



Asociación Olimpiada
Argentina de Filosofía



.UBA EDUCACIÓN MEDIA

Vigésimo Novena Olimpiada Argentina de Filosofía “Eticidad 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”

INSTRUCTIVO 2025

¿Qué es? ¿A quién está dirigida?

La Olimpiada Argentina de Filosofía es una competencia entre alumnos argentinos nativos o naturalizados que cursan los dos últimos años del Ciclo Orientado de Educación Secundaria (4to y 5to año si el Nivel Secundario dura 5 años; 5to y 6to año si el Nivel dura 6 años, 6to y 7mo de corresponder.) pertenecientes tanto a instituciones públicas como privadas¹.

La máxima de esta Olimpiada es el *dictum* kantiano *sapere aude*, que quiere decir *atrévete a pensar por ti mismo*.

Este año 2025, al igual que en años anteriores, se llevará a cabo en todo el país, razón por la cual enviamos el informe a las delegaciones provinciales.

Ha contado con los auspicios de UNESCO, OEI, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación, Secretaría de Educación del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires.

I - INSCRIPCIÓN: Se podrán inscribir los alumnos regulares de escuelas secundarias (tal como se determinó arriba, es decir, según el diagrama del Nivel Secundario correspondiente a cada Provincia), públicas y privadas desde el **1º de marzo hasta el 04 de agosto de 2025**. Al inscribirse, cada alumno tiene que dejar constancia en la planilla del sub-eje que elija entre: **A) Ético, B) Político, y C) Eco Filosófico**. El alumno deberá prepararse solamente en el sub-eje que él elija (A, B ó C). Deberá marcar con

¹1 Aclaración: si hay estudiantes de años inferiores que estén interesados en participar, disponemos de cursos-talleres para los mismos. Asimismo, los profesores coordinadores pueden solicitar asesoramiento para que ellos mismos trabajen en sus respectivas instituciones educativas.

una “X” el sub-eje que haya elegido. **Cada Institución deberá consignar claramente TODOS los datos solicitados, sin excepción. De lo contrario, llegado el día del examen, no podrá rendir.** Además de la planilla (cuyo link de descarga se adjunta más adelante), los docentes deberán enviar **una foto de su DNI y del de cada estudiante que inscriban para que la inscripción se dé como recibida** (y en el caso de que sean varios docentes quienes preparan a los estudiantes de un colegio, foto del DNI de cada docente participante).

Se podrá realizar la inscripción vía mail desde la página web (www.olimfilo.com.ar), tal como se explica en las últimas páginas, enviando la planilla al mail de contacto de la persona perteneciente al equipo organizacional de la olimpiada con el cual los coordinadores se comunican habitualmente, o, preferentemente a la siguiente dirección de mail: olimfilo.uba@gmail.com.

II - CERTAMEN JURISDICCIONAL: Podrán participar todos los alumnos inscriptos. Tendrá carácter obligatorio y eliminatorio. Se realizará en modalidad virtual.

Previamente, cada institución educativa podrá asistir a ciclos de conferencias a cargo de destacados expertos o solicitar al equipo central cursos-talleres siguiendo las indicaciones del equipo, del temario y las indicaciones propuestas por el Programa Olimpiada Argentina de Filosofía.

Cada escuela deberá tener su propio coordinador quien confeccionará el listado de los alumnos participantes y de sus docentes. En este certamen todos los estudiantes inscriptos de la jurisdicción educativa rendirán un examen en el día de la fecha estipulado en este instructivo.

III - Modalidad y Formato del certamen jurisdiccional: La primera instancia se realizará en modalidad virtual sincrónica desde cada colegio, sin necesidad de conectarse a una plataforma, se deberá enviar el examen por mail al correo correspondiente a cada eje. Estos exámenes serán corregidos por jurados de todo el país propuestos a la Olimpiada Argentina de Filosofía.

La instancia jurisdiccional se realizará el día martes 12 de agosto de 2025.

A continuación se detalla los pasos a seguir el día de la evaluación :

Ese día, cada profesor coordinador deberá ingresar al mail designado al momento de inscribirse, en el cual recibirá un link de **google drive** con las carpetas donde se encuentran **los exámenes de cada eje**. De igual manera, el link de Drive también estará subido en la página web de la página. Por cualquier eventualidad **el profesor coordinador deberá reenviar a cada estudiante inscripto el link de Drive** para que los estudiantes puedan realizar la evaluación, descargando el examen correspondiente a su eje y siguiendo las instrucciones allí expuestas.

En el link de Drive deberán entrar al **eje elegido y trabajado durante el año** donde encontrarán un archivo llamado “nomenclador”, el examen, y estas mismas instrucciones para tenerlas a mano. Deberán entrar al archivo “nomenclador” en el cual aparecen una serie de códigos formados por 5 números y 1 letra². **Cada estudiante deberá buscarse por los últimos 5 números de su DNI.** A esos 5

² Tener en cuenta que a veces suceden “excepciones” por igualdad entre 2 o más estudiantes, por esta razón habrá un listado de excepciones, recomendamos primero buscar en las excepciones y luego seguir el camino normal de búsqueda.

números, se le ha adicionado una letra que indica la jurisdicción a la que pertenece.

Recomendamos que el estudiante anote aparte el código junto a su letra, porque es el código que usará para identificar su examen.³

Al descargar el examen deberán cambiarle el nombre al archivo (de no poseer computadora, pueden hacerlo de manera manuscrita, y escribir el código en cada hoja). Lo que se deberá colocar en el nombre del archivo es el eje elegido, el número y la letra de su código, Por ejemplo: **Eje Ético 82982R**. Esta explicación la encontrarán el día de la evaluación en diferentes formatos pdf y ppt.

Una vez resuelto el examen, y efectivamente nombrado el archivo (o cada hoja si es manuscrito) **Deberá cada estudiante enviar a su profesor (coordinador escolar) el examen por cualquier medio digital de comunicación (mail, whatsapp, etc), para que cada coordinador escolar envíe al mail correspondiente de cada eje UN ÚNICO MAIL CONTENIENDO LA TOTALIDAD DE LOS EXÁMENES DE TODOS SUS ESTUDIANTES INSCRIPTOS EN DICHO EJE. No se recibirán exámenes enviados por estudiantes o enviados a una casilla de mail distinta de la del eje que corresponda.**

Recomendamos que si el examen se realiza de manera manuscrita, al sacarle fotos deberán ser totalmente legibles para facilitar el trabajo a los jurados y **que se unifiquen todas las fotos en un solo archivo formato pdf.**

Los mails correspondientes para el envío de los exámenes son:

EJE A
olimfilo.ejea@gmail.com

EJE B
olimfilo.ejeb@gmail.com

EJE C
olimfilo.ejec@gmail.com

IV - CERTAMEN FINAL OLÍMPICO: De los aprobados del certamen jurisdiccional, participarán los cinco elegidos **por el jurado**. La fecha para **la Final Nacional se realizará los días jueves 30, viernes 31 de octubre y sábado 1 de noviembre, en Villa la Angostura, Provincia de Neuquén, en el complejo INACAYAL de la Universidad de Buenos Aires.**

Importante: La modalidad de la Final Nacional es presencial, teniendo que estar presentes OBLIGATORIAMENTE durante el acto de inicio y de finalización del mismo.

³ A modo de ejemplo: 82982 son los últimos números de un DNI. Si la letra asignada al estudiante es la R, entonces deberá anotar 82982R para identificar su examen.

V - ORGANIZACIÓN DE LAS JURISDICCIONES:

JURISDICCIONES: Se entiende por jurisdicciones a las provincias. Todos los estudiantes de cada jurisdicción compiten en el primer certamen para llegar a la final como se especificó en el punto III. Estas jurisdicciones podrán estar subdivididas en distritos o regiones para un funcionamiento más dinámico y fluido, esto no modificará el sistema de evaluación jurisdiccional.

VI - FUNCIÓN DE LOS COORDINADORES: La participación de los coordinadores es de relevante importancia para el desarrollo de su capacitación filosófica en la Olimpiada Argentina de Filosofía.

