progreso, el desarrollo de lo que tenemos. Es más crecimiento económico, es un tiempo lineal que de alguna manera permite una cosa espantosa: el futuro es infinito. A mi juicio, expande demasiado el futuro”. (p.21)

En suma, la razón indolente, tiene esta doble característica: en cuanto razón metonímica, contrae el presente; y en cuanto razón proléptica, expande infinitamente el futuro.

Recursos didácticos sugeridos

- 1) Vea la siguiente obra del pintor y escultor Antonio Berni denominada “Manifestación del año 1934”. Luego elabore un texto argumentativo en donde la analice tomando los autores del sub-eje. Esto en aproximadamente 350 palabras.



- 2) Teniendo en cuenta los autores trabajados, confeccione un cuadro comparativo en donde exponga diferencias y similitudes entre ambos.

- 3) Lea la letra de la canción titulada “*Cabezas cromadas*” de los cantantes Wos/Dillom y luego analícela tomando las ideas principales de los autores trabajados en el subeje.

Yo cargo mis cruce'
Yo levito por encima de las luce'
Y todas las voces que hablan me seducen
Tengo claro a lo hondo que conducen, eh
Yo cargo mis cruce'
Yo levito por encima de las luce'
Y todas las voces que hablan me seducen
Tengo claro a lo hondo que conducen, deajo que me usen
Y suena, "Ra-ta-ta"
Es otra ráfaga
de fe disparada hacia ningún lugar
¿Quién se animará a buscar algo en esta ciudad
Sin saber qué es ni cuánta vida le puede costar?
Y qué difícil disimular
Que somos sombras para desechar
¿Con qué moneda vamos a comprar
La entrada al gran teatro del enfermo intercambio social?
La mercadotecnia de la nueva fama
Un poder vencido que no puede nada
Un ruido blanco en cabezas cromadas
Hasta que aturda ver la realidad
No importa nada más
Que poder respirar
No importa nada más
Que el pulso de mi verdad
Na, na, na, no me hables de un mañana
Que no tengo claro cómo habitar el hoy
Decí, ¿de qué te salva ese don?
Vamo' a quemarno' igual ante los ojos rojos del sol
Vitamina, dopamina
Golosina, adrenalina
Vitamina, dopamina
Golosina, adrenalina
Ella y yo no somos lo mismo, no
No puedo seguirle el ritmo, no, no, no, no
To' los días se me ocurre lo mismo, -mo
Estoy perdido en mi propio laberinto
Estoy moviéndome callado a lo Charles Chaplin
Esta vida va a dejarme como Janis Joplin
Solo sigo pa' pensar en lo incierto
Quiero sentir que soy un cactus en invierno

'toy en busca de una nueva violencia (No)
Ando en busca de perder la paciencia
Ya no busco conservar la inocencia
Ya no pienso en lo que los otros piensan, oh
La mercadotecnia de la nueva fama
Un poder vencido que no puede nada
Un ruido blanco en cabezas cromadas
Hasta que aturda ver la realidad
No importa nada más (no importa nada más, no)
Que poder respirar (ah)
No importa nada más (no importa nada más)
Que el pulso de mi verdad (que el pulso de mi verdad)

EJE B: POLÍTICO

Simulacro vs. Representación

Introducción

A lo largo de la historia la vida política y social ha estado marcada por la tensión entre lo que es y lo que parece ser, entre la verdad y la apariencia, entre la representación legítima y el simulacro. Esta problemática que atraviesa a la humanidad desde la antigüedad hasta nuestros días se manifiesta en la manera en que las sociedades construyen sus instituciones, legitiman el poder, comprenden la justicia y buscan el bien común.

En cada época las preguntas fundamentales sobre la verdad, la legitimidad y la representación han adoptado formas distintas, pero siempre han estado en el centro de la reflexión filosófica y política. En la **Grecia Clásica**, el surgimiento de la democracia y el valor de la palabra en la polis hicieron de la verdad un asunto vital para la convivencia y la justicia, generando debates entre quienes defendían la existencia de principios universales y quienes sostenían la relatividad de las opiniones y los discursos.

En la **modernidad**, la crítica a las apariencias y la búsqueda de fundamentos sólidos dieron lugar a nuevas formas de pensar la organización de las sociedades a través del contrato social y la legitimidad del poder, enfrentándose a la posibilidad de pactos justos y de otros que, aunque aparenten serlo, sólo perpetúan la desigualdad.

En el mundo **contemporáneo**, con la proliferación de los medios de comunicación, la manipulación de la información y el avance de la inteligencia artificial han intensificado aún más la tensión entre simulacro y representación, planteando desafíos inéditos para la democracia, la participación y la construcción de consensos.

En cuanto a la perspectiva del pensamiento **latinoamericano**, la tensión simulacro-representación adquiere una dimensión ética y política, marcada por la relación entre *dominación* y *liberación*. La política occidental ha tendido a través de la historia a construir simulacros bajo la apariencia de universalidad y democracia que han perpetuado las estructuras de exclusión, colonialismo y dependencia de América Latina. La verdadera representación sólo es posible cuando se reconoce la voz y la dignidad de los pueblos oprimidos y cuando la política se orienta hacia la liberación de toda forma de dominación. Es importante cuestionarse cómo los discursos y la tecnología actual, entre ellos la IA, reproducen o desafían las lógicas de poder, siendo imperiosamente necesario realizar una crítica situada y emancipadora. El análisis acerca de la tensión entre simulacro y representación no puede limitarse sólo a la tradición europea, sino que debe abrirse a los desafíos y posibilidades de la política latinoamericana, donde la lucha por la verdad, la justicia y la liberación sigue siendo una tarea urgente y vigente.

Antigüedad

Verdad Relativa vs. Verdad Absoluta

- ¿En la alegoría del Sol presentada por Platón, qué importancia tiene la Idea de Bien en el acceso a la verdad?
 - ¿Con qué sección de la alegoría de la línea platónica se corresponde con la verdad absoluta?
 - ¿Cómo justifica Platón en la alegoría de la caverna la necesidad de un rey filósofo?
 - ¿Qué papel tiene la percepción en la noción de verdad relativa que plantea Protágoras?
 - ¿Cómo refuta Platón la tesis protagórica de que “el hombre es la medida de todas las cosas”?
-
- PLATÓN, Teeteto 169 d3-172 d, 177 e6-179 d5
 - PLATÓN, República VI, 506 d- 509 c y 509d- 511e
 - PLATÓN, República VII, 514 a- 521 d

Como estuvimos trabajando en el instructivo en la Grecia clásica, el concepto de verdad tenía una gran relevancia tanto a nivel moral como social y político. Nosotros nos enfocaremos en este último aspecto. No obstante, para comprender todo este asunto se hace necesario acercarnos al conocimiento de la vida cotidiana de las personas en esta etapa de la historia y en Grecia en particular. Así, ¿cómo era la vida en la polis? Esas pequeñas ciudad-estado griegas eran el núcleo de la vida social, política y cultural. En el siglo V a.C., la polis vivió su momento de máximo esplendor, sobre todo Atenas, se consolidó la democracia, florecieron las artes, la filosofía y la retórica y se establecieron instituciones políticas participativas.

En Atenas el sistema de gobierno era una democracia directa, esto quiere decir que los ciudadanos (los varones libres nacidos en Atenas) participaban de la Asamblea, donde se debatían y decidían las leyes, la guerra, la paz y los asuntos públicos. No había representantes permanentes, sino que el gobierno era ejercido por los propios ciudadanos que podían ser elegidos por sorteo para ocupar los cargos públicos.

La palabra como herramienta de persuasión

En la polis clásica los ciudadanos gozaban de dos derechos fundamentales:

En primer lugar: la **isonomía** que implica que todos los ciudadanos son iguales ante la ley, esto quiere decir que son responsables ante la ley y pueden ser juzgados por ella de manera equitativa. En segundo lugar, la **isegoría**, que se refiere al derecho que todos los ciudadanos poseen para expresar sus opiniones y participar de los debates políticos. Este principio es sumamente importante, ya que es el que habilita a los ciudadanos a participar activamente en las discusiones y en las tomas de decisiones políticas. Esto hace alusión a la igualdad de oportunidades para expresar sus opiniones públicamente. En este contexto, la palabra y el discurso adquieren un valor esencial, porque aquel que logre dominar el arte del discurso podrá influir en las decisiones colectivas. Por esta razón se vuelve de vital importancia tener una educación en el arte retórico y en la argumentación.

La importancia de la verdad

La verdad se convierte entonces, no solo en un problema filosófico abstracto sino también en una cuestión ligada a la vida, a la convivencia y a la justicia. Las decisiones políticas afectaban a toda la comunidad, y un buen gobierno dependía de la capacidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso, entre lo justo y lo injusto.

Para los sofistas, como Protágoras, la verdad era relativa: esto quiere decir que cada ciudadano, cada grupo, cada cultura podía tener su propia visión de lo que era bueno, justo o verdadero. De este modo, se ponía en evidencia la diversidad y el conflicto de intereses en la polis democrática, donde el consenso se lograba a través del debate y la persuasión.

En cambio, Sócrates, Platón y Aristóteles tenían una mirada muy diferente sobre esta cuestión: si se apoyaba la posición relativista propuesta por los sofistas, se corría el gran riesgo de que la política se convirtiera en un simple juego de pareceres y apariencias, en una mera manipulación. Si no hay una verdad objetiva y universal, la justicia y el bien común queda a merced de las opiniones y de la retórica. Así la democracia podría degenerar en una demagogia.

Verdad, justicia y legitimidad

Para estos filósofos griegos la búsqueda de la verdad era un requisito indispensable para la justicia y la legitimidad del poder. Un gobierno justo debía basarse en el conocimiento verdadero y no en apariencias o manipulaciones. Por eso Sócrates y Platón defendían la necesidad de la filosofía y de una educación crítica, para ellos solo aquellos que buscan la verdad pueden gobernar para el bien de todos.

Platón en su obra República, se propone analizar ¿qué es la justicia? tanto para la polis como para los individuos. El método que utiliza para poder definir esta noción parte de lo general para poder avanzar a lo particular, osea primero proyecta un modelo teórico de polis perfectamente organizada y justa, para luego ver cómo será la justicia en los individuos. Esta polis ideal estaba dividida en tres estamentos: la de los *gubernantes* (rey filósofo) donde la virtud que debía predominar era la sabiduría, el segundo estamento es el de los *guardianes auxiliares* que debían tener la virtud de la valentía, y, por último, el estamento *productor*, que debía poseer la virtud de la templanza o moderación. Pero ¿qué es lo que conocen los verdaderos filósofos? Platón lo expresa del siguiente modo:

Es esto, más bien lo que creo, porque con frecuencia me has escuchado decir que la Idea del Bien es el objeto de estudio supremo, a partir del cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas. Y bien sabes que estoy por hablar de ello, además, que no lo conocemos suficientemente. Pero también sabes que, si no lo conocemos, por más que consideremos todas las demás cosas, sin aquello nada nos sería de valor; así como si poseemos algo sin el Bien. ¿O crees que da ventaja poseer cualquier cosa si no es buena y comprender todas las demás cosas sin el Bien. (Rep VI, 505 a-b4)

De este modo, se justifica la tarea de gobierno del filósofo, ya que es quien tiene la posibilidad del conocimiento supremo que es la Idea del Bien, asociada a las virtudes más útiles y valiosas. Para poder aproximarnos a la naturaleza de la idea del Bien, recurre al símil del Sol, donde utiliza la metáfora de lo visual para explicar la verdadera naturaleza del conocimiento. El Sol es el hijo del Bien, ilumina y permite la visión de la multiplicidad (las cosas del ámbito sensible) como de lo en sí y por sí (de las cosas del ámbito inteligible: las ideas). El Sol ilumina y hace visibles las múltiples cosas sensibles, al igual que la Idea de Bien hace posible, a través de la inteligencia, la contemplación de las ideas. En resumen, así como el Sol es la causa de la luz y de la visión, el Bien es la causa del conocimiento y de la verdad.

La segunda alegoría que nos propone Platón es la de la línea en la cual pretende graficar el recorrido que hace el filósofo para llegar a la Idea de Bien, atravesando grados de conocimiento y tipos de ser. Esta línea se divide principalmente en los dos ámbitos que ya vimos: *sensible* e *inteligible*. El *sensible* se relaciona con la *doxa* (opinión), con las imágenes o apariencias, y con la oscuridad. En cambio, el *inteligible* se relaciona con la episteme (conocimiento), el modelo en el cual se basan las imágenes y la claridad.

En lo sensible tenemos por una parte, imágenes, que percibimos gracias a la facultad de la *eikasía* (imaginación) y, por otra, los seres vivos y objetos que conocemos a través de la facultad del alma llamada *pistis* (creencia).

Cuando pasamos al ámbito de las ideas, notamos que Platón comienza a hablar de la Idea de Bien como un Principio no hipotético, como el *sumo principio* al que podemos acceder pasando por dos instancias, la *dianoia* y la *nóesis*. La *dianoia* se relaciona con el conocimiento matemático, y se vale del método axiomático partiendo de hipótesis. Por último, está la *nóesis*, que se relaciona con la dialéctica, y que también parte de una hipótesis que considera injustificada, no la ve como un principio axiomático. Esa hipótesis, se origina en las ideas, y a partir de ellas, a través de la inteligencia, llega a la contemplación del principio no hipotético, que es la Idea del Bien que justifica las hipótesis anteriores. Con esta alegoría se pone en evidencia el esfuerzo que requiere el camino filosófico.

La tercera alegoría que nos presenta es la de la caverna para hablar del estado de la educación o la falta de ella. En la caverna encontramos a hombres que están prisioneros en definitiva de su propia ignorancia, ya que toman como verdaderas las imágenes que se proyectan en la pared, esos hombres no están conscientes de su ignorancia. En el exterior de la caverna se encuentran la verdad. ¿Pero qué sucede si un prisionero es liberado de sus cadenas, forzado a girar y marchar hacia la luz? Esa persona primero al voltear puede vislumbrar que hay objetos fuera de la caverna que proyectan sombras en la pared, pero no es capaz de fundamentar qué es cada uno de esos objetos, ante esas preguntas dice Platón que el prisionero queda “perplejo”. Aún se encuentra en el terreno de la *doxa* donde no hay fundamentación. El recorrido para abandonar la caverna es gradual y además implica esfuerzo. Esta primera etapa puede asociarse con un camino pedagógico que debe realizar el filósofo. Al lograr salir al exterior deberá adaptarse a la luz que lo enceguece, y cuando por fin pueda ver, logra captar las imágenes reflejadas en el agua de hombres, animales y objetos. Hasta que, por último, será capaz de contemplar las cosas mismas, la verdad. Cabe resaltar que el prisionero no emprende el camino por voluntad propia, sino que es forzado a realizar ese ascenso.