1 - COORDINADOR JURISDICCIONAL: Será responsable de:

- a) Centralizar la información emitida por la Olimpiada de Filosofía.
- b) Garantizar su difusión efectiva a todas las autoridades escolares y los coordinadores que lo requieran, de todas las zonas a su cargo.
- c) Organizar, según las pautas establecidas por la OAF y transmitidas por el Equipo Organizacional, la ejecución de las instancias administrativas y pedagógicas requeridas para los certámenes.
- d) Establecer un vínculo entre las autoridades regionales/provinciales y la Olimpiada Argentina de Filosofía para la obtención de apoyo y aportes de cualquier tipo para el desarrollo de la misma.
- e) Colaborar en todo lo necesario para el buen desarrollo de la Olimpiada.
- f) Ser un enlace de comunicación permanente entre la OAF y los Coordinadores Escolares.
- g) Relevar las necesidades de cursos/talleres de cada jurisdicción y transmitirlos al Equipo Organizacional de la Olimpiada Argentina de Filosofía, a los efectos de realizarlos en función de las posibilidades.

2 - COORDINADOR ESCOLAR: Será responsable de:

- a) Pedir al Coordinador Jurisdiccional la información pertinente emitida por la Olimpiada de Filosofía y garantizar la difusión efectiva de esa información a todas las escuelas y/o profesores de filosofía que lo requieran.
- b) Organizar, según las pautas establecidas por la OAF y transmitidas por el Equipo Organizacional, la ejecución de las instancias administrativas y pedagógicas requeridas para los certámenes interescolares.
- c) Colaborar en todo lo necesario para el buen desarrollo de la Olimpiada.
- d) Brindar asesoramiento a las escuelas que no tienen filosofía como espacio curricular.
- e) Motivar a sus estudiantes.
- f) Conocer y aplicar los criterios y los métodos acordados por la Olimpiada.
- g) Familiarizar a sus estudiantes con el conocimiento y la comprensión de textos vinculados al tema del presente año y lograr que cada alumno relacione las nociones teóricas trabajadas con su propia experiencia personal y social.
- h) Organizar talleres pre-olímpicos, siguiendo los lineamientos propuestos por la OAF.
- i) Colaborar con el Coordinador Jurisdiccional en la organización de certámenes interescolares.
- j) Acompañar a sus estudiantes en toda actividad realizada por la Olimpiada Argentina de Filosofía,

siendo ellos los responsables durante la instancia Jurisdiccional de hacer llegar los exámenes resueltos al equipo de la Olimpiada Argentina de Filosofía, en la medida de sus posibilidades.

k) Aportar ejercicios similares a los presentados por la Olimpiada de Filosofía.

VII - OBJETIVOS PEDAGÓGICOS:

1. Que los alumnos desarrollen las destrezas cognitivas necesarias para realizar una correcta argumentación, así como para poder articular el pensamiento lógico, reflexivo y crítico.

2. Que desarrollen su capacidad para plantear problemas filosóficos y para el respeto y tolerancia por argumentos alternativos, base de todo sistema democrático.

3. Que desarrollen la investigación y reflexión sobre problemas éticos como horizonte de realización de lo humano.



Foto de un grupo de estudiantes que participaron de la Final Nacional.

VIII - EJE TEMÁTICO:

El Eje del presente ciclo 2025 es:

"Eticidad y reconocimiento en la era de la inteligencia artificial"

- Eje A - Ético: "Ética vs. Eticidad"
- Eje B - Político: "Simulacro vs. Representación"
- Eje C - Tecnológico (I.A.): "Verdad vs. Verosimilitud"

Los participantes deben elegir **uno de los tres sub-ejes propuestos** y deberán prepararse durante todo el certamen anual **sólo en el elegido**. El estudiante trabajará el problema del sub-eje elegido, desde diferentes abordajes.

El equipo académico produce los siguientes materiales:

- **Libro Matriz (LM):** selección de textos fuente de autores filosóficos en donde se presentan problemas, conceptos, tesis, interrogantes.
- **Ficha de articulación temática (FAT)** para facilitar la interpretación de los textos en el análisis del problema.

Por otra parte, podrán consultar manuales de bibliografía general. Se proporciona una lista tentativa sobre la base del relevamiento bibliográfico realizado. Los participantes podrán optar por uno o varios de ellos.

- *Phronesis*, Editorial Vicens Vives, Barcelona, 2007.
- *El Malestar de la Filosofía*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2014.
- *La Antifilosofía*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2015.
- *Espectros de la Filosofía*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2016.

IX - BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA:

Manuales de consulta de los autores tratados: Ver lo indicados en cada eje.

Eje A - Etico.

- Lobosco, M. Bianchini y otros, *Phrónesis*, Temas de Filosofía, Barcelona, Vicens Viv.
- Frassinetti de Gallo, Martha y Salatino de Klein, Gabriela, *Filosofía. Esa búsqueda reflexiva*, Bs. Aires, AZ, 1991.
- Frassinetti de Gallo, Fernández Aguirre de Martínez, E, *Filosofía Viva*, Antología, Bs. Aires, AZ, 1991.
- Frassinetti de Gallo, Martha y Salatino de Klein, Gabriela, *Filosofía. Esa búsqueda reflexiva*, Bs. Aires, AZ, 1999.
- Emilio Serrano Villafañe, Hegel: *El sistema de la Eticidad*, Bs Aires Spiro, 1985.
- Bonyuan, Marcelo; *Paul Ricoeur: Yo e identidad en el marco de Sí mismo como un Otro*, Córdoba revista borradores, Universidad de Río Cuarto, 2010.
- Barcesat EN, *La Plena Exigibilidad de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales* Buenos Aires, 2023

Eje B - Político.

- Lobosco, M, Bianchini, E., y otros, *Phrónesis*, Temas de Filosofía, Barcelona, Vicens Viv.
- Roger-Pol Droit, *En compañía de los filósofos*, FCE, Buenos Aires, 1999, 2º parte, XI.
- Frassinetti de Gallo, Martha y Salatino de Klein, Gabriela, *Filosofía. Esa búsqueda reflexiva*, Bs. Aires, AZ, 1991.
- Marcelo Raffin (coordinador), *Filosofía, tinta fresca*, Buenos Aires, 2001.
- Simondon, G *El modo de existencia de los objetos técnicos*, (1 Edición) Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
- Lobosco, M *Descolonizar nuestra teoría y praxis económicas en los derechos humanos*, Buenos Aires. 2022.
- Fillieule O Tartakowsky D *La manifestación. Cuando la acción colectiva toma las calles* Buenos aires Siglo XXI Editores, 2015.

Eje C - Tecnológico.

- Lobosco, M, Bianchini, E., y otros, *Phrónesis*, Temas de Filosofía, Barcelona, Vicens Viv.
- Basso, D. *Los principios internos de la actividad moral – Elementos de Antropología Filosófica*, Bs. As, CIEB, 1991.
- Blanco, G. - *Curso de Antropología Filosófica*, Buenos Aires, EDUCA, 2004.
- Vasallo, Ángel, *El problema moral*, Buenos Aires, Columba, 1957.
- Choza, J. *Manual de Antropología Filosófica*. Madrid, Rialp, 1988.
- Roger-Pol Droit, *Una breve historia de la filosofía*, España, Paidós Iberica, 2011.
- Cabanchik, Samuel, *Introducción a la Filosofía*, España, Gedisa, 2009.
- Honneth, Axel *Reconocimiento y menosprecio* (D. Gamper Sachse, trad) Katz editores Buenos Aires, 2010.
- Lobosco Marcelo, *El derecho a tener derechos*, Biblos Buenos Aires, 2021.
- Heidegger, M. *La pregunta de la técnica*, Ediciones del Serbal Buenos Aires, 1994

Introducción

El término *democracia* proviene del griego y significa "*poder del pueblo*" o "*gobierno del pueblo*". (Demos: pueblo / Kratos: autoridad).

La democracia como forma de gobierno se originó en la antigua Atenas, Grecia, en el siglo V a.C. En ese entonces, la ciudad-estado de Atenas estaba gobernada por una asamblea de ciudadanos que tomaban decisiones.

En la Modernidad la democracia es un sistema de gobierno que se basa en la participación y el poder del pueblo, con el objetivo de crear una sociedad justa, igualitaria y libre. Pero, ¿qué pasa cuando uno de los poderes no existe? Por ejemplo, si el poder legislativo funciona con decretos y vetos y el ciudadano es un personaje virtual en nuestro mundo de la vida global (como afirma el filósofo francés Patrice Vermeren) que se hace real en todo acto de resistencia, donde se instituye la ficción imaginaria (como afirmaba el filósofo y psicoanalista C. Castoriadis), la democracia representativa, donde los representados carecen de trabajo, en una región feudal, colonizada y con víctimas excluidas del sistema productivo, amenazadas sus posibilidades educativas y sus Derechos Humanos.

Esta es una democracia tecnológica gobernada por algoritmos que nos dicen qué y cómo actuar, qué producto consumir (ropa, alimentos instrumentos, libros en papel o pdf) a través de las redes tecnológicas. Según el sociólogo de la información catalán Manuel Castells, las redes se organizan a través de los nodos que facilitan los flujos de información y ejercicios del poder digital, en los planos económicos, culturales y políticos. Solo el kerigma (Anuncio) cristiano a través de comunidades y/o una filosofía de la praxis emancipadora como la primavera de Túnez, Yemen, de esta opresión pueden interpelarnos (como afirman E. Dussel E. Hernández y E. Barcesat) hacia un mundo de una democracia tecnológica desconocida por muchos.

Por eso hay que separar *Modernidad* como proceso cultural, antropológico, ético y político (es decir, simbólico) que respeta los derechos civiles, sociales (y no políticos partidarios), *Modernidad* como proyecto o estilo de vida, como afirmamos con Jacques Poulain; de la *modernización*, que es la introducción de las computadoras con algoritmos en las empresas, escuelas y universidades.

Lo que proponemos es una educación que genere un horizonte para nuestros participantes en este programa, que genere una ética común (eticidad), reconocimiento del Otro, en la era de la inteligencia artificial.

EJE A: ETICO

Ética vs Eticidad

Introducción

Escuchamos a las personas usar términos como ética, moral, valor, virtud, honestidad y deber ser en contextos en los que se discuten y se toman decisiones, y también cuando hablamos de nuestras responsabilidades como ciudadanos.

Entonces, ¿qué es la ética? Parece interesante comenzar por una expresión bastante común que resulta muy gráfica: somos el resultado de nuestras acciones, porque todo acto supone e implica consecuencias.

Además, en un sentido más amplio, podemos pensarla como la parte de la filosofía que se encarga de estudiar y analizar, la realización del sentido de la vida como también todo lo que hacemos para alcanzar nuestros objetivos vitales.

Ahora bien, la ética en tanto disciplina filosófica que estudia las acciones morales, también implica la búsqueda racional del mejor modo de vivir y actuar individual y colectivamente. Sobre esto último diremos que el filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel inaugura una sistemática y nueva forma que denomina “eticidad”, la cual implica la intersubjetividad, es decir, necesitamos de un otro con el que estamos en permanente vinculación para desarrollar nuestra vida humana.

Ya en la contemporaneidad, con los cambios que se han producido en las dos últimas décadas del siglo XXI, principalmente la intensificación del uso de internet y de las plataformas digitales, que implican una datificación y una “plataformización” de la vida. Nos encontramos ante la posibilidad de que nuestro comportamiento sea dirigido por la inteligencia artificial, lo que afecta no solo el ámbito económico, sino también el político y el ético, en cuanto a los estilos de vida de una parte importante de la población que ha empezado a comunicarse, informarse y relacionarse a través de diversos dispositivos inteligentes.

Ya entrados en la era de la Inteligencia Artificial, nuestra vida y nuestras acciones, tienen una huella y un impacto en todos los órdenes, de modo tal que están configurando una “nueva humanidad”.

Respecto a la tensión general que aquí presentamos, diremos que implica la importancia de advertir cómo y por qué es problemática y compleja la idea de un equilibrio entre individuo y sociedad, y el impacto de lo técnico desde el campo ético y en relación a cada uno de los períodos histórico-filosóficos.

Iniciaremos nuestro recorrido, con dos planteamientos que se remontan a la **Antigüedad**. En este sub eje se propone abordar la tensión entre **Individualismo y Republicanismo**.

Por un lado, presentamos al filósofo griego **Epicuro de Samos (341 a.C-270 a.C)**, quien transcurrió la mayor parte de su vida durante el periodo histórico conocido como el “helenismo”⁴.

⁴Se conoce como Período helenístico, o Helenismo a la etapa de la Edad Antigua que abarca desde la muerte de Alejandro Magno en 323 a. C. hasta la conquista del Mediterráneo oriental y Asia Menor por parte de la República romana, en 31 a. C.

La caída del Imperio griego tuvo un fuerte impacto en la población tal es el caso de las guerras y sus consecuencias económicas, sociales y políticas. Lo que se acrecentó luego de la conquista de Alejandro Magno con la pérdida del sentimiento de pertenencia griega.

Se podría sostener que la filosofía epicúrea, en líneas generales, es opuesta en todo a la filosofía platónica, porque para Epicuro no había más que el mundo sensible; negaba la inmortalidad del alma porque estaba hecha de átomos. Además rechazaba la participación política y defendía una vida autosuficiente⁵.

En el año 306 a.C, Epicuro llegó a Atenas donde compró una porción de tierra y un pequeño jardín. Allí inauguró una escuela a la que llamó “el Jardín”, que no se parecía en nada a la Academia de Platón o el Liceo de Aristóteles. Además, tenía otras características poco comunes para la época: se admitían mujeres y esclavos entre los alumnos, lo que dio lugar a todo tipo de críticas y de burlas ridiculizando todo lo que allí sucedía como si fueran excesos imperdonables.

En dicha escuela se rendía culto a la felicidad personal e individual de cada uno como remedio para el cuerpo y el alma.

Como encontramos en la “*Carta a Meneceo*”:

“Debemos meditar, por tanto, sobre las cosas que nos reportan felicidad, porque, si disfrutamos de ella, lo poseemos todo y, si nos falta, hacemos todo lo posible para obtenerla” (122)

Según Epicuro, hay ciertas acciones que no permiten alcanzar la ataraxia⁶ (fundamento último del Bien), y es por ello, que se deben limitar el ámbito de las preocupaciones a la individualidad, a la familia y a las amistades, desentendiéndose de la vida comunitaria de las polis, puesto que todo lo que se encuentra expuesto al azar, puede generar turbaciones y dolores a futuro.

Tal como lo expresa en su obra “*Máximas Capitales*”:

“Aquel que conoce los límites de la vida sabe que es fácil eliminar el dolor que produce la falta de algo, y obtener lo que hace perfecta la vida entera. Así que no necesita de nada que comporte luchas.” (XXI)

Esa es una de las máximas que le valió la crítica de varios filósofos, entre ellos Cicerón, puesto que se sabía que la participación en la vida pública de la ciudad implicaba una serie de contingencias e inconvenientes que en aquella Atenas “gloriosa” eran tomados como una obligación y un deber ciudadano. Por lo tanto, pregonar la idea de vivir aislado buscando el bienestar individual, no cayó para nada bien en aquellos filósofos y políticos que pretendían seguir enarbolando los valores de la tradición.

⁵ Es decir, que mediante la práctica de los principios de la filosofía, todo ser humano logre su auténtica libertad y su completa independencia con respecto a las cosas exteriores que alteran la tranquilidad.

⁶ La práctica epicúrea aspira a alcanzar la ataraxia, que es un estado de tranquilidad y equilibrio mental libre de miedo y dolor. Este ideal se logra no solo evitando los placeres que pueden conducir a un mayor sufrimiento, sino también a través de una comprensión profunda de las naturalezas del deseo y el miedo.

Tal malestar se evidenció cuando corría el año 155 a.C, y los atenienses enviaron como embajadores al Senado romano una representación por cada escuela filosófica (estoicos, peripatéticos y escépticos) y a la cual el epicureísmo no fue invitado. Este tipo de situaciones hacían que el epicureísmo no tuviera la difusión suficiente, lo que, por otra parte, no era de interés de los mismos, como ya lo hemos expuesto.

Por otro lado, encontramos al político, escritor, orador y filósofo romano **Marco Tulio Cicerón (106 a.C-43 a.C)**, quien vivió su juventud en un contexto histórico en el cual Roma era la principal potencia expansionista de Occidente.

Sin embargo, esa situación se vio amenazada en varias oportunidades producto de las facciones internas que se disputaban el poder, sea en guerras civiles como golpes de estado. Como un ciudadano formado en el pensamiento de los optimates⁷, Cicerón se convirtió en un defensor de las tradiciones y de una ética comunitaria donde todo individuo debería servir a la República.

Nuestro filósofo desarrolló su carrera en un contexto de crisis política siendo defensor de la República y muy crítico del “dictador” Julio César⁸, lo que lo expuso de manera peligrosa. Tanto es así, que luego de la muerte de aquel, Cicerón se enfrentó a Marco Antonio, durante un tiempo, pero finalmente este último lo mandó a ejecutar cortándole la cabeza y las manos, en el año 43 a.C.

Pero volvamos a las ideas ciceronianas, entre las cuales sobresalía una enorme importancia del bien común. Cicerón advertía que los seres humanos somos seres sociales y que cuando estos buscan su propio bien (al estilo de los epicúreos) las bases de la comunidad se desintegran por una individualidad que deja de verse como parte de un todo social.