El ex prisionero es obligado ahora a realizar nuevamente el descenso a la caverna, teniendo que adaptarse nuevamente a las tinieblas. No puede discernir como lo hacen sus compañeros que están adecuados a la oscuridad, siendo objeto de burlas. El filósofo debe dejar la comodidad y lo agradable de quedarse en el ámbito inteligible, emprender con esfuerzo, y no *por motus* propio, el descenso para arriesgar incluso su propia vida, al intentar compartir con los prisioneros la verdad que contempló en el exterior. De esta forma, podemos advertir el hecho de como para Platón el acceso a la verdad es gradual, requiere de esfuerzo, e incluso puede ser doloroso, del mismo modo también el compartir esa verdad con los demás es una obligación política y social del filósofo, que no es una elección y que lo expone a costa de poner en riesgo su propia vida (como en el caso de Sócrates).

El peligro del simulacro

Los sofistas defendían la idea de que la verdad era una construcción basada en el consenso, que dependía del punto de vista y de la capacidad argumentativa. Para ellos, no existía una verdad absoluta y universal; en cambio, cada individuo o comunidad definía lo que consideraba verdadero o justo según sus propias circunstancias y percepciones. Esta

postura se refleja en la famosa afirmación de Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas", lo que implica que la realidad es relativa a la experiencia y juicio de cada persona. En diálogo platónico *Teeteto*, Sócrates discute con dos matemáticos Teodoro y Teeteto acerca de ¿qué es la episteme (conocimiento)? Si bien el diálogo termina de forma aporética (sin salida), es decir, que no hay una respuesta concreta para esa pregunta, se plantean a lo largo de la conversación tres respuestas tentativas: que el conocimiento es aisthesis (percepción o sensación), que equivale a una opinión verdadera y que el conocimiento es una opinión verdadera acompañada de lógos (razón o explicación). Cuando Teeteto propone la tesis de que el conocimiento es percepción o sensación. El Sócrates platónico resalta que es lo mismo que propone la doctrina protagórica del homomesura. Esta sentencia puede entenderse en tres sentidos dependiendo de cómo entendamos el término hombre: puede hacerse una lectura individualista (cada persona en particular), una lectura sociológica (si se toma en cuenta la opinión de una sociedad o comunidad) y una lectura genérica (si se toma en cuenta al género humano en su conjunto). De este modo, la facultad de la *phantasia*, (representación o imaginación) es la que relaciona la percepción sensible que se tiene de las cosas con la opinión, con el acto de juzgar que se hace luego de la percepción. Lo que importa es cómo las cosas nos afectan y no tanto las cosas en sí. Lo que se desprende de esta tesis presentada por Teeteto (y en la que Platón no cree) es que, si el conocimiento es percepción y la percepción es siempre de algo que es (ya sea para un sujeto, una comunidad o para el género humano), ese conocimiento es infalible. Es imposible el error, ya que nadie puede juzgar la percepción ajena. Así se cae en un igualitarismo de los pareceres, de las opiniones. Esta tesis además de tener base protagórica se mezcla con el heraclitismo extremo que postula que todo fluye y está en constante cambio, por lo cual no sólo cada uno tendrá percepciones individuales diferentes, sino que incluso una misma persona no percibe la misma cosa de la misma manera en diferentes momentos. Platón va a sostener la postura contraria, que hay una esencia propia de cada cosa que es la idea y esa es la medida extrasubjetiva, intraindividual.

Los discursos sofísticos sumamente persuasivos por su bella retórica escondían un gran peligro, una trampa en la que caían los poco instruidos. En definitiva, un simulacro, ya que esos discursos, tan minuciosamente preparados, estaban vacíos de verdad y servían solo a intereses particulares, alejándose de la justicia, el bien común y la legitimidad. Como señaló Platón en su diálogo "Gorgias", la retórica sofística es comparable a la cosmética: embellece la apariencia sin atender a la salud del alma. En lugar de buscar la verdad, los sofistas se enfocan en la persuasión, utilizando la palabra como herramienta para manipular y dominar, más que para iluminar y educar.

Verdad e inteligencia artificial (IA)

Hoy la IA puede ser vista como un nuevo sofista, ya que sus algoritmos producen discursos, imágenes, narrativas y hasta "verdades" personalizadas para el usuario, ajustadas a sus intereses, sesgos y emociones. Las plataformas digitales, alimentadas por IA, crean realidades paralelas, burbujas de información y cámaras de eco, donde cada uno recibe una versión de la "verdad" que refuerza sus creencias previas. De este modo, la IA multiplica los simulacros, no sólo hay muchas verdades, sino que crea para cada usuario su propio universo de sentido, cuidadosamente generado por los algoritmos invisibles.

No obstante, paradójicamente la IA también promete, al estilo platónico, acceder a verdades ocultas: patrones en grandes volúmenes de datos, correlaciones invisibles, diagnósticos precisos, modelos predictivos. Aquí la IA se presenta como una herramienta que nos posibilita el acceso a un conocimiento objetivo, casi podríamos decir "absoluto", más allá de los límites humanos. La paradoja actual es que la IA puede ser el mayor

simulador de realidades relativas (*sofista digital*) y a la vez el más potente buscador de verdades universales (*filósofo algorítmico*).

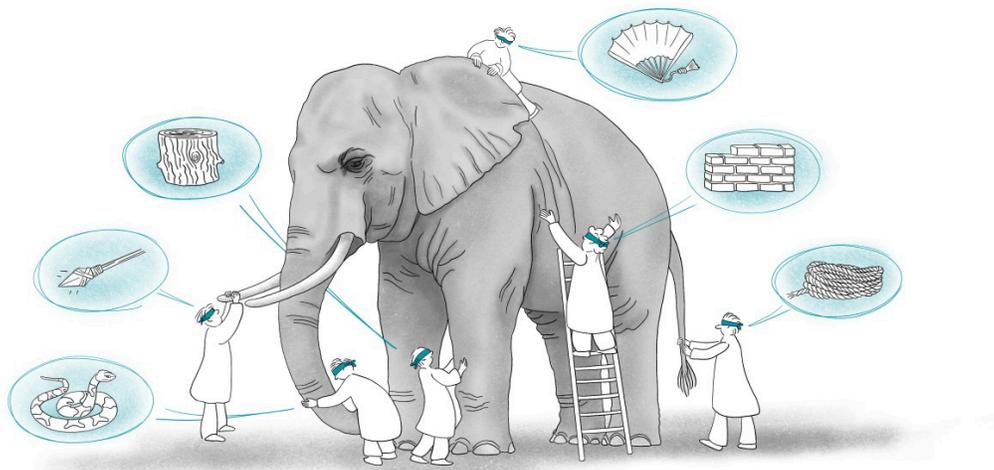
Estamos enfrente de un dilema platónico-sofístico actualizado, y desde él nos preguntamos:

¿Quién controla los algoritmos que deciden qué es relevante, qué es cierto, qué merece ser visto? ¿La IA nos acerca a la verdad o nos encierra en simulacros cada vez más sofisticados? ¿Cómo distinguir, en un mundo mediado por la IA, entre la representación legítima de la verdad y el simulacro?

La respuesta, como en la antigua Atenas del siglo V a.C., no puede ser solamente técnica, requiere de una ciudadanía formada y crítica, que sea capaz de cuestionar, dialogar y buscar la verdad más allá de la apariencia algorítmica.

Recursos didácticos sugeridos:

Recurso 1



1. Observa detenidamente la imagen.
2. Redacte un texto en el cual justifique la postura platónica basándose en la imagen.
3. Redacte otro texto, pero ahora para defender la postura sofística de Protágoras en base a la misma imagen.
4. Reflexión personal: ¿con cuál postura acerca de la verdad estás de acuerdo? Justifica tu respuesta.

Recurso 2

<https://youtu.be/dgf5QlcyTFY?si=ZF4nPHRgGiFF-44H>

Depende (Jarabe de Palo)

Que el blanco sea blanco
Que el negro sea negro
Que uno y uno sean dos
Como exactos son los números
Depende
Que aquí estamos de prestado
Que el cielo está nublado
Que uno nace y luego muere
Y este cuento se ha acabado
Depende
Depende ¿de qué depende?
De según como se mire, todo depende
Depende ¿de qué depende?
De según como se mire, todo depende
Que bonito es el amor
Más que nunca en Primavera
Que mañana sale el sol
Y que estamos en Agosto
Depende
Que con el paso del tiempo
El vino se hace bueno
Que to lo que sube, baja
De abajo arriba y de arriba abajo
Depende
Depende ¿de qué depende?
De según como se mire, todo depende
Depende ¿de qué depende?
De según como se mire, todo depende
Que no has conocido a nadie
Que te bese como yo
Que no hay otro hombre en tu vida
Que de ti se beneficie
Depende
Y si quiere decir si
Cada vez que abres la boca
Que te hace muy feliz
Que sea el día de tu boda
Depende
Depende ¿de qué depende?
De según como se mire, todo depende

1. Leer la letra o ver el video musical de la canción: "Depende" del grupo Jarabe de palo. ¿Qué mensaje transmite la canción sobre la verdad y la percepción de la realidad?

Modernidad

Pacto Inicuo vs. Pacto Social

- ¿Por qué para Rousseau la representación política corrompe la soberanía? ¿Qué propone en su lugar?
 - ¿Qué significa para Rousseau la voluntad general y qué relación tiene con la representación?
 - ¿Cómo justifica Locke que los ciudadanos necesiten delegar poder en representantes? - ¿Qué ventajas les ofrece esa forma de gobierno?
 - ¿Qué papel juega el consentimiento en la representación según Locke?
 - ¿Cómo justifican ambos autores desde sus respectivas posturas la relación entre representación y legitimidad del gobierno?
- Rousseau, Contrato social, Libro I cap. 6 y 7, Libro III cap. 15.
 - Locke, Segundo tratado sobre el gobierno civil, Cap. VIII y IX

La idea de pacto social revolucionó la forma en la que entendemos la legitimidad del poder y la organización de la sociedad, es el fundamento teórico que explica por qué los seres humanos aceptan vivir bajo ciertas reglas comunes y ceder parte de su libertad individual a un poder político. Tanto Jean-Jacques Rousseau como John Locke coinciden en que ningún gobierno es legítimo si no se basa en el consentimiento de los gobernados, aunque sus caminos filosóficos tienen sus discrepancias respecto a algunos aspectos clave, como por ejemplo sus interpretaciones sobre la naturaleza, la representación y la soberanía. Así mismo, tienen una perspectiva diferente respecto de los alcances de ese pacto. De todos modos no puede negarse que ambos autores con sus aportes han marcado el desarrollo de la teoría política occidental.

El contrato social, ¿ pacto de libertad o renuncia necesaria?

Locke sostiene que los seres humanos son libres, iguales e independientes por naturaleza y que, sólo se someten a la autoridad política mediante su propio consentimiento. El contrato social, para Locke, implica que los individuos acuerdan formar una comunidad para convivir de manera segura y proteger sus propiedades. El contrato surge entonces de una necesidad por superar las limitaciones que los individuos tenían en el estado de naturaleza, donde a pesar de ser considerados libres e iguales, no poseían las garantías efectivas para la protección de sus derechos. El paso a la sociedad civil implica un acuerdo voluntario para formar una comunidad política o cuerpo político en el que la mayoría adquiere el derecho de actuar y decidir en nombre de todos.

Locke enfatiza que la legitimidad del gobierno depende del consentimiento de los gobernados y es la base de la obligación política. También subraya que la regla de la mayoría es la forma razonable y esencial para la toma de decisiones colectivas. Según el autor:

El único modo de que alguien se prive a sí mismo de su libertad natural y se someta a las ataduras de la sociedad civil, es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir, los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades frente a quienes no forman parte de dicha comunidad. [...] Así, cuando un grupo de hombres ha consentido formar una comunidad o gobierno, quedan con ello

incorporados en un cuerpo político en el que la mayoría tiene el derecho de actuar y decidir en nombre de todos. (Locke, 2011, p. 24)

Además, la representación parlamentaria es el mecanismo a través del cual el pueblo ejerce su soberanía, permitiendo la protección de los derechos individuales y la posibilidad de resistencia frente a la tiranía (Locke, 2011, pp. 96-99). El pacto social no es una renuncia absoluta a la libertad, sino una transferencia parcial y racional de derechos para poder garantizar la seguridad y la justicia. En palabras de Locke:

Por lo tanto, quienquiera que salgan del estado de naturaleza, para integrarse en una comunidad, debe entenderse que lo hacen entregando a la mayoría de esa comunidad [...] todo el poder necesario para que la sociedad alcance los fines que se buscaban y que los convocaron a unirse. Esto es lo que acuerdan por el mero hecho de unirse en una sociedad política, y esto es lo que se necesita para que se establezca el pacto entre aquellos individuos que se integran para formar un Estado (Locke, 2011, p. 25)

Para sintetizar podemos decir que para este autor, el contrato social es legítimo cuando es voluntario, racional y limitado a la protección de los derechos fundamentales. La representación política es el mecanismo más adecuado para las sociedades grandes y complejas, pero siempre bajo el control del consentimiento popular.

Por su parte, Rousseau desarrolla una crítica radical a la sociedad y a la desigualdad, y considera que el contrato social no es sólo un acuerdo para la protección de intereses individuales, sino un proceso de transformación moral y política profunda: los individuos se convierten en ciudadanos y pasan de obedecer sus propios deseos a obedecer la voluntad general que expresa el bien común. Para el autor, la entrada en la sociedad civil equivale a la creación de un “yo colectivo”. Este hecho no quiere decir que la libertad se pierda de algún modo, sino que se recupera bajo nuevas condiciones

La clave está en la voluntad general, que para este autor no puede ser representada ni delegada, porque la soberanía reside de forma inalienable en el pueblo, de este modo queda de manifiesto que Rousseau rechaza la representación política tradicional, porque cree que lo que realmente garantiza la libertad y la igualdad es la participación directa: “Afirmo pues, que no siendo la soberanía, sino ejercicio de la voluntad general, jamás deberá enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado sino por él mismo: el poder se transmite, pero no la voluntad”. (Rousseau, 2015, p. 23)

En definitiva, el contrato social es legítimo para Rousseau, cuando logra transformar a meros individuos en ciudadanos, asegurando que todos participen en la elaboración de las leyes y que la libertad se preserve en la obediencia a la voluntad general.

Dos caminos a la democracia

Como vimos ambos autores coinciden en que la legitimidad política se basa en el consentimiento y que la autoridad debe proteger la libertad y la igualdad. Sin embargo, podemos establecer diferencias profundas y estructurales en sus planteos.

Por una parte, Rousseau nos propone una concepción de democracia radical y participativa, donde la soberanía reside de forma inalienable en las manos del pueblo como sujeto colectivo, para el autor la única manera de garantizar la libertad y la igualdad es a través de la participación directa de los individuos. Para él la representación es un modo de alienación de la voluntad popular y, por lo tanto, se convierte de alguna manera en una amenaza para la auténtica libertad.