Entonces, señalamos que su perspectiva filosófica se encontraba ligada a la vida práctica, y esto se pone de manifiesto en una de sus célebres obras titulada “*De los deberes*”, en la cual planteó cuáles son los deberes éticos de los ciudadanos, y cómo debe orientarse la vida pública:

“Pero, después de considerar todas las cosas con el espíritu y la razón, de todas las uniones ninguna es más fuerte, ninguna más querida, que la que tiene cada uno de nosotros con la República. Queridos son nuestros padres, nuestros hijos, nuestros parientes, nuestros amigos; pero a todos los amores de todos los ha abarcado una sola patria, por la cual ¿qué hombre de bien vacilará en sufrir la muerte si ha de servirle a ella?” (Libro I, Cap.XVII)

De este modo, podemos advertir que en esta ética resulta importante la búsqueda del *Summo Bien*, y la misma se encuentra supeditada a los deberes que el ciudadano tiene para con la República, un espacio común en el que se comparten valores, ideas, historias y tradiciones.

⁷ Los conflictos internos fueron muy marcados debido a la aparición de dos facciones políticas: los Optimates y los Populares. Los primeros pretendían guardar las tradiciones y mantener las cosas como estaban, mientras que los segundos se mostraban contrarios a las tradiciones y proponían, entre otras cosas, una reforma agraria contra la aristocracia.

⁸ Cayo Julio César, nacido en el año 100 a.C y asesinado en Roma en el 44 a.C, fue un político y militar romano. Su asesinato marcó el fin de la República y dio lugar a un periodo de inestabilidad signado por la guerra, del cual finalmente surgió el período imperial.

En los últimos años de su vida tomó una postura muy crítica respecto a la doctrina del Bien de Epicuro, resaltando la peligrosidad para la República, de *ese tipo de pensamientos*:

“Así, pues, una sentencia justa la pronunciará la razón ayudada, en primer lugar, por el conocimiento de las cosas divinas y humanas, que con todo derecho puede llamarse sabiduría, y asistida, en segundo término, por las virtudes que la razón considera como señoras de todas las cosas y que tú has reducido a la condición de satélites y siervas de los placeres. Ahora bien, apoyándose en el juicio de todas ellas la razón dictará sentencia, en primer lugar, sobre el placer que no tiene ningún derecho no ya para sentarse solo en el trono del supremo bien que buscamos, pero ni siquiera para ser colocado junto a la moralidad” (Libro II, 37).

Para Cicerón tanto el conocimiento de las cuestiones divinas como de las virtudes humanas no puede supeditarse a los placeres e inquietudes individuales.

Retomando la idea de la tensión general, en la **Modernidad** encontramos ya un desarrollo filosófico particular, puesto que la revolución francesa y la revolución científica plantean nuevas formas de ver y actuar haciendo foco en la racionalidad. Surgen diversas ideas filosóficas en el marco del período conocido como Ilustración, que fue un movimiento intelectual que abarcó todas las áreas de la cultura como la filosofía, la economía, la política, la ciencia y el arte, entre otras; y cuyo principal objetivo fue cuestionar todo lo que se tenía por dado haciendo especial hincapié en el uso de la razón. Esos ilustrados pensaban que había que recuperar el espíritu del Renacimiento, que ponía al ser humano en el centro de interés.

En este espacio histórico-filosófico abordaremos la tensión **Máquina vs. Técnica**.

Para comenzar, abordamos al filósofo **Rene Descartes (1596-1650)** a quien se suele considerar como el primer filósofo moderno puesto que en su obra se plantean explícitamente algunos de los interrogantes surgidos en un contexto en el cual la ciencia moderna comienza a configurarse como tal. Al mismo tiempo, las transformaciones políticas, económicas y sociales se encuentran íntimamente vinculadas a nuevos modelos de explicación sobre la naturaleza con bases matemáticas.

En la Quinta Parte de su obra célebre denominada “*Discurso del método*”, publicada en 1637, plantea la distinción entre el ser humano y las máquinas, en la quinta parte.

Allí sostiene que sería posible reproducir la apariencia física de cualquier ser vivo de manera perfecta, incluso de los animales, de los que podríamos replicar sus conductas. Y en cuanto a los seres humanos se podría emular todo excepto dos facultades, que en tanto exclusivas del alma, no son pasibles de recrearse manipulando la materia.

A saber: el lenguaje natural y la flexibilidad de nuestro intelecto para razonar ante cada situación que se presenta.

En palabras de nuestro filósofo:

“(…) y es el primero, que nunca podrían hacer uso de palabras u otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar nuestros pensamientos a los demás, pues si bien se puede concebir que una máquina esté de tal modo hecha que profiera palabras, y hasta que las profiera a propósito de acciones

corporales que causen alguna alteración en sus órganos, como, si se la toca en una parte, que pregunte lo que se quiere decirle, y si en otra, que grite que se le hace daño, y otras cosas por el mismo estilo, sin embargo, no se concibe que ordene en varios modos las palabras para contestar al sentido de todo lo que en su presencia se diga, como pueden hacerlo aún los más estúpidos de entre los hombres; y es el segundo que, aun cuando hicieran varias cosas tan bien y acaso mejor que ninguno de nosotros, no dejarían de fallar en otras, por donde se descubriría que no obran por conocimiento, sino sólo por la disposición de sus órganos, pues mientras que la razón es un instrumento universal, que puede servir en todas las coyunturas, esos órganos, en cambio, necesitan una particular disposición para cada acción particular; por donde sucede que es moralmente imposible que haya tantas y tan varias disposiciones en una máquina que puedan hacerla obrar en todas las ocurrencias de la vida de la manera como la razón nos hace obrar a nosotros”(p.138/139)

Esto porque el lenguaje humano no puede explicarse mecánicamente, lo que equivale a decir que tenemos la capacidad de reordenar, reorganizar las palabras y darle otros sentidos, incluso ante un mismo estímulo. El ser humano tiene como objetivo principal la comunicación sobre la base de una racionalidad. Esta capacidad no implica solamente la utilización de las palabras sino que tiene que ver, además, con la posibilidad de usar la inteligencia en el momento apropiado ante toda situación.

Para comprender lo anterior es importante aclarar que la idea de cuerpo se inscribe dentro del paradigma mecanicista como lo expresa Descartes en el artículo 6 de *“Las Pasiones del alma”*: «Qué diferencia existe entre un cuerpo vivo y uno muerto». Tras dicha apreciación, recurre a la analogía de la máquina donde compara el cuerpo vivo con un reloj y el muerto con uno que ha dejado de hacerlo. Es decir que bajo esta concepción, el cuerpo se inscribe en coordenadas físico-mecánicas y geométricas puesto que también ocupa un lugar en el espacio.

Por otro lado, presentamos al filósofo **Immanuel Kant (1724-1804)**, quien además de sus aportes en el campo de la epistemología, abordó la relación entre ética y ciencia. Recordemos que en su *“Crítica de la Razón Práctica”*, sostiene que la ciencia se ocupa de lo que es y la ética se ocupa de lo que debe ser. Esto implica que la moralidad y el conocimiento empírico no se encuentran sujetos a las mismas estructuras. Es por ello que Kant, tiene la preocupación de que los científicos desarrollen su actividad dentro de una serie de acciones entendiendo que su obrar puede tener consecuencias éticas.

Ahora bien, en 1790 publica la obra *“Crítica del juicio”*, en donde desarrolla, entre otros conceptos, la idea de *técnica de la naturaleza* como fundamento de la idea de finalidad, en tres aristas: (finalidad lógica formal⁹, estética¹⁰ y teleológica¹¹). Nos va a interesar desarrollar la última de las ideas por tratarse de la que mayor relación tiene con la ética.

En todo discernimiento o juicio técnico¹², señala Kant, se da una relación entre naturaleza y técnica. Pero vale aclarar que no son conceptos opuestos, sino que refieren a un fundamento en el proceder de la naturaleza. En otras palabras, podemos decir que ambas nociones se reflejan una en la

⁹ Indica que la forma de ciertos objetos es idónea con respecto al proceder de las facultades de conocimiento del sujeto.

¹⁰ Se refiere al sentimiento del sujeto, sentimiento que expresa el estado de sus facultades de conocimiento.

¹¹ Es la idea de que los fenómenos naturales tienen un propósito, y no solo una causa.

¹² Se trata de la capacidad de aplicar reglas a situaciones concretas en el mundo práctico. Permite la correcta aplicación de conocimientos o habilidades a contextos reales, especialmente en campos como la medicina, la ingeniería, la educación, etc.

otra. El discernimiento implica a la naturaleza y a la razón y produce, en el concepto de técnica de la naturaleza, la correspondencia entre ambas. La naturaleza en tanto técnica constituye un orden sistemático relacionado con los procesos de clasificación propios de nuestra facultad de conocer.

Sostendrá Kant:

“Al hablar de práctica, lo hacemos de una manera general, sin determinar si el concepto que sirve de regla a la causalidad de la voluntad es un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad. Pero esta última distinción es esencial; porque si el concepto que determina la causalidad es un concepto de la naturaleza, los principios son técnicamente prácticos; y si es un concepto de la libertad, son moralmente prácticos; y como en la división de una ciencia racional se trata únicamente de una distinción de objetos, cuyo conocimiento reclama principios diferentes, los primeros se refieren a la filosofía teórica (o a la ciencia de la naturaleza), mientras que los otros constituyen por sí solos la segunda parte, o sea la filosofía práctica o la moral”.(p.14)

En su idea de la “técnica de la naturaleza”, Kant busca dos cosas:

- 1) Pensar que la naturaleza actúa con un propósito (causalidad final),
- 2) Sin mezclar esto con la ética ni con teorías metafísicas difíciles de probar.

Por eso, cuando Kant habla de “técnica”, se refiere a una forma de pensar en la naturaleza como si funcionara con un tipo de inteligencia o intención, pero sin decir que realmente lo tenga. Su objetivo es encontrar un punto medio entre dos formas de ver el mundo:

Una totalmente mecánica, como si todo fuera solo causa y efecto, y otra moral, donde todo tiene un fin ético. Esta “técnica de la naturaleza” sirve como un puente entre esas dos posturas.

En palabras de Kant:

“Los sistemas relativos a la técnica de la naturaleza, es decir, al poder productor, conforme a la regla de los fines, son de dos especies: representan o el idealismo o el realismo de los fines de la naturaleza. El primero cree que toda finalidad de la naturaleza, es natural; el segundo, que alguna finalidad (la de los seres organizados), es intencional; de donde se podría justamente sacar como hipótesis la consecuencia de que la técnica de la naturaleza, y aun la que concierne a todas sus demás producciones en su relación al conjunto de la misma, es intencional, es decir, es un fin”. (p.206)

En el sub eje de contemporaneidad se abordará la tensión **El Otro máquina vs el Otro fantasma**.

Por un lado, presentamos a la filósofa española **Adela Cortina (1947)**, quien desarrolla una nueva perspectiva respecto a su propuesta ética tradicional, y en la que en su obra “¿Ética o ideología de la inteligencia artificial?”, postula que la razón comunicativa está siendo eclipsada por la sociedad tecnologizada.

Dicho proceso acelerado de tecnologización genera múltiples impactos en la vida humana, siendo promisorios y amenazantes en igual medida.

Ante este estado de cosas, Cortina sostiene que las potencialidades de estas nuevas tecnologías pueden trastocar nuestras vidas de manera que pueden llevarnos a una sociedad, en donde incluso la muerte, no exista. Pero esto siempre y cuando dicha inteligencia artificial pueda ser desarrollada de manera eficaz, justa y ética.

Pero, reflexionando sobre esta cuestión le surge a nuestra filósofa una pregunta inquietante: ¿Cómo dotar a la inteligencia artificial de una ética global que sirva para que pueda discernir entre qué es bueno y qué no? Esta pregunta es central en la obra porque es el hilo conductor de todos los aspectos que allí tematiza.

En el Capítulo 7, titulado “*Las fronteras de la persona en un mundo tecnocientífico*”, reflexiona sobre algunas ideas relevantes para nuestra época tales como la singularidad de la humanidad, las personas electrónicas y cómo el círculo de personas se amplía más allá de los seres humanos.

Con la siguiente expresión Cortina comienza a esbozar las primeras ideas sobre el tema:

“El ciborg, compuesto de elementos orgánicos y dispositivos cibernéticos, con el intento de mejorar la parte orgánica con ayuda de la tecnología, no es ya una rareza, sino parte de la vida humana. El cyborg sería una materialización ficcional de una característica de lo humano y su relación con la tecnología, teniendo en cuenta que la tecnología es una parte natural de lo humano, hasta el punto de que autores como Javier Echevarría llegan a hablar de “tecno-personas” (2024, p.123)

En parte, esa idea es tributaria de la de *singularidad*, puesto que la humanidad cuenta con la posibilidad de crear a partir de sí misma otras super inteligencias que, de existir, superarían tan ampliamente a la inteligencia humana, de modo que las máquinas podrían incluso sustituir al ser humano:

“Los humanos dejarían su soporte biológico y pasarían su inteligencia a las máquinas, de modo que el sustrato de la IA sería de silicio. Se trataría de una especie nueva y los seres humanos serían un elemento más en la cadena de la evolución que culminaría en esos seres singulares”. (2024, p.124)

Pero -advierte Cortina- estos progresos por el momento no han potenciado la singularidad de los seres humanos. Más bien lo que está sucediendo es que se aumenta el número de seres no humanos y se pretende que deban ser tratados como humanos, que se les reconozcan derechos y que se los considere como personas y miembros de la comunidad.

A partir de esa idea, la autora reflexiona sobre las personas electrónicas, que fue una propuesta debatida en el Comité de Asuntos Legales del Parlamento europeo en 2016, en ocasión de regular la robótica. Y el debate resultó muy interesante dado que fue con la intención de reconocerle estatus legal a los robots autónomos de vanguardia, en lo concerniente a la reparación de daños que puedan causar a terceros. No obstante, la idea no llegó a su objetivo, dado que hubo infinidad de reclamos¹³ de diversos

¹³ Un colectivo de más de 200 expertos en IA y robótica, líderes industriales y expertos en ética, medicina y derecho la criticó duramente con varias razones: no hay seguridad jurídica, no se tienen en cuenta las consecuencias que se pueden originar, no es lo mismo una institución humana que un sistema inteligente, entre otras cuestiones.

sectores de la sociedad, que criticaron fuertemente el proyecto por adelantarse a cuestiones que aún no se han podido dar en la realidad concreta material.

Por otro lado, desarrollaremos algunas ideas del escritor y filósofo francés **Eric Sadin (1973)** en referencia a la obra *“La vida espectral”*, en la cual sostiene que la vida es “vampirizada” de modo cognitivo. En esta metáfora se hace alusión a la idea de que los datos brotan de nuestro cuerpo para ser procesados por inteligencias artificiales generativas que cual vampiro nos extrae dicha información vital.

Al comienzo del libro, nuestro filósofo trae a colación el instante de la obra de William Shakespeare¹⁴, en la cual se le aparece al personaje de Hamlet la figura fantasmal de su padre, para revelar el secreto de una traición que debe ser vengada. Esa aparición espectral produce una gran tragedia para todos. Situación bastante similar en el mundo de hoy, aunque salvando algunas distancias.

Dicha mención resulta muy simbólica en cuanto a lo que expresa y advierte Sadin en todas sus obras y particularmente en la que hemos mencionado. Lo que sucede hoy, en pleno siglo XXI, es algo parecido a lo que le ocurrió a Hamlet: ese otro se nos presenta con forma de espectro, difuso, borroso, y en gran parte, esto es así producto de la tecnologización en la forma de la inteligencia artificial generativa y en las experiencias inmersivas del metaverso.

Ahora bien, sería lógico preguntarnos ¿cómo funciona esto en la sociedad actual? Nuestro filósofo sostendrá lo siguiente:

“La posibilidad, en muchas ocasiones, de imaginar que uno ya no es quien es o de convertirse en otro, casi en un personaje de ficción, se volvió algo habitual en la década de 2000, en los videojuegos, por ejemplo, o en las aplicaciones de citas (que llegaron incluso a fomentar la publicación de falsos retratos e informaciones sobre uno mismo). 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”. (2024, p.166)

En otras palabras, lo que Sadin pretende resaltar es ese carácter por el cual nos creemos más reconocidos y activos en el metaverso. En este modelo de vida en donde existe una primacía de la persona y de la palabra propia atravesada por los dispositivos que nos conducen a lo que el filósofo llama *estado de aislamiento colectivo*. Así:

“En este abismo digital-espectral, asistimos a reuniones profesionales, hacemos cursos, visitamos departamentos, vamos a conciertos, a cafés y charlamos con especies de muertos-vivos”. (2024, p.171)

En otras palabras, nadie es como es en realidad porque lo que estamos viendo de ese otro es lo que quiere mostrar, lo que presenta confusiones e incertidumbres. En esta vida de algoritmos basada en automatismos de todo tipo, encontramos pantallas que nos saturan de sugerencias, consejos, imágenes, productos y publicidades, a las que no podemos rehusarnos porque estamos inmersos nosotros mismos, es decir, somos de algún modo el productor y el producto en una misma subjetividad.