Por su parte, Locke propone un modelo liberal y representativo, donde la protección de los derechos individuales (vida, libertad, propiedad) es la prioridad, postula que la representación parlamentaria es el mecanismo práctico que permite la acción política. Si bien plantea a la regla de la mayoría como esencial, esta está limitada por el respeto hacia los derechos naturales de las personas. En este contexto, el Estado se convierte en la figura de árbitro y protector, no es un soberano absoluto.

Estas diferencias dejan en evidencia dos modelos muy distintos de democracia: el primero propuesto por Rousseau es un modelo de tipo comunitario y participativo, que sigue inspirando aún hoy en día a movimientos sociales y experimentos políticos alternativos y, por otra parte, el propuesto por Locke, una democracia de tipo liberal y representativa, que es el que predomina en Occidente.

Del ágora al algoritmo

En la actualidad, las redes sociales, la tecnología y la IA transformaron notablemente las formas de participación y de representación políticas: Las plataformas digitales permiten una amplia y rápida deliberación, acercando de alguna manera a la realidad una democracia participativa al estilo rousseauiano. Sin embargo a su vez se generan nuevos riesgos, como por ejemplo la manipulación algorítmica dada por los sesgos ideológicos que subyacen en ellos, la desinformación, la falta de acceso en igualdad de condiciones a los entornos digitales y la concentración de poder en actores privados. La pregunta acerca de quién representa la voluntad popular se torna mucho más compleja cuando son los algoritmos quienes seleccionan la información dando prioridad a las voces más visibles.

Cabe preguntarnos en este contexto : ¿puede el consentimiento digital reemplazar el consentimiento deliberado que imaginaban Rousseau y Locke? ¿Es posible una voluntad general en un entorno fragmentado por la polarización y las burbujas informativas?

Por otro lado, la IA nos plantea interrogantes respecto a la delegación de las decisiones en el ámbito de la política: ¿puede una máquina ser un representante legítimo? ¿Cómo puede garantizarse la transparencia y la rendición de cuentas en los sistemas automatizados?

Podemos decir que la pregunta central sigue vigente aún hoy ¿cómo garantizar que el contrato social se adapte a los desafíos del siglo XXI, sin perder de vista la libertad, la igualdad y la participación activa de los ciudadanos?

El pensamiento de estos autores sigue siendo en nuestros días fundamental para poder analizar los dilemas actuales sobre la democracia y la representación. Sus teorías nos invitan a repensar cómo construir el consentimiento, cómo proteger la libertad y cómo representar la voluntad general en un mundo totalmente atravesado por la tecnología. Las tensiones que nos presentan en sus obras entre representación y participación y entre derechos individuales y bien común son cuestiones que debemos revisar, sobre todo en la era digital.

Contrato social y pacto inicuo en el Siglo XXI

En la actualidad podemos encontrar ejemplos de contrato social legítimo como por ejemplo la elaboración de la Constitución de un Estado democrático (Constitución Argentina ,1953), como así también sus reformas (Reforma de la Constitución Argentina 1994). En ambos casos es necesario que la sociedad acuerde, a través de sus representantes elegidos y de los mecanismos de participación ciudadana, la manera de establecer un marco de derechos y obligaciones que logren garantizar la protección de las

libertades fundamentales, la igualdad ante la ley y la participación pública. La legitimidad se basa en el consentimiento popular y en la posibilidad de reformas democráticas.

En el ámbito digital un ejemplo de esto puede ser el Reglamento General de Protección de Datos (RGPD) de la Unión Europea, este reglamento puede verse como un contrato social que protege la privacidad y los derechos digitales de los ciudadanos, que se logra consensuando entre el Estado y los ciudadanos y es una respuesta a las demandas y desafíos que plantean las nuevas tecnologías.

Pero también hoy en día podemos encontrar ejemplos de “pacto inicuo”, ese pacto injusto, que aunque formalmente parece aceptable, viola los principios básicos de igualdad, libertad o justicia. Un ejemplo histórico que podemos nombrar es el Apartheid en Sudáfrica, donde el contrato social se fundaba en la exclusión y opresión de la mayoría negra por una minoría blanca, de esta forma se institucionaliza la desigualdad y la discriminación.

En nuestros días encontramos otros ejemplos, algunos contratos laborales en la economía de las plataformas digitales pueden considerarse también como pactos inocuos, porque los trabajadores aceptan condiciones precarias y falta de derechos básicos porque no tienen otras alternativas, generando una relación desigual de poder y de explotación (por ejemplo el caso de los repartidores de las aplicaciones que no tienen acceso a obra social ni derechos sindicales).

Recursos didácticos sugeridos

Recurso 1

La Estrella
Martes, 02 de Noviembre de 2021

08 LA ESTRELLA
MARTES 2 DE NOVIEMBRE 2021

Actualidad

Elecciones: ¿cómo afectan las fake news y la desinformación?

Informe de la Fundación Multitudes señala que las más dañadas por estas prácticas son las candidatas y parlamentarias mujeres. "Este fenómeno afecta a la democracia", subrayó experta.

Francisca Palma Schiller
La estrella de volcaneros

En medio de la recta final de las elecciones presidenciales y parlamentarias, y dentro de un panorama político que ha marcado la pauta de las últimas semanas, se ha dejado en evidencia que, junto al avance tecnológico y la pandemia del coronavirus, las campañas se han volcado a lo digital.

Y si bien existen sus pros y contras, lo que no ha dejado indiferente a nadie es que lo digital se convierte también en un espacio donde mayoritariamente se generan las campañas de desinformación y fake news, que buscan deslegitimar a los oponentes, provocando sospecha y desconfianza entre los electores.

En ese sentido, la Fundación Multitudes realizó una exhaustiva investigación acerca de cómo afecta este fenómeno las elecciones chilenas con el fin de conocer una de las conclusiones apunta a que las mujeres son las que suelen ser el blanco de agresiones y fake news en estas plataformas.

"Esta amenaza emergente tiene consecuencias devastadoras para las mujeres en la vida pública y por extensión, para las democracias", recalca el estudio.

Al respecto, su directora Ejecutiva, Paulina Ibarra, explica la encuesta realizada a las parlamentarias chilenas con el fin de conocer la desinformación sufrida a causa de campañas de desinformación.

"Nosotras hacemos trabajos con mujeres y dentro de esta temática, empezamos a ver que la violencia de género tiene distintos componentes, y uno de esos es justamente la desinformación, una forma de violencia de género en línea que tiene como objetivo deslegitimar a alguien y también a procesos democráticos en general. El deslegitimar a una mujer, al intentar ponerla como alguien que no está calificada para hacer trabajo en la vida pública, en la política, el impacto es en la democracia en general", indica Paulina Ibarra.

Así también lo muestran las cifras: con la participación de cerca del 70% de las parlamentarias, el 90,3% dijo que se siente más expuesta a ser víctima de discriminación que sus colegas hombres bajo esta línea.

CARRERA PRESIDENCIAL
Particularmente en cuanto a la carrera presidencial que se está desarrollando en estos momentos, las fake news también han sido parte del debate político. Incluso, el propio candidato Gabriel Boric solicitó hace unos días a Anatel que se incorporen medidas para enfrentar las noticias falsas durante el debate presidencial del 15 de noviembre.

"Debemos entregar a la ciudadanía datos reales que contribuyan a informar y no lo contrario", afirmó en la oportunidad.

"El impacto que las fake news van a tener en las candidaturas es impredecible. Tenemos, por ejemplo, el ataque de José Antonio Kast a Gabriel Boric por una supuesta hospitalización por salud mental. Por otro lado, tenemos a Yana Provoste, una candidata que partió con una ventaja sólida y que hoy es una de las últimas en las encuestas. Por lo tanto, este fenómeno afecta a la elección en general", precisa la directora.

"Esto es lo que la gente vote y que elija un candidato de forma informada, desprestigiando el proceso en sí, quitándole legitimidad a un mecanismo democrático. La desinformación establece dudas y vemos que no hay mecanismos de defensa", añade.

PREVENCIÓN
Por último, la experta entrega algunas recomendaciones para prevenir este preocupante panorama. "Existe un proceso de normalización de la desinformación lamentablemente, por lo tanto, lo primero es sacar de encima esta creencia que la política es dura y que se debe aguantar así. Lo segundo se enfoca en que tienen que existir más mecanismos de formación, de educación, hacerle entender a la ciudadanía qué es la desinformación", revela.

"Una tercera línea es la debida diligencia, que se enfoca en establecer mecanismos proactivos de las plataformas sociales, como por ejemplo Twitter, que presenta al usuario si está seguro antes de publicar. Y, por último, trabajar hacia mecanismos de políticas públicas que puedan ayudar a proteger a las mujeres en este tipo de situaciones", concluye.

90,3%
de las parlamentarias dijo sentirse más expuesta a este tipo de discriminación que sus colegas hombres.

ESTE TIPO DE SITUACIÓN SE EJERCE, PRINCIPALMENTE, VIA INTERNET.

1. Leer el siguiente fragmento extraído del artículo del periódico La Estrella del martes 2 de noviembre de 2021 titulado “Elecciones: ¿cómo afectan las fake news y la desinformación?”:

“En medio de la recta final de las elecciones presidenciales y parlamentarias, dentro de un panorama político que ha marcado la pauta de las últimas semanas, se ha dejado en evidencia que, junto al avance tecnológico y la pandemia del coronavirus, las campañas se han volcado a lo digital.

Y si bien existen sus pro y sus contra, lo que no ha dejado indiferentes a nadie es que lo digital se convierte también en un espacio donde mayoritariamente se generan las campañas de desinformación y fake news, que buscan deslegitimar a los oponentes, provocando sospecha y desconfianza entre los electores.[...] Una de las conclusiones apunta a que las mujeres son las que suelen ser el blanco de agresiones y fake news en estas plataformas.”

Luego escribir un texto argumentativo de 15 líneas acerca de los peligros de la desinformación en las elecciones relacionando la reflexión con las ideas planteadas por Rousseau y Locke respecto de la democracia y el contrato social.

Algunas preguntas para orientar la reflexión:

- a. ¿De qué manera las fake news pueden afectar la voluntad general?
- b. ¿Por qué la desinformación puede ser un peligro para la democracia?
- c. ¿Cómo afectan las fake news a los candidatos y a la sociedad?

Recurso 2

Dice Maquiavelo en su obra “El príncipe”: *“Los hombres son tan simples y tan sumisos a las necesidades presentes, que el que engaña encontrará siempre quien se deje engañar.”*

1. ¿Cómo se relaciona la cita de Maquiavelo con la importancia de la verdad y de la confianza en los pactos sociales y en la democracia?
2. ¿Qué consecuencias puede tener para una sociedad si los acuerdos se basan en mentiras o engaños?

Contemporaneidad

Simulacro vs. Reconocimiento

- ¿Cómo describe Baudrillard las diferentes etapas del simulacro?
 - ¿Por qué para Baudrillard la realidad puede ser reemplazada por los simulacros?
 - ¿Qué significa para Fraser la “justicia distributiva” y la “justicia del reconocimiento”?
 - ¿Cuál es la tercera dimensión de justicia que plantea la autora?
 - ¿Cómo redefine Fraser la representación en un contexto global y qué implicancias tiene para las personas excluidas de los sistemas políticos tradicionales?
 - ¿Qué consecuencias negativas puede tener la IA para el ciudadano y que medidas preventivas puede tomar la política para evitarlas?
-
- Baudrillard, Cultura y simulacro, Cap. 1 La precesión de los simulacros, Ed Kairós, 1978
 - Fraser, N, Reivindicar la justicia en un mundo globalizado en Anales de la cátedra Francisco Suarez, Universidad de Granada, 2005

Con el paso del tiempo los desafíos políticos a los que se enfrenta la sociedad fueron cambiando, ya no se limitan a la organización de un estado nación, ni a la representación de los ciudadanos dentro de fronteras fijas. La globalización es un proceso histórico que transformó la forma de pensar la política en la era contemporánea. En contraposición con etapas anteriores donde los debates en torno a la justicia y al poder se daban dentro de los límites del estado-nación, en la actualidad, las decisiones políticas, económicas y culturales atraviesan las fronteras afectando, de ese modo, a personas de diversas partes del mundo. La razón de que esto suceda radica en la expansión a nivel global en relación a: las tecnologías de la información, el comercio internacional, las migraciones y la circulación de ideas y capitales con sólo hacer un “click”.

Nancy Fraser nos explica que en el pasado la justicia se pensaba de una manera muy distinta: en el “estado territorial moderno”, los ciudadanos de las naciones eran los principales sujetos de derechos y deberes. Sin embargo, con la llegada de la globalización, se desestabilizó ese modelo moderno, porque muchos de los procesos que son determinantes para nuestras vidas como por ejemplo: las actividades que desarrollan las corporaciones multinacionales, las crisis ambientales o las interacciones en redes digitales, son procesos que superan los límites de los Estados y que requieren que reflexionemos para redefinir y pensar nuevas formas de representación y de participación política.

Podemos decir que hoy en día la política actual tiene como característica el surgimiento de nuevos actores y problemas globales: organizaciones internacionales, movimientos sociales transnacionales, grandes empresas de tecnología y fenómenos como la aparición de las IA que cada vez más están presentes en nuestra vida cotidiana. Todo esto plantea nuevos desafíos para la filosofía política, que debe cuestionarse. Así, ¿quiénes son hoy los sujetos de la justicia?, ¿cómo puede redefinirse la nueva comunidad política? y ¿qué significa participar en igualdad de condiciones en un mundo que está constantemente interconectado?

La disipación de lo real

Jean Baudrillard (1929-2007), filósofo y sociólogo francés, nos propone una idea provocadora: vivimos en la era del simulacro. Para este autor, las imágenes, los discursos y las representaciones ya no son el reflejo fiel de la realidad. En cambio, las simulaciones creadas por los medios, la tecnología y en especial por las diferentes IA pueden llegar a ser extremadamente poderosas y convincentes, llegando al punto de reemplazar a la realidad misma. Llega un punto en el que no podemos saber con certeza si lo que vemos es verdadero, una copia o una mera invención. Tampoco podemos estar seguros acerca de lo que leemos, ¿fue realmente escrito por una persona o es una creación de una máquina?

Baudrillard sostiene que el simulacro no es una simple y llana mentira, o una falsificación, sino que va mucho más allá: es una nueva forma de realidad, en la cual las diferencias entre lo que es real y lo que es ficcional se van desvaneciendo poco a poco. Con la irrupción de las IA en nuestras vidas, esto se vuelve más patente, porque los algoritmos son capaces de crear imágenes, textos, voces y videos que aparentan ser auténticos, pero que no tienen un “original” detrás.

Por otra parte, la representación política y social también se ve afectada, ya que nos enfrentamos ante un gran problema ¿cómo podemos establecer una distinción entre aquello que es genuino y lo que es simulado en un mundo que está gobernado por la sobreabundancia de datos y de pantallas?