¹⁴ Dramaturgo y poeta inglés nacido en 1564 y fallecido en 1616. Autor de muchas obras de teatro que han sido relevantes en la historia de la humanidad como *“Romeo y Julieta”* o *“El mercader de Venecia”*, entre otras.

Lo que venimos desarrollando se conecta con otra idea del filósofo denominada “inteligencia artificial”, la cual tiene como característica principal el hecho de que se perfecciona permanentemente. Esto significa, que tienen la capacidad de analizar situaciones imperceptibles para los seres humanos y a velocidades inimaginables.

En palabras de Sadin:

“Una potencia total cognitiva y organizacional que hace emerger un real plausible de ser calificado como refabricado, pues trabaja sin cesar para que todo encaje entre sí y produzca las coyunturas que se consideren en cada caso las más acordes y beneficiosas”. (2024, p.101)

En el espacio de **Latinoamérica** trabajaremos la tensión **La exterioridad del Otro vs. La razón indolente**.

Para comenzar presentaremos al filósofo argentino **Enrique Dussel (1934-2023)**, prolífico autor hasta sus últimos días con un enfoque latinoamericanista crítico de la colonización. En esta oportunidad trabajaremos la obra titulada “14 tesis de ética”.

Nuestro filósofo desarrolla allí lo que ya se plantea en el subtítulo: “Hacia la esencia del pensamiento crítico”. Un pensamiento crítico que implica una proximidad del sujeto donde el otro es otra persona, y no un mero instrumento dentro de un sistema. Y, por lo tanto, la moral establecida, debe ser deconstruida para dar paso a otra en donde el cara-a-cara ético, sea la base de todo vínculo con la otredad.

Para continuar con nuestro abordaje de la obra, seleccionaremos algunos puntos de las tesis 9 y 10, esto es:

- Tesis 9: La exterioridad del Otro. La ética como la metafísica práctico crítica.
- Tesis 10: La interpelación. Los principios éticos críticos negativos.

En cuanto a la primera de ellas, dirá Dussel:

“En efecto, la ética emerge en el momento en que en el mundo (diría Heidegger), en el sistema (N. Luhmann), en una institución, de entre los entes (algo), las cosas, los componentes de esa totalidad surge el rostro de alguien. Entre el algo que se manifiesta fenomenológicamente (con un significado y con un sentido), alguien rompe lo neutral cuyo centro es el ser-en-el-mundo, cada ser humano. Pero en ese mundo que todos despliegan como el propio, de pronto, de manera inesperada, surge alguien, otro ser humano, otra biografía, otro mundo, otro tiempo, otra historia. No se puede comprender el mundo del Otro como se interpretan las cosas, los entes. Si el Otro/a no se revela nada se puede saber de él/ella. El orden de la manifestación de los entes que aparecen en el mundo (la fenomenología) deberá distinguirse desde ahora del orden de la revelación del Otro/a desde más allá del mundo (la epifanía).” (tesis 9.15, p.149)

Ahora bien, ¿qué nos quiere decir Dussel en este fragmento? Nótese que menciona a Heidegger para quien el mundo es la totalidad del ente, incluyendo la naturaleza y la historia. También a Luhmann para quien la sociedad es un conjunto de subsistemas. Dentro de ese estado de cosas aparece el Otro con

su propio mundo, su historia de vida, su presencia en este mundo. Ese Otro nos interpela con su estar y con su ser y, al mismo tiempo, nos es opaco. Es un ser que no siempre se nos revela tal cual es.

Más adelante, dirá Dussel que necesitamos de una categoría que ni los griegos ni los modernos tenían que es la de cara-a-cara, es decir, rostro contra rostro, sin ninguna mediación. Y menciona un ejemplo del ámbito económico en el cual el miembro de un sistema no aparece como un alguien sino como algo. Entonces, se trata de romper ese ser funcional, por ejemplo, cuando alguien, un Otro se revela ante su patrón por distintas condiciones injustas. Ese Otro pone en cuestión al mundo como última instancia.

Respecto a la tesis 10:

“Ludwig Wittgenstein dice al final de su Tractatus Logico-Philosophicus, en el parágrafo 7, ‘Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen’¹⁵. Esta expresión enigmática del gran filósofo tiene aquí un significado preciso, que no creo lo haya sospechado su autor: lo que el Otro sea en cuanto otro no puede expresarse desde mi mundo, más bien se debe guardar silencio, porque es el tiempo no del hablar sino del oír obediencialmente la revelación del misterio (...)” (tesis 10.11, p.166)

Y en otro pasaje:

“El ser en el mundo es lo moral. El ser es el fundamento (Grund). Lo fundado (das Gegründete) son los entes (el Dasein, para Hegel, Marx o Heidegger). De lo fundado se predica lo que es bueno o malo, que tenga o no validez, que sea justo o injusto, pero intramundamente, como lo dado moralmente. Lo ético en cambio se instauro cuando el Otro deja oír su palabra desde fuera del mundo, trascendentalmente. Llamaremos conciencia ética, que no es ya la mera conciencia moral, ese saber y ese poder oír la voz interpelante del Otro (...)” (tesis 10.12, p.167)

Podemos decir de la selección de puntos de la tesis 10, que en ambas Dussel nos advierte la importancia de escuchar a ese Otro, un Otro que puede o no revelarse en el sentido amplio del término, sea como otro ser o sea como alguien que reclama en una función social o económica. Y, por otro lado, nos demuestra la importancia del concepto de conciencia ética lo que nos permite sentir la interpelación del Otro.

En este momento tomaremos una serie de ideas del pensador **Boaventura de Sousa Santos (1940)** contenidas en su obra denominada *“Crítica de la razón indolente”*. Allí encontramos una cuestión central que es importante mencionarla. Nuestro autor problematiza lo que denomina la transición paradigmática entre la regulación social y la emancipación, como parte de la modernidad occidental (XVI y XVII). Habla de una tensión entre ambas, que se acentúa sobre todo hacia el S.XIX, cuando se da el cruce entre modernidad y capitalismo. Esto provoca en el mundo que aquellas ideas de emancipación se conviertan en ideas reguladoras.

En palabras del autor:

¹⁵ “Acerca de lo que no puede hablarse, debe guardarse silencio”

“La transición paradigmática tiene varias dimensiones que evolucionan a ritmos desiguales. Distingo dos dimensiones principales: la epistemológica y la social. La transición epistemológica se da entre el paradigma dominante de la ciencia moderna y el paradigma emergente que designo como el paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente. La transición social, menos visible, va desde el paradigma dominante-sociedad patriarcal; producción capitalista; consumismo individualista y mercantilizado; identidades-fortaleza; democracia autoritaria; desarrollo global desigual y excluyente-hacia un paradigma o conjunto de paradigmas del que, por el momento, no conocemos sino las “vibrations ascendentes” de las que hablaba Fourier”. (2003, p.14)

Vale aclarar que De Sousa Santos si bien presenta una perspectiva crítica de la modernidad, también “se desvía” (según sus propias palabras) de ella en tres aspectos fundamentales:

1-La teoría crítica moderna es subparadigmática porque pretende desarrollar posibilidades emancipadoras juzgándolas como posibles dentro del paradigma dominante. Por el contrario, resulta imposible que cualquier estrategia no se convierta en reguladora siendo parte del mismo paradigma. Es por ello, que se propone la idea de un paradigma emergente, esto es, la llegada a nuevos horizontes habiendo hecho una crítica radical del paradigma dominante.

2-Mientras que para la teoría crítica moderna el objetivo de la crítica es crear una desfamiliarización porque ahí reside su sentido de vanguardia, la tesis defendida por nuestro autor será que el objetivo de la vida no puede dejar de ser la familiaridad con la vida.

3-Al identificar y denunciar falsedades la teoría crítica moderna no hace autocrítica. No se cuestiona a sí misma y no pone tanta exigencia como cuando critica otras tesis. Ante esta idea, De Sousa Santos, menciona una frase del filósofo Kierkegaard quien decía:

“La mayoría de las personas son subjetivas respecto de sí mismas y objetivas- algunas veces terriblemente objetivas-respecto de los otros. Lo importante es ser objetivo en relación consigo mismo y subjetivo respecto a los otros”.