Un claro ejemplo de este fenómeno son las *depp fake*. Este término es la combinación entre *deep learning* (aprendizaje profundo) y *fake* (falso), y pueden ser de diferentes tipos: imágenes, audios o videos editados o generados completamente por tecnologías avanzadas de aprendizaje automático. El peligro de esto es que puede ponerse palabras en la boca de cualquier persona (sobre todo personas públicas) e, incluso, mostrarla en una determinada situación para crear confusión y desinformación. Estos sistemas o redes neuronales generativas (GAN, sigla en inglés) utilizan algoritmos que aprenden de patrones presentes en las imágenes, audios o videos para luego manipular y recrear imágenes, audio o video de una persona o cualquier otro tipo de objeto. Su contenido es tan real que pueden confundir tanto a máquinas como a personas. Además de estas implicancias negativas estas *deepfake* ofrecen innovaciones creativas y aplicaciones que pueden ser beneficiosas para la sociedad, como, por ejemplo, mejorar las producciones audiovisuales creando escenas con un mayor realismo, recrear la imagen y la voz de una persona célebre ya fallecida y la adaptación de piezas audiovisuales para la enseñanza de idiomas. El impacto de esta nueva tecnología en la sociedad es innegable. Algo similar ocurre con los filtros en redes sociales, capaces de modificar rostros y cuerpos hasta el punto de crear identidades virtuales que poco o nada tienen que ver con la realidad.

Hoy en día esta multiplicación de imágenes y discursos generados de forma artificial no sólo transforma nuestra percepción, nuestro modo de ver el mundo y la realidad, sino que también pone en jaque nuestra confianza en las instituciones, los medios y hasta en las relaciones interpersonales. La política, en particular, se ve amenazada por estos simulacros, que pueden llegar a manipular la información y el sentido común de sociedades enteras.

De ciudadanos a ciudadanos del mundo

Nancy Fraser (1947) es una de las filósofas políticas estadounidense de las más influyentes en la actualidad, y puede ayudarnos a entender cuáles son los desafíos que se le presentan a la justicia en un mundo globalizado y digital. Esta autora se concentra en los cambios que sufre la justicia y la participación política en la era de la globalización digital. Parte de una crítica al modelo tradicional que limitaba las discusiones sobre la justicia y la

representación al interior de los Estados nacionales. Durante gran parte del siglo XX, los debates acerca de la redistribución económica y del reconocimiento de derechos se daban dentro de ciertas fronteras demarcadas con claridad, lo que ella llama el “marco keynesiano-westfaliano”. Pero la irrupción de la globalización y de los avances en ciencia y tecnología corrieron esos límites, los sobrepasan y nos interpelan con nuevas preguntas: ¿quiénes deben ser incluidos en la toma de decisiones?, ¿cómo se puede garantizar la justicia en esta nueva sociedad globalizada?.

Frasser sostiene que los problemas relacionados con la justicia no pueden pensarse actualmente dentro de los límites de un país. Por ejemplo, las decisiones de las grandes empresas tecnológicas sobre el uso de datos personales afectan a millones de personas en todo el mundo, sin importar su ciudadanía. Las plataformas de IA que mediante sus algoritmos sesgados ideológicamente deciden qué noticias o contenidos podemos ver y cuáles se vuelven virales, favorecen ciertas voces y silencian a otras, reproduciendo desigualdades a escala global. De este modo, la IA no es solamente una generadora de simulacros, como nos plantea Baudrillard, sino que además redefine las relaciones de poder y los derechos a la representación en la esfera pública digital.

Un caso concreto es el de los movimientos sociales que nacen en redes y se expanden a nivel mundial como *#Me too* (yo también), que busca visibilizar y combatir la violencia y el acoso sexual, brindando a las mujeres una herramienta para compartir sus experiencias y apoyarse mutuamente. *#Black lives matter* (las vidas negras importan) es un movimiento internacional cuyo objetivo es denunciar y dismantelar el racismo sistémico en Estados Unidos. Estas luchas buscan tanto la redistribución (por ejemplo, la igualdad de oportunidades laborales), como el reconocimiento (la visibilización de la discriminación y de la violencia), trascendiendo las fronteras y demostrando que la justicia ya no puede pensarse en términos de naciones. Es importante resaltar que la IA puede ampliar o restringir la visibilización de estos movimientos, según cómo funcionen sus algoritmos, que como ya mencionamos son sesgados, es decir, que están influenciados por la ideología de aquellos seres humanos que realizaron la carga de datos para crearlas.

Frasser también nos advierte acerca de los riesgos de exclusión que se corren en la era digital. Por ejemplo, los sistemas automáticos de moderación de contenidos pueden censurar injustamente a minorías o movimientos sociales, mientras que la falta de acceso a la tecnología deja afuera de la discusión a millones de personas. En este sentido, la representación política no es solamente una cuestión parlamentaria o de los gobiernos, sino que tenemos que plantearnos ¿quiénes pueden participar y ser escuchados en el espacio digital? ¿de qué manera podemos ampliar esa participación para posibilitar el acceso a aquellos que hoy quedan excluidos de la información, de los debates y la toma de decisiones? Para la autora: “las teorías de la justicia deben tornarse tridimensionales e incorporar la dimensión política de la representación junto a la dimensión económica de la distribución y la dimensión cultural del reconocimiento” (Frasser, 2006, p. 35)

Para concluir y volviendo a la tensión central de este eje entre la noción de simulacro y representación, podemos decir que para Frasser la representación implica un distanciamiento respecto de lo real, pero a la vez mantiene una relación de fidelidad y referencia, es decir, que la representación política o simbólica lo que busca es reflejar, aunque sea de manera indirecta, las necesidades, intereses o identidades de los sujetos reales. En cambio, el simulacro en la propuesta de Baudrillard funciona de un modo radicalmente diferente, ya que se presenta como autónomo: esto quiere decir que no representa lo real, sino que lo reemplaza, lo sustituye, generando una realidad propia que ya no remite a ningún original y que el autor llama “hiperrealidad”.

Recursos didácticos sugeridos

Recurso 1



<https://www.youtube.com/watch?v=SJrkhNskaUs>

1. Observar la imagen o ver el video de la escena de la película “Matrix” en la que Morfeo le ofrece a Neo elegir entre la pastilla roja y la azul.
 - a. Redactar un texto argumentativo de aproximadamente 200 palabras sobre la relación entre la elección que hace Neo y la idea de simulacro propuesta por Baudrillard.
 - a. Reflexionar sobre el siguiente interrogante ¿cómo se relaciona la elección entre la pastilla roja y la azul con el desafío presentado por las deepfakes en nuestra sociedad actual?

Recurso 2

1. Leer la siguiente cita de Locke extraída de su Segundo tratado sobre el gobierno civil: “Al ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes , ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento” (Locke, 2007, p. 24).

Establecer similitudes y diferencias entre el planteo que hace Locke y la propuesta de Nancy Fraser para formar una sociedad justa, utilizar ejemplos o frases de ambos textos para fundamentar la respuesta.

Latinoamericana

Dominación vs. Liberación

- ¿Cómo afecta el proceso de *desmitificación de la vida* a las culturas no occidentales en su relación con la tradición?
 - ¿De qué manera la racionalidad occidental puede ser vista como una herramienta de dominación cultural?
 - ¿En qué medida para Dussel el poder político puede llegar a ser una estrategia de dominación?
 - ¿Qué diferencia establece Dussel entre *potentia* y *potestas*? ¿Cómo se relaciona con la liberación? ¿Cómo pueden convertirse las instituciones en herramientas de liberación?
 - ¿Cómo relaciona el autor la voluntad de vida con la lucha contra la opresión? ¿Qué papel juega la IA en la opresión y en la liberación de los seres humanos?
-
- Guerra Narbona, I., El proceso de desmitificación de la vida por la cultura occidental, una mirada crítica desde la Filosofía de la Liberación y el pensamiento decolonial en *Theoría*, Revista del Colegio de Filosofía (38), UNAM, 2020, p.23-56.
 - Dussel, E., 20 Tesis de política, Siglo XXI Editores, Madrid, 2006, tesis 2, 3, 5 y 15.

La era de la inteligencia artificial trajo consigo una transformación radical en la forma en la cual las sociedades latinoamericanas experimentan la vida, el trabajo y las interacciones sociales. Esta irrupción de la IA no puede comprenderse desligada de las profundas tensiones históricas entre *dominación* y *liberación*, que viene marcando a la región latinoamericana ya desde la modernidad. En este contexto, creemos que los aportes de Isabel Guerra Narbona y Enrique Dussel resultan fundamentales para poder analizar críticamente cómo las nuevas tecnologías están muy lejos de ser ingenuas y neutrales. Por el contrario, aparecen como insertas en una vieja tradición de pensamiento que redujo la naturaleza y los cuerpos a meros objetos de explotación y control a través de un proceso de *desmitificación de la vida*. Como señala Narbona, ya desde el Siglo XVII la ciencia moderna occidental estaba impulsada por un “ego endiosado por el poder dominador”, que, en última instancia, llegó a interpretar a la naturaleza misma como una máquina, lo que implicó el comienzo de un proceso de cosificación y explotación no solamente de la Tierra, sino, más aún, de los seres humanos no occidentales.

El *proceso de desmitificación* que se manifiesta actualmente en la crisis ecológica y en la persistente exclusión social tiene un nuevo modo de expresarse a través de la IA: la promesa de progreso y democratización tecnológica puede entenderse como un simulacro que oculta la continuidad de las estructuras de poder y la reproducción de las desigualdades.

Desde la Filosofía de la Liberación, Enrique Dussel nos invita a repensar categorías como poder, Voluntad de Vida y vida humana desde la perspectiva de los oprimidos. El autor latinoamericano afirma que el fundamento último de la política debe ser defender incondicionalmente la vida y la dignidad de los excluidos. En este contexto, la tensión entre simulacro y representación tiene un lugar central en los debates actuales, cabe preguntarnos entonces: ¿la IA representa verdaderamente los intereses y las necesidades de las mayorías marginadas o simplemente simula la inclusión, mientras sigue

perpetuando la lógica de la dominación? Se vuelve indispensable el preguntarnos acerca de la vida, entendida como el referente principal para analizar cualquier conflicto humano, que nos exige que realicemos un examen minucioso y riguroso sobre las nuevas formas de poder que emergen en la era digital.

La raíz de la dominación

Para Guerra Narbona la modernidad occidental se caracteriza por un proceso sistemático de *desmitificación de la vida*, en el cual la naturaleza va perdiendo su sentido sagrado y se reduce la existencia simplemente a una materia que puede ser manipulable. La autora explica que este proceso no es neutro, sino que responde a una Voluntad de Poder que se impone sobre la vida, transformando todo lo viviente en objeto de explotación y control. La Filosofía de la Liberación, presentada por Dussel, nos ayuda a poder profundizar sobre esta crítica, señalando que la Voluntad de Poder moderna está fundada en la negación de la alteridad y en la constitución de una subjetividad dominante, que se coloca en un lugar central y reduce al Otro a un ser excluido en la periferia. Para el filósofo de la liberación, el poder no se limita a la facultad de mandar, sino que se relaciona a una Voluntad de Vivir y de cuidar la vida de todos. Es un acto de servicio en reconocimiento a la dignidad de la vida. El poder no es algo intrínsecamente malo, depende del uso que se haga de él. Cuando el poder se utiliza en beneficio de unos pocos o para cumplir con intereses propios es cuando se transforma en dominación. Pero si, por el contrario, el poder se utiliza para mejorar la vida de los más débiles puede transformarse en una herramienta de liberación que puede transformar el mundo. La tensión entre las dos voluntades, la de *poder* y la de *vida*, es el punto de partida para poder pensar alternativas emancipadoras.

La IA como producto y motor de la racionalidad técnica moderna reproduce la lógica de la dominación, porque la mayoría de sus algoritmos se diseñan desde contextos ajenos a la realidad latinoamericana, operan bajo una racionalidad instrumental que tiende a cosificar las relaciones humanas y a invisibilizar las experiencias de los excluidos.

La promesa de una mejor vida mediatizada por la tecnología puede ser un arma de doble filo que esconde un nuevo dispositivo de dominación, donde la vida queda subordinada a los imperativos de eficacia, control y acumulación de datos. Tenemos que ser cuidadosos porque la tecnología puede usarse para cosas que no sean buenas para la sociedad, como por ejemplo buscar el beneficio económico de un grupo, controlar a las personas o acumular información sobre ellas sin su consentimiento. Es muy importante que la tecnología esté al servicio de la vida y del bienestar de todos y no al revés.

Hacia una ética de la liberación tecnológica

La forma de superar la lógica de la dominación y de no caer en los simulacros nos exige, según Guerra Narbona y Dussel, que podamos orientar nuestra mirada ético política respecto de las nuevas tecnologías. En primer lugar, debemos afirmar la vida como criterio último de toda práctica tecnológica y colocar en un lugar central a las voces y a las experiencias de los oprimidos. Enrique Dussel nos propone una política que se funde sobre la noción de Voluntad de Vida, y que se despliegue como responsabilidad incondicional hacia las víctimas y como una defensa radical de la dignidad humana y natural. Guerra Narbona, por su parte, nos llama a recuperar el sentido sagrado de la vida y a poder construir nuevas categorías teóricas, pero desde la perspectiva de los excluidos, en diálogo con el pensamiento decolonial.

Para poder llevar esto a la práctica es necesario que logremos establecer ciertas condiciones. Primeramente, promover la soberanía tecnológica y el desarrollo de una IA contextualizada, diseñada y gestionada desde y para las comunidades latinoamericanas.

En segundo lugar, poder garantizar el acceso universal y equitativo a las tecnologías digitales, superando la brecha de infraestructura y alfabetización. En tercer lugar, fomentar la participación activa y deliberativa de los sujetos excluidos en el diseño y control de las tecnologías que afectan su vida diaria.. En cuarto lugar, poder desenmascarar los simulacros y exigir que haya mecanismos de rendición de cuentas y transparencia en el uso de las IA. Sólo si logramos partir de estas bases podremos transformar la IA en una herramienta de liberación y no en nuevo rostro de la dominación.

Recursos pedagógicos sugeridos

Recurso 1

Fragmento del poema “Los nadies” de Eduardo Galeano

*“Los nadies:
los hijos de nadie,
los dueños de nada.
Los nadies:
los ningunos,
los ninguneados,
corriendo la liebre,
muriendo la vida,
jodidos, rejodidos:
que no son, aunque sean.
Que no hablan idiomas, sino dialectos.
Que no profesan religiones, sino supersticiones.
Que no hacen arte, sino artesanía.
Que no practican cultura, sino folklore.
Que no son seres humanos, sino recursos humanos.
Que no tienen cara, sino brazos.
Que no tienen nombre, sino número.
Que no figuran en la historia universal,
sino en la crónica roja de la prensa local...”*

1. Leer el poema con atención y luego reflexionar sobre las siguientes preguntas:
 - a. ¿Qué frases del poema te parecen más actuales para la realidad Latinoamérica y por qué?
 - b. ¿De qué manera la IA puede ayudar a que “los nadies” sean reconocidos, o puede contribuir a que sigan siendo ignorados?
 - c. ¿Qué relación puedes establecer entre el poema y la noción de negación de la alteridad propuesta por Dussel y Guerra Narbona?

Recurso 2

1. Leer la siguiente cita:

“Si bien estos avances tecnológicos tienen el potencial para facilitar la emancipación, también pueden fomentar ilusiones de inclusión que refuerzan desigualdades y perpetuar nuevas formas de opresión. Así, es imperativo que la IA no sea utilizada como un

instrumento que oculte a los cambios reales, sino que contribuye con la decolonización y con la construcción de un mundo más justo, en línea con los ideales éticos y sociales planteados por Dussel.”

Redactar un texto argumentativo de unas 300 palabras, en el cual se reflexione sobre el doble filo de la inteligencia artificial: su capacidad para promover la emancipación social y, al mismo tiempo, el riesgo de que refuerce desigualdades y nuevas formas de opresión. Relacionar el análisis con el concepto de Voluntad de vida de Dussel y la desmitificación planteada por Guerra Narbona.

EJE C: TECNOLÓGICO

Verdad vs Verosimilitud

Introducción

A lo largo de la historia, la tecnología ha sido una fuerza clave en la transformación de la vida humana, no sólo por sus dispositivos materiales, sino también por los sistemas y prácticas que dan forma a la organización social. En este sentido, el concepto de *tecnología social* alude al uso de herramientas simbólicas —como el lenguaje— capaces de estructurar el pensamiento, orientar conductas y modelar la realidad. En un mundo atravesado por redes sociales, plataformas digitales e inteligencia artificial, el discurso adopta nuevas formas, ritmos y alcances, aunque mantiene su poder constitutivo. La tecnología ha intensificado tanto la propagación como la ambigüedad del lenguaje, permitiendo una circulación más veloz de las palabras, pero con menor control sobre su sentido. En este escenario, la diferencia entre educar o manipular, entre dialogar o simplemente persuadir, se vuelve cada vez más relevante. La tradición filosófica de la Grecia antigua nos enseña que el lenguaje nunca es neutral: toda formulación discursiva conlleva una ética implícita, una visión del mundo y una manera de vincularnos con los demás. Por eso, recuperar una mirada crítica sobre el uso del lenguaje no debe entenderse como un lujo académico, sino como una urgencia democrática que permita fomentar el pensamiento crítico y la construcción de sociedades más justas, autónomas y conscientes.

A lo largo de estas páginas, veremos este tema desarrollado con detalle en las etapas históricas de Antigüedad, Modernidad, Contemporaneidad y Latinoamericana. Veremos como el papel tecnológico ha influido en muchos aspectos de la sociedad humana

Antigüedad

Conocimiento vs Persuasión

- ¿De qué manera el discurso puede ser comprendido como una tecnología social y qué lo diferencia de las tecnologías materiales?
 - ¿Cómo se contraponen la concepción del discurso de Gorgias con la de Platón en cuanto a su función en la sociedad?
 - ¿Qué papel juega la verosimilitud en la retórica sofista según Gorgias, y por qué Platón la considera peligrosa?
 - ¿En qué sentido la dialéctica platónica busca liberar al alma y cómo se diferencia de la retórica según su perspectiva?
 - ¿Por qué el debate entre Gorgias y Platón sobre el lenguaje sigue siendo relevante en el contexto actual de la posverdad y la manipulación mediática?
- Gorgias. (2000). *Encomio de Helena* (J. Muguerza, Trad.). Madrid: Editorial Trotta. (Original del siglo V a.C.)
 - Gorgias. (2000). *Sobre el no-ser o sobre la naturaleza*. En *Los Sofistas*. Madrid: Editorial Gredos.
 - Platón. (2003). *Fedro* (C. Eggers Lan, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
 - Platón. (1996). *Gorgias* (J. M. Pabón, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Gorgias

En la historia del pensamiento occidental, pocos textos han planteado con tanta radicalidad la relación entre lenguaje y realidad como el *Encomio de Helena* de Gorgias. Este sofista griego, escribiendo siglos después de la legendaria Guerra de Troya, no solo defendió a Helena —acusada por la sociedad griega de ser la causa de ese sangriento conflicto—, sino que aprovechó la figura mítica para proponer una visión revolucionaria: el lenguaje no es un mero reflejo del mundo, sino un constructor activo de la realidad.

Para entender el alcance de esta tesis, debemos primero considerar el contexto cultural en que se inscribe. La Guerra de Troya, narrada por Homero en la *Ilíada*, no es un relato histórico en sentido estricto, sino un mito transmitido oralmente durante siglos. Esta transmisión, gracias a recursos poéticos y narrativos, moldeó en la memoria colectiva griega una realidad construida por el discurso y la imaginación. Así, la imagen de Helena como traidora y causa de la guerra no es un hecho objetivo, sino una verdad construida socialmente a través del lenguaje y la tradición.

Gorgias no intenta negar que Helena huyó con París hacia Troya, sino que busca demostrar su inocencia a través de la idea de que su acción no fue libre, sino determinada por fuerzas superiores —ya sean divinas, físicas, emocionales o discursivas—. En este sentido, la palabra, el *logos*, se presenta como un poder soberano capaz de moldear opiniones y realidades. Para Gorgias, la fuerza persuasiva del lenguaje es tan determinante que puede obligar a actuar incluso en contra de la voluntad propia.

Este planteamiento lleva a Gorgias a tres conclusiones que desafían la comprensión común: primero, que nada existe; segundo, que si algo existiera, no podría ser conocido; y tercero, que si pudiera ser conocido, no podría ser comunicado. De aquí se desprende la anulación de la correspondencia directa entre palabra y mundo. La palabra

no es la cosa, ni refleja objetivamente la realidad. En cambio, el lenguaje genera experiencias, emociones y construye mundos sociales.

Así, el lenguaje es performativo: no describe el mundo, sino que lo produce. La verdad objetiva pierde relevancia frente a la verosimilitud, es decir, a lo que parece verdadero y convincente. La habilidad del orador reside en crear relatos plausibles que moldean la percepción social de la realidad. La retórica, entonces, no es solo un arte de la persuasión, sino una herramienta de construcción social.

Esta visión tiene profundas implicancias para nuestro mundo digital contemporáneo. Las “fake news” pueden entenderse no como meras mentiras, sino como discursos diseñados para generar efectos específicos mediante la verosimilitud. Los algoritmos de las redes sociales funcionan como nuevos sofistas, privilegiando contenidos que generan mayor adhesión emocional y participación, independientemente de su veracidad objetiva. Finalmente, las burbujas informativas crean realidades discursivas autocontenidas, donde lo que se acepta como “verdad” depende más de la coherencia interna del grupo que de su correspondencia con hechos externos.

La lección final de Gorgias sigue siendo un llamado ético: en un mundo donde la realidad es construida discursivamente, el poder reside en la capacidad de dominar las técnicas de persuasión. Por ello, es fundamental hacer visibles estos mecanismos para que podamos decidir conscientemente cuándo y cómo dejarnos persuadir. Solo así, quizás, podremos preservar espacios de diálogo común y deliberación en nuestras sociedades fragmentadas.

En conclusión, el *Encomio de Helena* no solo es una defensa de un personaje mítico, sino un manifiesto filosófico sobre la naturaleza del lenguaje y la realidad. Gorgias nos invita a reconocer el lenguaje como un martillo que forja nuestro mundo, una herramienta con poder para transformar creencias, emociones y sociedades. En la era digital, donde la información circula rápidamente y la verdad se fragmenta, su pensamiento nos ofrece un marco crucial para entender y navegar los desafíos de la comunicación contemporánea.

Platón

El diálogo *Gorgias*, escrito por Platón, representa una de las críticas más incisivas a la retórica de los sofistas que dominaban la escena política y educativa de la Atenas clásica. Platón no se limita a señalar fallas superficiales, sino que va al núcleo mismo de esta práctica discursiva para revelar que, lejos de ser un arte noble o un medio para alcanzar la verdad, la retórica sofista se configura como una mera técnica de persuasión destinada a manipular a las masas ignorantes. Esta distinción fundamental entre apariencia y realidad, entre persuadir y educar, es el eje central del diálogo y subraya una preocupación ética que atraviesa toda la obra: ¿puede considerarse legítima una forma de discurso desligada del conocimiento verdadero y del bien?

Para comprender la crítica de Platón, es útil partir de la comparación que él mismo establece en *Gorgias*: la retórica es para la política lo que la culinaria es para la medicina. Esta analogía no es un simple recurso retórico, sino una clave para entender la naturaleza y función que atribuye Platón a ambos campos. Así como un cocinero puede crear platos deliciosos pero perjudiciales para el cuerpo, el retórico puede producir discursos agradables al oído pero dañinos para el alma. La retórica, en su versión sofista, no busca la justicia ni el bien; solo procura la aceptación y la aprobación mediante el encanto y la habilidad técnica. Esta afirmación revela un punto crucial: la retórica que no se fundamenta en el conocimiento del bien y la justicia se convierte en un instrumento de corrupción y no en un arte legítimo.

El diálogo se estructura en torno a tres interlocutores principales: Gorgias, Polo y Calicles, quienes representan diferentes aspectos y defensas de la retórica y la búsqueda del placer y el poder. En la primera parte, Gorgias defiende la retórica como un arte que se ocupa de producir discursos persuasivos sobre lo justo y lo injusto. Sin embargo, Sócrates plantea una objeción decisiva: la retórica no produce conocimiento verdadero, sino solo creencias, que pueden ser falsas. Por ello, un orador puede persuadir sin entender realmente lo que dice, incluso sobre temas de justicia. Esta capacidad, si se usa sin responsabilidad, puede ser peligrosa y corruptora.

Más allá de la discusión técnica, Sócrates señala una implicación ética: quien conoce realmente lo justo debe ser justo, pues la justicia es inseparable de la persona. Por lo tanto, si la retórica permite que alguien que no sabe lo justo actúe como si lo supiera, contribuye a la injusticia. Esto no es un problema menor, especialmente en la Atenas democrática donde la persuasión retórica definía decisiones políticas y judiciales. El orador más persuasivo podía dominar la voluntad popular sin necesariamente defender el bien común.

La segunda y tercera partes del diálogo amplían esta crítica hacia el uso de la retórica como herramienta de poder y placer, a través de las figuras de Polo y Calicles, quienes defienden posturas hedonistas y relativistas. Sin embargo, Sócrates mantiene firme que el placer no puede ser el bien supremo y que el poder basado en la fuerza o la apariencia carece de legitimidad si no está anclado en la justicia.

En conclusión, *Gorgias* es una reflexión profunda sobre el papel del discurso en la sociedad y la política. Platón advierte que la retórica sin ética no es un arte sino una técnica de manipulación que pone en riesgo la verdad y la justicia. Su crítica sigue siendo relevante hoy, pues cuestiona la responsabilidad de quienes hablan en público y nos invita a distinguir entre lo que parece verdadero y lo que realmente es bueno y justo.

Recursos didácticos sugeridos

1. En base al Encomio de Helena de Gorgias y al diálogo Gorgias de Platón:

a) Explique la tesis principal de Gorgias sobre el poder persuasivo del discurso, reconstruyendo sus argumentos clave (por ejemplo, su comparación del lenguaje con la magia o la fuerza de lo verosímil).

b) Desarrolle la crítica de Platón a la retórica sofista, citando al menos dos pasajes donde Sócrates desacredita su valor.

c) Compare ambas posturas: ¿Por qué Platón consideraría peligroso el enfoque de Gorgias en la era de las fake news? ¿Por qué Gorgias consideraría ineficaz el enfoque de Platón en un debate público electoral? A su entender, ¿cuánto hay de emocional y cuanto hay de racional en el momento de dar nuestro voto a un candidato político?

2. Lea el siguiente fragmento de un debate ficticio basado en casos reales. En un momento tenso del debate televisivo, los enrojados candidatos se dijeron lo siguiente:

- Político A: “Las redes sociales deben ser libres: la verdad surge del choque de opiniones. Nuestro deber es garantizar la libre circulación de la información a partir de la cual se construye la opinión pública. El Estado no puede censurar a los medios de comunicación, ya que los ciudadanos son lo suficientemente responsables como para hacerse cargo de sus propias acciones. Por favor, deje de tratar a la gente como si fuese estúpidamente manipulable. Cuanto mayor sea la

cantidad de información y opiniones que circulen, mayor será la libertad del ciudadano para elegir. Ese es el valor de la democracia. No enjaulemos las opiniones!”.

- Político B: “Usted se equivoca por completo: debemos regular los contenidos peligrosos que distorsionan la realidad. Nuestro deber es garantizar el acceso al conocimiento a partir del cual se construye la sociedad. Pero no toda información es un verdadero conocimiento. La multiplicación de cualquier tipo de noticias sin garantizar su veracidad tiene el mismo efecto que la emisión monetaria sin respaldo: la información pierde constantemente todo valor de verdad. Incluso aunque sea una verdad. La posverdad no es más que un proceso inflacionario por la emisión indiscriminada de información no verificada.”
- a) ¿Qué argumentos usaría Gorgias para apoyar al Político A? ¿Y qué argumentos usaría para refutar al Político B?
- b) ¿Cómo refutaría Platón al Político A? (Ej: responsabilidad del orador) ¿Y qué argumentos usaría para apoyar al Político B? (Ej: diferencia entre creencia y ciencia)
- c) Postura personal: ¿Dónde establecería usted el límite? Fundamente adaptando un concepto de Gorgias y un concepto de Platón a su propia postura personal.

Modernidad

Lo real Vs Lo aparente

- ¿Cómo influye la distinción entre “lo real” y “lo aparente” en la transformación del conocimiento científico durante la Modernidad?
 - ¿De qué manera el pensamiento de Descartes, Hume y Kant refleja las tensiones epistemológicas entre racionalismo y empirismo?
 - ¿Qué implicancias tiene el “giro copernicano” de Kant para la comprensión de los límites del conocimiento humano?
 - ¿Cómo los avances en inteligencia artificial reactivan debates modernos sobre la percepción, la causalidad y la construcción del conocimiento?
-
- Descartes, R. (1999). *Discurso del método*. (J. García, Trad.). Madrid: Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1637)
 - Descartes, R. (2007). *Meditaciones metafísicas*. (J. Marías, Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.