Ahora bien, luego de esta centralidad que le otorga nuestro pensador al tema de la crítica, nos disponemos a abordar el concepto de razón indolente:

“Vivimos, pues, en una sociedad de intervalo, en una sociedad de transición paradigmática. Esta condición y los desafíos que ella nos presenta reclaman una racionalidad activa, en tránsito, tolerante, exenta de certezas paradigmáticas, movida por el desasosiego que ella misma debe potenciar”. (2003, p.44)

De Sousa Santos dice que esta idea está inspirada en Leibniz, quien, en el prefacio de la Teodicea, se refiere a la perplejidad que desde siempre ha causado el sofisma que los antiguos denominaban la “razón indolente” o la “razón perezosa”:

“(…) si el futuro es necesario, y lo que tiene que suceder sucede independientemente de lo que hacemos, es preferible no hacer nada, no cuidar de nada y gozar el placer del momento. Esta razón es indolente porque desiste de pensar ante la necesidad y el fatalismo” (...) (2003, p.44)

Más adelante, sostiene que la razón criticada es una razón cuya indolencia se da por dos vías que parecen ser contradictorias:

“(…) la razón inerte ante la necesidad que ella imagina como si le fuera externa; la razón displicente que no siente la necesidad de ejercitarse porque se imagina incondicionalmente libre y, por tanto, libre de la necesidad de probar su libertad. Bloqueada por la impotencia auto-infligida y por la displicencia, la experiencia de la razón indolente es una experiencia limitada, tan limitada como la experiencia del mundo que pretende fundar. Por eso, la crítica de la razón indolente es también una denuncia del desperdicio de la experiencia.” (2003, p.44)

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.

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 Iravedra, S/D, (pp 205/212, 223/228)
Trad. Alejo García Moreno

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.

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.)

EJE B: POLÍTICO

SIMULACRO VS REPRESENTACIÓN

Introducción

Desde la Antigüedad clásica hasta nuestros días el pensamiento político ha oscilado constantemente entre los conceptos de simulacro y representación, dos nociones que, aunque estrechamente relacionadas, han generado tensiones significativas en la interpretación del poder, la legitimidad, la justicia y la verdad en la vida política. Comencemos definiendo estos conceptos, desde un punto de vista político. La representación tiene que ver con la mediación que se da entre los ciudadanos y sus gobernantes. Así los ciudadanos delegan en sus representantes su poder y su voluntad, y esto lo hacen a través de los partidos políticos y de las elecciones. Para J. Locke (1632-1704), la representación es un concepto fundamental para garantizar la libertad y los derechos individuales. Un gobierno es legítimo sólo si está basado en el consentimiento que se expresa a través de la elección de los representantes por parte de los ciudadanos. Los representantes deben actuar según el interés de los ciudadanos y estarán sujetos a control. Este contrato social permite que los ciudadanos participen en la creación y el mantenimiento de las leyes y las diferentes políticas que regirán sus vidas, asegurando también el respeto de sus derechos naturales (derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad).

Con respecto al concepto de simulacro, Jean Baudrillard lo considera como una copia sin un original, una realidad fabricada que reemplaza a la verdadera realidad. En lo político, esto puede terminar en la creación de discursos y narrativas que se perciben como auténticos, pero en el fondo son falsos o manipulados. Abordaremos esta tensión siguiendo un recorrido histórico y filosófico que abarca desde la Antigüedad hasta nuestros días. Esta cuestión nos permitirá comprender cómo estas ideas han evolucionado a lo largo de los siglos y cómo continúan moldeando nuestra interpretación del poder y la legitimidad en el ámbito político.

Cabe resaltar el importante papel que juega la inteligencia artificial (IA) en lo político, intensificando la tensión entre simulacro y representación. Los algoritmos¹⁶, aunque aparenten ser herramientas neutrales suelen estar diseñados basados en valores e ideologías predominantes y muchas veces están influenciados por

¹⁶ Los algoritmos son reglas o instrucciones paso a paso, claramente definidas que permiten que un sistema o una persona realice una tarea específica o resuelva un problema.

perspectivas occidentales hegemónicas, lo que genera a nivel político simulacros, es decir, narrativas manipuladas que afectan la percepción de los ciudadanos. A su vez, la IA puede representar datos y tendencias reales, pero esto conlleva algunos peligros, ya que su utilización puede tornarse adictiva al igual que el consumo de contenido en redes sociales, lo cual genera una disminución en la capacidad crítica de los ciudadanos, volviéndolos menos competentes. Por otra parte, su utilización amplifica las desigualdades, ya que no todo el mundo tiene el mismo acceso a la IA. De todos modos, los diseños de IA tienen sus límites a nivel ético (puede generar problemas de privacidad, desigualdad y manipulación), a nivel legal (existen ciertas leyes que regulan su desarrollo y aplicación, aunque suelen no ser suficientes frente a los avances tecnológicos actuales) y a nivel humano (la IA no puede reemplazar la subjetividad, el juicio crítico y la complejidad emocional propias de los seres humanos). Por todo ello, este eje desarrollará las distintas etapas históricas teniendo como referencia central la cuestión de la Inteligencia Artificial (IA), y su forma de influir en la vida política de los seres humanos, en un contexto global.

SUBEJE ANTIGÜEDAD

Verdad Relativa VS Verdad Absoluta

En la Grecia Clásica, encontramos a los sofistas, que eran un grupo de maestros itinerantes, famosos por su habilidad retórica, y que enseñaban a los jóvenes a argumentar para poder participar en la vida política de la polis¹⁷ a cambio de un salario. Este asunto es algo que van a criticar tanto Sócrates como Platón y Aristóteles, que no cobraban por sus enseñanzas. Los sofistas se especializaban en el arte de la persuasión, convencer a través de discursos bellos en la asamblea. Estos discursos eran de alguna forma un modo de simulacro, ya que el objetivo en sí no era reflejar la verdad, sino ganar en los debates públicos y convencer al auditorio.

Protágoras (485 a.C.- 411 a.C.), sostenía que la verdad era relativa y que dependía de la percepción individual: “el hombre es la medida de todas las cosas”, como plantea en su tesis del “homo mensura”. Esto también puede tomarse como una forma de simulacro, ya que las diferentes narrativas van creando múltiples

¹⁷ Pequeñas ciudades-estado independientes, tenían sus propias leyes, su moneda, su ejército y su gobierno propio. Estaban divididas en dos partes: la parte baja poseía viviendas, tiendas, edificios públicos y una gran plaza pública (el ágora) donde los ciudadanos se reunían a discutir los asuntos de la comunidad, la parte alta llamada acrópolis poseía los principales edificios religiosos.

realidades. Se cae en un igualitarismo de las opiniones que no permite llegar a una verdad universal, válida para todos.

A pesar de ser criticados duramente, los sofistas fueron para la Grecia del siglo V lo que Bárbara Cassin llama “maestros de elocuencia”¹⁸, permitiendo con su educación que los ciudadanos pudieran ejercer su rol en la vida política de la polis.

En contraposición a esta idea de verdad relativa que planteaban los sofistas, encontramos la figura de Sócrates (470 a.C.-399 a.C.), para quien la verdad era absoluta y universal. La forma de alcanzarla era a través de la razón y el pensamiento crítico. Sócrates aplica su método, la mayéutica¹⁹. A través de ciertas preguntas a sus interlocutores, los va dirigiendo para desentrañar las afirmaciones, poner de manifiesto sus contradicciones y poder acercarse un poco más a la verdad universal. En el diálogo platónico, Apología de Sócrates expone su búsqueda incesante de la verdad y su compromiso con la justicia. A pesar de las consecuencias (es condenado a morir bebiendo cicuta). También en este diálogo reconoce su propia ignorancia, de donde se desprende la famosa frase “yo sólo sé que no sé nada”. Para Sócrates la ignorancia lejos de ser un defecto es considerada una virtud, que nos posiciona en un mejor lugar para llegar al conocimiento verdadero. Aquellos que creen que saben, como los sofistas, en realidad no saben nada. Esto queda demostrado en sus conversaciones, ya que Sócrates va desarmando uno a uno los argumentos que le presentan, dejando a sus interlocutores perplejos.

En lo político, esto implica que los ciudadanos deben estar activos y críticos frente a decisiones y acciones de los gobernantes. La democracia se fortalece cuando se participa de forma informada, se exige transparencia y rendición de cuentas.