Descartes

En el Instructivo, cuando trabajamos Descartes, en primer lugar vimos las características del método cartesiano, específicamente las cuatro reglas fundamentales que deben seguirse para operar con un método seguro: evidencia; análisis; síntesis; enumeración. Inmediatamente deberíamos preguntarnos qué es un método. Y aunque habitualmente suelen tomarse como sinónimos, un método no es una operación o una actividad: lo que organiza al proceso no es igual al proceso organizado. Entonces, un ‘método’ se utiliza para organizar ‘algo’. ¿Pero qué es lo que debemos organizar según Descartes? Imaginemos que nos regalan un celular de última generación, con funciones tan novedosas que nunca antes las usamos. Por ejemplo, trae una función “vintage” que emula las cámaras polaroid: al sacar una foto, la imprime en ese instante. Nuestra ansiedad nos lanza ya mismo a sacar fotos para probarlo. Y nuestra pereza deja para otro día el manual de instrucciones. El resultado: algunas fotos se imprimen, otras no, otras ni siquiera podemos sacarlas, y otras se siguen imprimiendo aunque ya no toquemos nada. Lo primero que pensamos es que el aparato funciona mal. Descartes nos mira de reojo, y nosotros le decimos: “Bueno, algunas salieron bien”. Y el filósofo nos responde: “Sí; y también hay otras que salieron mal. Pero el problema no es ese. El problema es que no saber por qué algunas salieron bien y por qué algunas salieron mal: no saber cuáles fueron tus aciertos para así poder repetirlos y no saber cuáles fueron tus errores para así poder evitarlos. La máquina funciona perfectamente, lo que vos necesitas es un método para usarla correctamente”. ¿Pero qué tiene que ver todo esto con la filosofía de Descartes? Mucho. Para Descartes, la mente humana es una “máquina” que debemos aprender a usar correctamente para evitar cometer errores. Y esto es un aspecto fundamental, ya que para Descartes es imposible que la razón humana cometa errores, del mismo modo que es imposible que una calculadora cometa errores. Entonces, los errores a los que llegamos luego de una serie de pensamientos no se deben a que nuestra razón funcione mal, sino que se deben a que la usamos mal. Lo que Descartes propone es un método para usar correctamente el pensamiento humano. Y ya que la racionalidad humana es lo que hace posible a la ciencia, lo que Descartes está proponiendo es el método para una ciencia universal. De eso se trata su *Discurso del método*.

Por un lado, tenemos el método cartesiano. Pero ya dijimos que el método para usar algo (el *cómo*) y la cosa que usamos (el *qué*) no son lo mismo. Ya dijimos que lo que le interesa a Descartes es un método para el pensamiento humano. Y “pensar” es un verbo; es decir, una actividad o proceso. Por eso, en segundo lugar, en el Instructivo vimos la manera en que Descartes aplica su propio método para organizar el pensamiento humano: de eso se tratan las *Meditaciones Metafísicas*. Pero aunque a partir de ahora comencemos a aplicar el método en nuestro pensamiento, llevamos varios años formando pensamientos sin un método. Y así como hubo fotos que se imprimieron bien y hubo otras que se imprimieron mal, en nuestro ejemplo del celular-polaroid, así también en el pensamiento tenemos conocimientos que creíamos verdaderos pero que luego descubrimos que eran falsos (y viceversa). Lo cual es un grave problema, ya que varias de nuestras decisiones se basaron en esos supuestos conocimientos que mucho después supimos que eran falsos. No es una cuestión abstracta si miramos con atención lo que plantea Descartes: “¿Alguna vez tomé una decisión basándome en opiniones que terminaron siendo falsas? ¿Son fiables las fuentes de información a partir de las cuales se forman mis opiniones y creencias? ¿Qué tengo que hacer para descartar todas las falsas y quedarme solamente con las verdaderas? ¿Y cómo me manejo de ahora en adelante para no caer nuevamente en los mismos errores?”.

Es innegable que muchas de las creencias y opiniones que guiaron nuestra conducta y decisiones terminaron siendo falsas. Y eso nos llevó a actuar equivocadamente. Pero el error no proviene del pensamiento humano, ya que eso funciona bien. El error se produce porque lo usamos mal: a pesar de no tener ninguna seguridad, adoptamos opiniones y creencias como si fuesen definitivamente verdaderas, y las colocamos a la base de nuestro pensamiento, lo cual nos conduce a errores. Es decir que el pensamiento no funciona mal, lo que sucede es que le estamos introduciendo mala información. La solución parece fácil: debemos eliminar de nuestro pensamiento todas las opiniones falsas. Lo que no parece fácil es cómo distinguir cuáles son las falsas, ya que si fuese tan obvio nunca las hubiéramos tomado como verdaderas. Necesitamos algún criterio de distinción a partir del cual desechar todas las que nos puedan llevar al error. Descartes propone lo siguiente: todo lo que no sea evidentemente cierto e indudable, debemos considerarlo tal como consideramos lo falso. Ese es el criterio cartesiano: las cosas que se pueden poner en duda (aunque sea mínimamente) no son confiables, y debemos desecharlas junto con las falsas. Es decir, lo evidentemente falso debemos descartarlo, y lo evidentemente verdadero debemos conservarlo. ¿Y qué hacemos con aquello que no sabemos con total seguridad si es verdadero? Debemos descartarlo, ya que es dudoso. Pero es imposible examinar una por una todas las opiniones y creencias que formamos a lo largo de nuestra vida. En lugar de eso, Descartes propone examinar la fuente de la cual provienen.

En la Meditación Primera, Descartes examina la fuente de información de la que provienen esas opiniones y creencias que terminaron siendo falsas: los sentidos; es decir, el aspecto corporal. Y en la Meditación Segunda, examina otra fuente de la que podemos extraer información: el espíritu; es decir, el aspecto mental. El primer argumento contra los sentidos como fuente confiable de conocimiento apunta a su limitada capacidad: a veces percibimos a lo lejos la figura de un humano y al acercarnos era otra cosa. La información de los sentidos a veces puede ser verdadera, pero otras veces puede ser falsa: sirve para las cosas cercanas, pero no para las cosas lejanas difíciles de percibir. El segundo argumento contra los sentidos como fuente confiable de conocimiento apunta a su falta de garantía. Es el famoso “argumento del sueño”: no podemos saber si en realidad en este mismo instante nos encontramos dormidos y todo esto no es más que un sueño, ya que en nuestros sueños y pesadillas actuamos creyendo que estamos despiertos. Incluso hasta nuestra vida entera podría ser en realidad un sueño. Y entonces, todo lo que los sentidos nos habrían mostrado sobre nosotros y el mundo (nuestro cuerpo y rostro, nuestra ropa, nuestra casa) podría ser falso. Es decir que la información de los sentidos puede ser falsa

incluso sobre cosas tan cercanas como nuestro propio cuerpo. Sin embargo, tenemos una tendencia irresistible a tomar por verdadera toda la información que nos dan los sentidos, a pesar de que no es más que probable. Hay algo que nos mueve constantemente hacia el error, hacia la equivocación de considerar que nuestras percepciones son en sí mismas un conocimiento verdadero. En este punto, Descartes plantea lo que se conoce como la “hipótesis del Genio Maligno”: un burlador y poderoso ser que pone todo su esfuerzo en hacernos equivocarnos absolutamente respecto de todas las cosas. Concluye su Primera Meditación descartando por completo cualquier conocimiento que se haya formado a partir de la información de los sentidos, ya que todo lo que proviene de ellos es dudoso. Y con la hipótesis del Genio Maligno (demonio engañoso), deja abierta la posibilidad para dudar de todo tipo de conocimiento, incluso el no sensible (tal como el matemático).

La siguiente meditación es la contracara complementaria: en la primera, la aplicación del método nos permitió identificar ese tipo de conocimiento dudoso que nunca debemos confundir con el conocimiento verdadero: el que proviene de los sentidos. En la segunda, la aplicación del método nos permitirá identificar la primera verdad indudable entre todos nuestros conocimientos intelectuales. En efecto, habiendo puesto en duda la existencia del mundo exterior y la de nuestro propio cuerpo, lo único que nos queda es el pensamiento. Pero el Genio Maligno puede hacernos errar respecto de nuestros conocimientos de tipo matemáticos y aritméticos. Y entonces, ningún conocimiento sería indudable y ya no quedaría nada que pueda existir. Sin embargo, es indudable que para equivocarse hay que existir. Entonces, es innegable que existimos en cuanto pensamiento, incluso aunque nuestro pensamiento se equivoque constantemente. Y ningún Genio Maligno podrá engañarnos al respecto, ya que es imposible engañar a algo que no existe. Por lo tanto, hemos encontrado la primera verdad indudable, tan evidente que ni siquiera el Genio Maligno podría hacerla dudosa: toda vez que pensemos “yo soy, yo existo” será siempre un conocimiento evidentemente verdadero. Esta primera verdad es el llamado “cogito cartesiano”: pienso, existo. Y es la columna inicial desde la cual Descartes emprende la reconstrucción del conocimiento humano poniendo en sus bases el conocimiento verdadero. Por eso, luego de describir las características principales (atributos) que nos pertenecen en cuanto pensamiento, ofrece de inmediato el llamado “argumento de la cera”. Y aquí ya hay algo distinto, porque se trata de un argumento que no es utilizado por Descartes con el objetivo de destruir (a diferencia del argumento contra los sentidos, o el argumento del sueño, o el del genio maligno), sino con un objetivo constructivo a partir de esta nueva verdad encontrada. Porque en definitiva, esa vela de cera de color blancuzco, olor a cebo y textura grasosa creemos equivocadamente que la conocemos gracias a nuestros sentidos.

Y bastará con que la humanidad toda aplique correctamente el método para garantizar la verdad del conocimiento humano. Lo mismo sucedería con la ciencia, ya que si hay algo que prima a lo largo de toda la modernidad es que la ciencia es neutral; es decir, la ciencia (y la tecnología que produce) no persigue ningún otro objetivo más que el conocimiento por sí mismo. Se trata de un instrumento al servicio de la humanidad gracias al cual es posible atravesar lo aparente y descubrir lo real.

Kant

En nuestro Instructivo, cuando trabajamos Kant hicimos un recorte específico sobre algunos de los temas que desarrolla en el “Prólogo” y la “Introducción” de la *Crítica de la Razón Pura* (2da edición). Del prólogo, el énfasis está puesto en el *Giro Copernicano* que propone Kant: los errores que impiden el progreso en filosofía, el ejemplo de progreso científico que aportan los avances en física, y el significado de ese “giro copernicano” en tanto nuevo enfoque para abordar los problemas filosóficos. De la introducción, el énfasis está puesto sobre todo en la distinción entre conocimientos a priori (posibles sin necesidad de experiencia) y conocimientos a posteriori (posibles a partir de la experiencia); y por otro

lado, la distinción entre juicios sintéticos (aportan un conocimiento nuevo) y juicios analíticos (explicitan un conocimiento que ya estaba contenido). Nuestro objetivo no es memorizar el aparato terminológico kantiano, sino comprender el uso de esas herramientas conceptuales para poder aplicarlas en nuestros análisis.

Teniendo en claro este punto, veamos cómo procede Kant en nuestro pequeño recorte. El punto de partida es un criterio para distinguir una ciencia segura de otra que no lo es: cuando en la elaboración de los conocimientos, si la razón tropieza justo antes de llegar a una conclusión o si debe recomenzar constantemente un nuevo camino hasta finalmente lograr un conocimiento, es una señal de que no estamos ante una ciencia segura, sino más bien ante un mero tanteo. Y a pesar de que la filosofía (metafísica tradicional) es una disciplina científica, se encuentra atascada sin verdaderos progresos, y su procedimiento se parece más a un mero tanteo. En contrapartida, la matemática y la física han logrado verdaderos progresos científicos. Pero la física recién pudo lograrlo a partir de un cambio en su enfoque: ningún progreso es posible sin que la razón proponga nuevas hipótesis. Pero la razón no puede ir más allá de lo que ella misma produce. Entonces, los físicos comenzaron con el método experimental basándose en la observación de los objetos. Pero los objetos tampoco pueden ir más allá de lo que muestran. Es decir que los progresos en física fueron posibles a partir de que su método se volcó a la experimentación, pero no para aprehender de los objetos desde un lugar de simple discípulo callado, sino para interrogar a los objetos desde un lugar de juez. Es decir que la física comenzó su progreso cuando empezó a considerar que son los objetos los que deben responder las preguntas de nuestra razón, no es la razón la que debe adaptarse a los objetos. En efecto, durante siglos, la física no lograba dar respuestas a los errores de cálculos e incongruencias que surgían al considerar que la Tierra era el centro. Una y otra vez, la razón de la física tropezaba tratando de adaptarse a los objetos: encontrar leyes racionales que encajen con el objeto Tierra como centro del universo. Era la razón por la que intentaba, sin éxito, adaptarse a los objetos. Copérnico dio un giro de 180° con su enfoque: en lugar de adaptar las leyes a los objetos, adaptó los objetos a la razón. No propuso un cambio en las leyes físicas producidas por la razón, propuso un cambio en los objetos: si en lugar de ubicar a nuestro planeta como centro, ubicamos al Sol como centro del universo y La Tierra gira a su alrededor junto con los demás planetas, las leyes de la física eliminan todo error y la ciencia comienza a dar progresos. La filosofía debería hacer exactamente lo mismo: que sea el objeto el que se adapte a nuestro conocimiento y no al revés. El objetivo de la filosofía es lograr un conocimiento sobre los objetos sin necesidad de tener alguna experiencia con los objetos. Y el conocimiento de una cosa sin necesidad de tener esa cosa, significa un conocimiento sobre cómo podríamos conocer esa cosa. Es decir, un conocimiento sobre nuestra manera de conocer objetos. Si queremos indagar respecto al conocimiento sobre los objetos, nuestro punto de partida debe ser el sujeto que conoce los objetos. Y en esto consistirá gran parte de la Crítica de la Razón Pura: las condiciones en el sujeto por las cuáles es posible conocer al objeto, lo cual se puede investigar sin necesidad de ninguna experiencia.

Al igual que en Descartes, para Kant la ciencia también es neutral. Y todos los ejemplos que nos ofrece ponen su foco en el procedimiento que sigue cada disciplina; es decir, en su método científico.

Recursos didácticos sugeridos

1. En base a la selección de textos de Descartes y de Kant:
 - a) Descartes en *Meditaciones metafísicas* (1ra y 2da), destruye los fundamentos del conocimiento sensible. Reconstruya:
 - Los argumentos escépticos (sentidos engañosos, sueño, genio maligno)
 - Cómo el cogito (Meditación 2da) supera esta crisis

- La relación entre método científico (*Discurso del método*, parte 2) y verdad evidente
 - b) Kant en la *Crítica de la Razón Pura* (Prólogo e Introducción) propone una solución alternativa para los problemas que impiden avances en la filosofía:
 - Explique la “revolución copernicana” en el conocimiento científico
 - Desarrolle brevemente (una o dos oraciones) la distinción fenómeno/noúmeno
2. Analice el siguiente fragmento ficticio que refleja un debate actual entre algunos científicos y algunos epistemólogos:
- Científico A: *“Los hechos científicos son objetivos y su verdad es independiente de cualquier cosa. Afirmar lo contrario sería tan absurdo como decir que el resto fósil de dinosaurio recientemente hallado es una invención del paleontólogo que lo encontró. La ciencia no inventa la realidad, simplemente descubre lo que estaba oculto para la mente humana. Un hueso de dinosaurio nunca puede ser falso, porque es un hecho del mundo que simplemente está ahí. Lo mismo sucede con los hechos científicos”.*
 - Filósofo B: *“Respeto mucho su trayectoria académica, pero en este punto pienso lo contrario: toda investigación está condicionada por su contexto histórico. La ciencia no inventa la realidad, pero nuestro conocimiento sobre la realidad se construye gracias a los descubrimientos científicos. Y esos descubrimientos científicos inevitablemente se orientan según los intereses del sector que aporte el financiamiento necesario para la investigación científica. A la larga o a la corta, el desarrollo tecnológico siempre está direccionado ideológicamente por el grupo inversor”.*
- a) ¿Cómo fundamentaría la posición del Científico A a partir de los conceptos de Descartes? ¿Qué limitaciones tendría esta perspectiva?
 - b) ¿Qué argumentos de Kant usaría para apoyar al Filósofo B? ¿Cómo matizaría ambas posturas?

Contemporánea

Verdad Humana VS Verosimilitud Digital

- ¿De qué manera la ciencia y la tecnología funcionan como herramientas ideológicas que construyen narrativas de poder en la sociedad contemporánea?
 - ¿Cómo la noción de “cyborg” de Donna Haraway permite repensar la identidad humana en un mundo cada vez más hibridado con la tecnología?
 - ¿Qué diferencias existen entre las perspectivas de Donna Haraway y Tiziana Terranova respecto al potencial emancipador o represivo de la tecnología?
 - ¿Cómo afecta la “verosimilitud artificial” generada por algoritmos y plataformas digitales a la autonomía y la construcción de la identidad humana?
 - ¿Qué implicancias éticas y políticas surgen de la creciente dificultad para distinguir entre “verdad humana” y “verosimilitud artificial”?
-
- Haraway, D. (1985). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. En *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge.
 - Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge.
 - Terranova, T. (2014). Red Stack Attack! Algorithms, Capital and the Automation of the Common. En *The Italian Difference: Between Nihilism and Biopolitics*.

Donna Haraway

En el Instructivo analizamos el modo en que Donna Haraway utiliza el término ‘cyborg’ en su carácter de concepto híbrido y transfronterizo, para cuestionar algunas de las categorías binarias occidentales que suelen imponerse como si fueran algo dado: humano/animal, organismo vivo/máquina, lo físico/lo no-físico. Pero Haraway también utiliza el término ‘cyborg’ en su afinidad con los procesos de montaje y reensamblaje, para cuestionar que la humanidad tenga un sentido acabado y estático; es decir, para rechazar de plano que haya una esencia verdadera de la humanidad. El otro aspecto que analizamos de Haraway es su mirada explícitamente crítica a los efectos nocivos causados por la ciencia y la tecnología en manos del capitalismo: su exaltación de la figura del ‘cyborg’ no tiene como trasfondo una concepción ingenua de la tecnociencia como neutral.

Si bien estas temáticas recorren a lo largo de todo el texto, nos focalizamos en las primeras secciones, fundamentalmente la primera (sin nombre) y la tercera (“informática de la dominación”). En la primer sección, Haraway describe con detalle literario el carácter híbrido del cyborg como su principal atributo, ya que es gracias a su hibridez que el cyborg “transiciona” constantemente sin nunca devenir finalizado: lo que interesa del cyborg es que nunca dejará de “estar entre”. Haraway describe a los cyborgs como criaturas que simultáneamente son animal y máquina, que viven en mundos ambiguamente naturales y artificiales. Un cyborg es un organismo cibernético: un híbrido de máquina y organismo; una criatura de realidad social y también de ficción. Esta última caracterización debería llamar fuertemente nuestra atención, ya que al habitar la realidad social al mismo tiempo que la ficción, el cyborg pone de manifiesto que nuestra realidad social no es una formación natural, sino más bien una construcción. Haraway dice que la realidad social son nuestras relaciones sociales vividas; nuestra construcción política más importante: un

mundo cambiante de ficción. Y por eso afirma que en nuestra era contemporánea, a fines del siglo XX, todos somos “quimeras”: híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo. Todos somos cyborgs. Con esta caracterización, Haraway se vale de la figura del cyborg para analizar las tres rupturas limítrofes que fueron dándose desde finales del siglo XX y que difuminaron la línea separatoria entre categorías que eran consideradas evidentemente separadas: una ruptura en la frontera que separaba ‘lo humano’ y ‘lo animal’; una ruptura en la frontera que separaba ‘organismos naturales’ y ‘máquinas’; un desdibujamiento de límites precisos entre ‘lo físico’ y ‘lo no-físico’. Veamos brevemente lo que dice la autora de cada una:

De la sección tercera, tomamos de Haraway principalmente su crítica feminista al modo en que la ciencia y la tecnología son utilizadas por el capitalismo. En primer lugar, un cambio evidente es que en relación con objetos tales como los componentes bióticos, ya no se deberá pensar en términos de propiedades esenciales, sino en términos de diseño, de dificultades limítrofes, de tasas de movimiento, de lógicas de sistema, de costo, de disminución de las dificultades. Objetos y personas pueden ser considerados en términos de desmontar o volver a montar, ninguna arquitectura ‘natural’ obstaculiza el diseño del sistema. Los seres humanos, como cualquier otro componente o subsistema, estarán localizados en un sistema arquitectural cuyos modos básicos de operación son probabilísticos, estadísticos. No existen objetos, espacios o cuerpos sagrados por sí mismos, cualquier componente puede ser conectado con cualquier otro si la pauta y el código correctos pueden ser construidos para el procesamiento de señales en un lenguaje común. Son varias las áreas de la ciencia que analiza Haraway, pero pone mucho énfasis en las ciencias de la comunicación y en las biotecnologías. En efecto, Haraway dice que las tecnologías de las comunicaciones y las biotecnologías son las herramientas decisivas para darle “nuevos usos” (utilidades) a nuestros cuerpos. Estas herramientas encarnan y ponen en vigor nuevas relaciones sociales. Las tecnologías y los discursos científicos pueden ser parcialmente comprendidos como formalizaciones, pero deberían asimismo ser vistos como instrumentos para poner significados en vigor. La frontera entre instrumento y concepto es permeable.

Tiziana Terranova

En nuestro Instructivo trabajamos el estimulante y muy actual pensamiento de Tiziana Terranova, a través de su texto aceleracionista “Red, Stack, Attack!”, en el cual focaliza su análisis en la función fundamental y predominante que tienen los algoritmos en la generación, organización, y distribución en el actual capitalismo de plataformas digitales. “Generación” en tanto que son el elemento insustituible para la elaboración y monetización de la materia prima principal de nuestra época: los datos masivos. “Organización” en tanto que son el elemento predominante en las directrices y toma de decisiones, encargándose de funciones de tipo gerenciales y desplazando al humano a funciones de tipo maquinales. “Distribución” en tanto que son el elemento insustituible para el flujo comercial contemporáneo, tanto en términos literales de mercadería como en términos de flujo de capitales financieros. El antiguo capitalismo industrial de fábricas mecanizadas ha llevado al extremo la automatización, al punto tal que al trabajador de aplicaciones ni siquiera le queda el “placer” de una figura humana a quien odiar en silencio: el jefe es un programa descargado en el celular. Y a pesar de que legalmente la app no sea el “jefe” y a pesar de que el delivery/chofer/freelancer sea denominado “socio”, no parece tratarse de una sociedad muy consensuada cuando sólo una de las partes es quien decide el monto a cobrar, la asignación de tareas, el sistema de premios y castigos, y el uniforme a usar. Por supuesto, el “socio” humano tiene libertad para elegir los horarios disponibles. Y la “app” tiene la libertad de castigar al “socio” que haya realizado pocas horas de trabajo en la semana. El algoritmo es la automatización capitalista en su máxima expresión, porque no

sólo ha logrado reemplazar la “mano humana”, sino que directamente ha logrado reemplazar la presencia física (limitada a un lugar concreto) por una existencia virtual omnipresente. Y al no tener cuerpo, el algoritmo ha logrado desvincular al capitalismo del costoso mantenimiento de fábricas, impuestos, herramientas de trabajo, huelgas, pago de uniformes, plan de salud, salarios fijos... La fábrica es la casa del “socio” humano (y es él quien paga los servicios e impuestos). La bici/auto/celular necesarios para hacer el trabajo son del “socio” humano (y es él quien debe comprarlos o arreglarlos). La máquina automatizada es el cuerpo del “socio” humano (y es él quien debe pagar por su salud y futura jubilación). Los accidentes suceden en una casa (y la situación legal recae sobre el propietario) o en la vía pública (y la situación legal recae sobre los implicados y el Estado), pero nunca suceden en los terrenos de una ART.

El punto de partida de Terranova es la metamorfosis del sistema de producción automatizado, cuyo desarrollo es impulsado por el capitalismo con el objetivo de maximizar al extremo el beneficio: producir más en menos tiempo. Pero la cuestión es que para lograr ese desarrollo, fue necesaria una enorme y previa acumulación de conocimiento tecnocientífico gracias a la sociedad como conjunto.

Ese conocimiento social acumulado es usado por el capital como si fuese parte de su propiedad, y en base a esa apropiación desarrolla tecnologías automatizadas con el objetivo de maximizar su beneficio personal: a partir de una propiedad colectiva (el conocimiento social acumulado), el capitalismo obtiene una propiedad privada (la tecnología automatizada para maximizar la producción y beneficio del propietario individual). Es como si una persona hiciese una huerta privada enrejando una parte de la plaza del barrio con el único objetivo de abaratar los costos de su verdulería. Parecen casos distintos, sobre todo porque uno es bien concreto, y el otro es bien abstracto. Pero son exactamente iguales: hay algo que nos pertenece a todos y alguien decide adueñarse de una parte para su propio beneficio exclusivo. En efecto, el conocimiento social acumulado, ¿de quién era? ¿Era propiedad del científico que hizo el primer descubrimiento o era propiedad del profesor que le enseñó su ciencia? ¿Era propiedad de la universidad donde se recibió o era propiedad de la primera maestra que le enseñó a leer? ¿Era de sus padres ya que ellos, literalmente, produjeron su existencia? ¿O la dueña de todo era la partera que salvó la vida del científico al nacer? ¿O era de los padres de la partera? ¿O el dueño de todo el conocimiento social era el primer ser humano que existió y sin el cual directamente nunca hubiera existido la ciencia? Ningún individuo puede adjudicarse la propiedad del conocimiento social acumulado. Entonces ningún individuo debería adjudicarse la propiedad de lo que sea producido gracias a ese conocimiento social. Y sin embargo, sucede.

Por otra parte, ningún descubrimiento científico surge a partir de la nada, sino que cada nuevo descubrimiento y cada nuevo desarrollo tecnológico son posibles porque se apoyan en una infinita y diversa cantidad de saber acumulado producido por la sociedad en su conjunto. El primer nudo y el último son igual de fundamentales en el conjunto del entramado social.

Pero el autómatas digital (el algoritmo) no sólo se desarrolla a expensas del conocimiento social acumulado, sino que requiere de la sociedad para su funcionamiento, ya que su productividad se despliega en el ámbito de las comunicaciones sociales. De esa interacción social obtiene sus inputs, a diferencia de los seres vivos que obtenemos nuestros inputs por medio de la sensibilidad: la humanidad subiendo datos a la nube suplanta la incapacidad del algoritmo para recibir información a través de sensaciones. Para que el algoritmo llegue a ser software social, debe obtener su poder como artefacto social por medio de una adaptación cada vez mejor a los comportamientos y a los cuerpos que acontecen en su exterior. Esto implica no sólo apropiarse del conocimiento social, sino también apropiarse del trabajo individual que los usuarios realizan para el funcionamiento del autómatas digital: el trabajo de tomar el pedido y los datos del cliente lo realizaba un empleado del local de comida, y ahora lo hacemos nosotros vía app sin ninguna otra

intervención humana; el trabajo de entregar en mano el sueldo o la jubilación lo realizaba un empleado del banco, y ahora lo hacemos nosotros después de esperar un rato en la cola del cajero automático. Ese tipo de trabajos no desaparecieron: se inventaron tecnologías automatizadas de fácil uso para que ahora ese trabajo lo haga gratis el cliente.

El segundo punto que señala Terranova es que el desarrollo alcanzado por el autómata digital (el algoritmo) es un índice del nivel de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del capital. Y eso se mide en base al objetivo que busca el modo de producción capitalista: siempre producir más en menos tiempo. ¿Y qué producto es el que se comercializa en este capitalismo de plataformas digitales? La materia prima fundamental son los datos, los cuales son suministrados voluntariamente sin costo por los usuarios. Y los algoritmos se encargan de la captación, aumento, organización, y monetización de esos datos. Los algoritmos transforman esa enorme masa de datos brutos en información comercializable. Su productividad se despliega en el ámbito de las comunicaciones humanas virtualizadas: redes sociales donde usuarios de todo el planeta introducen en su conjunto millones de datos por segundo. Y en ese mismo instante que ingresa un input de datos, el algoritmo lo elabora para su monetización. Es decir, una enorme cantidad (millones de datos monetizados) producida en muy poco tiempo (un segundo). Por lo tanto, el algoritmo, en tanto autómata digital impulsado por el capitalismo, es la máxima manifestación del desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del capital: producir más en menos tiempo.

Tiziana Terranova nos propone una alternativa a este desarrollo tecnológico de la lógica capitalista: el *red stack*. Pero en primer lugar, debemos entender a qué se refiere con “stack”. En sentido literal, “stack” puede traducirse como “amontonar” o “apilar”; algo así como una “pila de cosas”. Pero aquí el término “stack” tiene un uso más específico: refiere al surgimiento de un nuevo “lugar” o espacio en el que las antiguas divisiones sociopolíticas vinculadas a poderes territoriales soberanos se intersectan con el nuevo “territorio” de internet con sus nuevas formas de soberanía. El “stack” es un nuevo y heterogéneo “territorio” en el que se superponen gobiernos nacionales (países soberanos), instituciones transnacionales (FMI, OMC, etc.), y corporaciones privadas (Google, Apple, etc.). En el “stack” se vincula la tecnología, la naturaleza, y el humano; modulado por una cibernética social: capas sociales, humanas y analógicas junto con estratos de información computacional y digitales. A este “stack” que emerge como efecto de la producción automatizada capitalista llevada a su máxima expresión, Terranova propone un modelo post capitalista que llama “red stack”. Y para abordar su propuesta, desarrolla tres factores del proceso hacia ese “red stack” donde estos factores sean en común: el dinero virtual; las redes sociales; la bio-hipermedia.

El propósito de Terranova con su análisis del autómata digital (el algoritmo) bajo tres apariciones diferentes (dinero virtual, redes sociales y Bio-hipermedia) es mostrar que la explotación y monetización generada intencionalmente con los algoritmos, no es algo inherente a la tecnología en sí misma, sino a la orientación y uso que el modo de producción capitalista le da a esa tecnología. Y por eso mismo es que describe para cada caso, las dos tendencias contrapuestas que simultáneamente conviven en los algoritmos: que predomine una o que predomine otra, es una cuestión que no depende del algoritmo, sino de la política que lo diseña.

Recursos didácticos sugeridos

1. Analice las tesis principales de ambos textos y responda:
 - a) Haraway en “Manifiesto Cyborg”: ¿Por qué propone al “cyborg” como mito político para nuestro tiempo? ¿Cómo cuestiona las dicotomías tradicionales (naturaleza/cultura, humano/máquina) y qué implicaciones tiene esto para entender

la “verdad humana”? Ejemplifique con un caso actual donde se observe esta “identidad cyborg” (ej.: prótesis tecnológicas, identidades digitales).

- b) Terranova en “Red Stack Attack!”: ¿Qué es el “Stack” y cómo funciona como infraestructura de control capitalista? ¿Cómo caracteriza la autora al “Red Stack” en tanto alternativa post capitalista? Explique la tesis de “tendencias contradictorias” presentes en las fuerzas productivas desarrolladas por el capitalismo? Utilice los ejemplos analizados por la autora: dinero digital, redes sociales, bio-hipermedia
- c) Proponga un ejemplo concreto de cómo los algoritmos generan explotación en la economía digital y realice un análisis crítico a partir de los conceptos desarrollados por Haraway y Terranova

- 2. Imagine que es editor de un diario digital y le solicitan que redacte un breve artículo (una página) para la sección principal del día del trabajador. El título del artículo es el siguiente: “¿Las tecnologías digitales nos hacen más libres o más esclavos? Usos emancipatorios y opresivos”

Para la elaboración de su escrito:

- Utilice como mínimo dos conceptos de Haraway (ej.: cyborg, fronteras difusas, ficciones materiales, etc) y dos conceptos de Terranova (ej.: Stack, Red Stack, autómata digital, dinero virtual, Bio-hipermedia, etc.)
- Incluya un ejemplo actual que no hayamos trabajado en nuestro material.
- Proponga una postura personal fundamentándose de manera argumentativa; es decir, que sea algo más que la declaración de una opinión personal.

Latinoamericana

Tecnología del Sur Global vs Tecnología del Eurocentrismo

- ¿Cómo ha funcionado la ciencia y la tecnología como instrumentos de dominación colonial en América Latina, especialmente en relación con los saberes locales y territoriales?
 - ¿Qué propone Arturo Escobar con la noción de “pluriverso” y cómo esta puede servir como una alternativa al paradigma tecnocientífico eurocéntrico?
 - ¿De qué manera el extractivismo, según Maristella Svampa, opera como una forma de tecnología colonial que perpetúa desigualdades estructurales en el Sur Global?
 - ¿Cuáles son las principales diferencias y puntos de encuentro entre las propuestas de Escobar y Svampa en torno a la ciencia, la tecnología y la resistencia en América Latina?
 - ¿Cómo pueden las resistencias socioambientales en América Latina ser interpretadas como formas de construcción de tecnologías desde el Sur, basadas en autonomía, justicia y sostenibilidad?
-
- Escobar, A. (2005). Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
 - Escobar, A. (2016). Autonomía y diseño: La realización de lo comunal. Ediciones Tinta Limón.
 - Escobar, A. (2018). Designs for the pluriverse: Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds. Duke University Press. Svampa, M. (2013). Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina. Nueva Sociedad, (244), 30-46. Svampa, M. (2016). Debates latinoamericanos: Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo. Edhasa.

Arturo Escobar

Al trabajar con Escobar en el Instructivo, comenzamos a ver su mirada crítica descolonial, donde la noción de “desarrollo” forma parte de la textualidad que impuso la herencia colonial. En efecto, Escobar analiza la noción de “desarrollo”, entendida no como un concepto neutro ni natural, sino como un discurso construido históricamente, que ha servido para definir, organizar y controlar el espacio social y político del llamado Tercer Mundo desde mediados del siglo XX hasta la actualidad. Este concepto de desarrollo se despliega dentro de lo que se denomina un régimen de representación, donde el desarrollo se convierte en un marco simbólico, discursivo y práctico que articula el conocimiento y el poder.

En primer lugar, el “desarrollo” es analizado como un régimen discursivo que construye identidades. En este régimen, el Tercer Mundo es definido en términos negativos: se le representa como atrasado, pobre, subdesarrollado y dependiente, en contraste con un mundo desarrollado que se presume moderno, avanzado y universal. Esta construcción no es sólo simbólica, sino que se traduce en prácticas concretas que moldean la realidad social y económica de los países categorizados como subdesarrollados. La noción de desarrollo se entrelaza con lenguajes de poder y violencia,

y con categorías binarias como “civilización” y “barbarie” que heredaron América Latina y que se actualizaron bajo esta lógica posguerra.

El desarrollo es presentado, entonces, como un artefacto histórico y político que emergió en la segunda posguerra, en un contexto global marcado por la Guerra Fría y la reorganización económica mundial. En este momento, el desarrollo se institucionaliza como un proyecto geopolítico y técnico para promover la modernización y el progreso en los países periféricos, bajo la tutela y la definición de organismos internacionales, gobiernos y expertos en economía y ciencias sociales. La noción de desarrollo se asocia a programas, políticas y estrategias específicas, desde el desarrollo rural hasta la salud pública, pasando por la participación de la mujer y la sostenibilidad ambiental. En cada uno de estos ámbitos, el desarrollo funciona como un aparato que produce saberes y ejerce poder, estableciendo normas y modelos que muchas veces desconocen o subordinan las culturas y necesidades locales.

Escobar subraya que el “desarrollo” no es un proceso natural ni universal, sino una forma particular de modernidad occidental que se impone cultural, económica y políticamente. Desde esta perspectiva, se propone una “antropología de la modernidad” que permita ver el desarrollo como una construcción exótica y específica, y no como un estándar absoluto. Esta mirada crítica expone cómo los discursos desarrollistas han producido y reproducido estereotipos y clichés sobre el Tercer Mundo (como la sobrepoblación, la pobreza y el atraso) que persisten en los medios y en las políticas globales, dificultando pensar alternativas y reconociendo la diversidad y autonomía de los pueblos afectados.

Un aspecto central del texto es el reconocimiento de que el régimen del desarrollo no es monolítico ni unívoco, sino que contiene formas de resistencia y alternativas emergentes desde los mismos sujetos que se le subordinan. Estas resistencias cuestionan la hegemonía del discurso oficial y proponen otras maneras de ser y hacer en la modernidad, abriendo la posibilidad de imaginar un “posdesarrollo”. Este posdesarrollo implicaría superar las lógicas de dominación, homogenización y explotación del desarrollo clásico, fomentando la pluralidad cultural, la justicia social y la autonomía.

Además, el desarrollo es analizado en su dimensión práctica, en campos específicos como el desarrollo rural, la sostenibilidad ambiental y la participación de la mujer. En cada uno de estos, el desarrollo reproduce su lógica de clasificación, control y transformación, muchas veces ignorando la complejidad y diversidad de las realidades locales, y reafirmando así su carácter hegemónico y disciplinario. La noción de desarrollo sostenible, por ejemplo, aunque incorpora nuevas preocupaciones ambientales, permanece limitada por los intereses económicos globales dominantes. En cuanto al desarrollo de la mujer, aunque se visibilizan desigualdades, también se instrumentaliza su rol dentro de proyectos modernizadores que no siempre implican emancipación real.

Y como parte de su propuesta alternativa al eurocentrismo, el autor nos convoca a una cartografía crítica del desarrollo, que permita desentrañar sus fundamentos epistemológicos, históricos y políticos, y que abra paso a prácticas y discursos alternativos que desafíen las estructuras de poder establecidas. De esta manera, se propone un enfoque que no solo critique el desarrollo clásico sino que también imagine y contribuya a la construcción de nuevos modelos para comprender y transformar el mundo en sus múltiples dimensiones. Escobar invita a que adoptemos una mirada crítica y antropológica sobre la modernidad y el desarrollo, entendiendo que los conceptos que parecen “naturales” o “universales” son en realidad construcciones históricas que deben ser cuestionadas para abrir paso a nuevas formas de conocimiento y acción política.

Maristella Svampa

El abordaje de Maristella Svampa tiene como ejes analíticos los debates fundamentales que configuran el pensamiento crítico latinoamericano, centrando la atención en cuatro ejes principales: la cuestión indígena, la cuestión del desarrollo, la dependencia y el populismo. A través de un análisis interdisciplinario que abarca la teoría social, la economía política, la antropología, la historia y los estudios culturales, se propone reconstruir tanto la trayectoria histórica como la vigencia contemporánea de estos debates. En este recorrido, emerge con particular fuerza la problemática del extractivismo, entendida no sólo como un modelo económico predominante sino como una manifestación central de las relaciones de poder, la colonialidad y la dependencia estructural en América Latina.

Desde el inicio mismo, la autora sitúa la investigación en la tensión entre la búsqueda de un saber riguroso y universal, y la necesidad de responder a las particularidades sociales y culturales de América Latina. En este contexto, el pensamiento crítico regional se define por su voluntad de vincular la singularidad de sus pueblos con los análisis globales de la dinámica capitalista y la reproducción de las desigualdades. La noción de colonialidad del saber y el colonialismo interno aparecen como marcos teóricos clave para entender cómo la historia y la estructura social latinoamericanas están atravesadas por legados coloniales que perpetúan exclusiones, invisibilizaciones y subordinaciones, incluidas las vinculadas al modelo extractivista.

El extractivismo se presenta en el texto como un elemento nodal en la discusión sobre el desarrollo y la dependencia. Este modelo económico, basado en la extracción intensiva y exportación de recursos naturales, ha sido característico de la región y está profundamente ligado a la historia de dependencia frente a economías centrales. La crítica al extractivismo no se limita a su dimensión económica, sino que pone en evidencia las consecuencias sociales, ambientales y culturales que genera. Se señala que este modelo reproduce desigualdades estructurales, profundiza la dependencia externa y vulnera derechos territoriales, especialmente de los pueblos indígenas, convirtiéndose en un factor central de los conflictos sociales en la región.

En la cuestión indígena, el texto resalta cómo la expansión del extractivismo impacta directamente sobre los territorios ancestrales y las formas de vida de los pueblos originarios, provocando luchas por el reconocimiento, la autonomía y la defensa del medio ambiente. La colonialidad se manifiesta aquí en la persistencia de un modelo extractivista que invisibiliza los saberes indígenas y continúa imponiendo un patrón único de desarrollo basado en la explotación de la naturaleza. Se contrastan las experiencias de países como Bolivia, que ha impulsado un Estado plurinacional y avanzó en el reconocimiento constitucional de derechos indígenas, con otros donde persiste un predominio de narrativas que ocultan la cuestión indígena y legitiman el extractivismo.

La dependencia se analiza desde una perspectiva que integra las dimensiones internas y externas del modelo extractivista. Svampa explica que la inserción subordinada de América Latina en la economía mundial se sustenta en la exportación de materias primas, fenómeno que condiciona el desarrollo económico y limita la diversificación productiva. Esta dependencia estructural se traduce en vulnerabilidades sociales, económicas y ecológicas, dado que la riqueza generada es concentrada y los impactos negativos recaen principalmente en las comunidades locales. En este sentido, el extractivismo es una expresión material de la colonialidad, que articula formas de dominación y exclusión tanto a nivel nacional como global.

El debate sobre el desarrollo, vinculado estrechamente al extractivismo, pone en evidencia las limitaciones del paradigma tradicional de crecimiento económico en la región. La crítica de la autora cuestiona la idea de progreso basada en la explotación intensiva de recursos y se denuncian las consecuencias para la sostenibilidad ambiental y la justicia

social. El texto apunta a que la ilusión desarrollista ha mantenido políticas públicas y proyectos económicos que reproducen la desigualdad, marginan voces indígenas y campesinas, y desatienden las demandas de cuidado del territorio y la naturaleza. Este enfoque crítico es fundamental para repensar alternativas de desarrollo que sean inclusivas y respetuosas de la diversidad cultural y ecológica.

Lo que nos propone la autora y la apuesta de su obra es en contra de la invisibilización y subalternización de los saberes locales, una invitación a recuperar y hacer visibles las “ausencias” y “emergencias” que configuran el pensamiento social latinoamericano. Por eso su objetivo es reconstruir líneas históricas de acumulación crítica que puedan ofrecer herramientas conceptuales para entender y transformar la realidad social de América Latina, especialmente en relación con las problemáticas derivadas del extractivismo y la dependencia. Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, se busca una sociología que visibilice lo ausente y potencie lo emergente, en un diálogo constante entre el campo intelectual y político.

Recursos didácticos sugeridos

1. ¿Cómo describe Escobar la noción de “desarrollo” como un régimen discursivo y cuáles son sus implicancias políticas y culturales en el Tercer Mundo? ¿Qué significa para el autor la propuesta de un “posdesarrollo” y cómo se relaciona con las formas de resistencia frente al discurso hegemónico del desarrollo?
2. Según Svampa, ¿cuál es el papel del extractivismo en la reproducción de la dependencia y la colonialidad estructural en América Latina? ¿Cómo vincula la autora la cuestión indígena con el modelo extractivista y qué desafíos plantea esta relación para la justicia social y ambiental?
3. Observe los siguientes audiovisuales, reflexione sobre ellos en base a los conceptos trabajados en esta parte, y luego responda las preguntas:

- Video: “La tortuosa carrera del litio en Bolivia”

<https://www.youtube.com/watch?v=fObSWesHRuU>

- Video: “¿Qué es realmente el desarrollo?”

<https://www.youtube.com/watch?app=desktop&t=10s&v=RP6JWQHNTToA>

- Video: “Indígenas latinoamericanos se unen contra el extractivismo”

<https://www.youtube.com/watch?v=P7xuJvWxjLk>

- Video: “¿Qué es el populismo?”

<https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=vOGQLNT3h0I>

- a) ¿Cómo se presenta el concepto de “desarrollo” en el video? ¿Se alinea con la crítica de Escobar sobre el desarrollo como un régimen discursivo impuesto desde el Norte global?
- b) ¿De qué manera se evidencia la colonialidad en las prácticas o narrativas mostradas en el video? ¿Se observan resistencias o alternativas a estos modelos en el sentido que señala Svampa?
- c) En el caso del video sobre populismo, ¿cómo se relaciona la gestión de los recursos naturales con las dinámicas políticas populistas en la región?