Platón (427 a.C.- 347 a. C.), discípulo de Sócrates, en su diálogo El sofista distingue entre el conocimiento verdadero y las falsificaciones. Define al sofista como alguien que parece filósofo, pero no lo es. Se trata más bien de un hombre extrañísimo cuyo ser consiste en no ser, se centra, antes que nada, en decir y expresar las cosas de un modo tal que convenza. En este sentido el sofista es un creador de simulacros, porque fabrica imágenes y discursos que parecen verdaderos, pero no lo son. Platón destaca la habilidad del sofista para crear apariencias y confundir a las personas, son maestros en el arte de la persuasión, y utilizan esa

¹⁸ Cassin, B. Sofística, en Brunschwing, J._Lloyd, G, El saber griego, Madrid, Akal, 2000, pp. 744-757.

¹⁹ Método de enseñanza socrático que consiste en hacer preguntas para guiar a su interlocutor hasta que logre descubrir los conocimientos por sí mismo.

habilidad para manipular la verdad y crear simulacros. Por eso, para Platón la representación política tiene que basarse en el conocimiento verdadero y la justicia. Los filósofos son los más aptos para gobernar porque tienen acceso a las ideas y pueden representar genuinamente el bien común.

A través de su método dialéctico, Platón muestra a lo largo del diálogo cómo desenmascarar los simulacros y encontrar la verdad. La dialéctica²⁰ es la base entonces de una representación política auténtica, ya que los gobernantes representan la realidad y la justicia.

En el libro séptimo de su diálogo *República* nos presenta la alegoría de la caverna. Dicha caverna representa la vida en la polis, las sombras serían las percepciones que aceptamos sin cuestionar. En el exterior de la caverna, se encuentra el mundo inteligible, donde podemos contemplar la verdad: la idea de Bien y todas las ideas. El individuo que escapa de la caverna representa al filósofo que ha logrado liberarse de las cadenas de la ignorancia gracias a la educación. En este sentido, los filósofos tienen la obligación ético-política de emprender nuevamente el descenso a la caverna para comunicarle a quienes siguen cautivos que las sombras que contemplan en la pared de la caverna no son la realidad. De esta forma, se justifica la figura del rey filósofo, ya que los más aptos para gobernar son aquellos que han contemplado la verdad y la justicia en sí.

Aristóteles (384 a.C.- 322 a.C.), discípulo de Platón, en sus obras hace una clara distinción entre la verdad y las falacias que los sofistas utilizaban en sus argumentaciones. En *Refutaciones sofísticas* analiza y expone los diferentes tipos de argumentos sofísticos y cómo pueden engañar a las personas. Su objetivo es enseñar a reconocer y refutar estos argumentos falaces. Aristóteles subraya la importancia de la virtud y de la ética en la política. Para él, la política debe orientarse hacia el bien común y la promoción de la justicia. La búsqueda de las verdades y la eliminación de las falacias son fundamentales para poder establecer un gobierno basado en principios éticos y virtuosos.

Para su participación en la vida política, los ciudadanos deben estar informados y ser críticos, para esto es sumamente importante la educación a fin de que puedan reconocer los argumentos válidos de los falaces. Además, los gobiernos deben ser transparentes y rendir cuentas a los ciudadanos, esto mantiene la confianza y

²⁰ La dialéctica es un método filosófico desarrollado por Platón que busca alcanzar la verdad mediante un proceso de diálogo racional para lograr un entendimiento más profundo. A través de la razón y el cuestionamiento, el alma emprende un camino de elevación intelectual dejando atrás las apariencias para alcanzar la verdad universal y eterna. Un ejemplo es el Mito de la alegoría de la caverna en *La República*, donde el prisionero logra liberarse dejando atrás las sombras (la ignorancia) y ascender hasta la luz del sol (el conocimiento de las ideas).

la legitimidad. Aristóteles propone que los gobernantes sean personas educadas y virtuosas, que busquen la verdad y la justicia. Un buen gobierno debe estar compuesto por individuos con un profundo conocimiento de la política, la ética y la verdad, que actúen en beneficio del bien común.

SUBEJE MODERNIDAD

Pacto Inicuo VS Pacto social

En 1641, el filósofo francés René Descartes (1596–1650) escribió *Meditaciones metafísicas*. Su propósito fue el de poner a prueba todos sus conocimientos y descartar aquellos que puedan admitir la más mínima duda, con el objetivo de poder llegar a obtener algún conocimiento que se le presente de manera tan evidente que sea indubitable. Para ello, expone todos sus argumentos de duda hasta que llega a una conclusión: lo único que sabe con certeza es que él mismo es una cosa que piensa: el cogito cartesiano: “cogito, ergo sum” (“pienso, luego existo”).

Descartes comienza dudando de los sentidos porque en varias oportunidades lo han engañado. Por ejemplo, los objetos lejanos parecen pequeños cuando no lo son. Por otra parte, en los sueños también solemos experimentar situaciones que parecen reales, pero no lo son. No siempre podemos distinguir entre el sueño y la vigilia, por lo cual esto le lleva a dudar de las experiencias. Plantea su hipótesis de duda extrema. La duda hiperbólica es la que plantea que hay un genio maligno que pone todo su empeño en engañarnos haciéndonos creer que el mundo que percibimos como real no lo es, llevándonos a dudar incluso de las verdades matemáticas.

El simulacro puede interpretarse desde la visión cartesiana como falsas creencias y percepciones que uno tiene sobre la realidad, antes de poder llegar a un conocimiento claro y distinto. Extrapolando esto al plano político, podemos plantear que los ciudadanos o, incluso los gobernantes, pueden tener percepciones y creencias falsas sobre la realidad política y social. Esas falsas creencias (simulacros), pueden ser perpetradas por diversos mecanismos de poder que manipulan la información, como, por ejemplo, la propaganda. El método cartesiano nos invita a cuestionar la realidad aparente y buscar una verdad más profunda y segura, debemos cuestionar por tanto los simulacros políticos y sociales para llegar a una verdadera justicia y conocimiento.

En 1755, Jean-Jackes Rousseau (1712-1778) escribió un libro llamado *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* para explicar lo que él llama “el estado de naturaleza”. Recurre a una ficción que plantea una hipótesis sobre las condiciones en las que vivirán los seres humanos en un estadio prepolítico, anterior al pacto social y a la formación de las sociedades humanas. En ese estado ficticio, el ser humano posee las siguientes características: es inofensivo e inocente, está guiado por una empatía natural a la cual él llama “piedad”. Además, lo define como un ser libre e independiente porque no depende de la voluntad arbitraria de otro individuo. Es un estado de igualdad, no hay propiedad privada, hay diferencias, pero son de habilidad o físicas, como la fuerza o el tamaño. Este “buen salvaje”, como lo llama el autor moderno, tiene pocas necesidades y las satisface fácilmente. Los bienes se utilizan según la necesidad que cada cual tiene de ellos. No existen las leyes, sólo se está obligado a cumplir aquellas normas que cada uno se autoimpone porque tiene autonomía. Para el autor, los seres humanos son perfectibles, pues tienen la habilidad de aprender y de cambiar según las circunstancias.

Desde la teoría contractualista, la humanidad abandona este estado por varias razones, entre ellas, por el surgimiento de la agricultura. Cuando un ser humano declara “este terreno es mío” comienza la desigualdad marcada por la división entre aquellos que poseen recursos y los que no. Así, los ricos convencen a los pobres de realizar un pacto que supuestamente garantiza la igualdad y la seguridad de todos. Sin embargo, el propietario realiza el pacto para beneficiarse con esa apropiación y el pobre acepta el pacto porque el propietario le garantiza proteger su vida. No obstante, podemos decir que este pacto inicuo es un simulacro, ya que instituye la desigualdad y consolida el poder y la riqueza en manos de unos pocos. Tiene la apariencia de un contrato legítimo, pero en realidad mantiene el dominio de un pequeño grupo.

En 1762, en *El contrato social*, Rousseau nos presenta el legítimo pacto social. En este texto distingue entre una *voluntad particular*, que se refiere a los intereses individuales y egoístas de cada una de las personas, y una *voluntad general*, que representa el bien común y los intereses colectivos de la sociedad. Rousseau critica la voluntad particular porque puede generar conflictos y desigualdades si se la prioriza por sobre la voluntad general. Esta voluntad particular puede ser vista como un simulacro de la verdadera voluntad, ya que aparenta representar los intereses del individuo, pero en realidad puede terminar siendo contraria al bien común. Es

necesario para Rousseau subordinar las voluntades particulares a la voluntad general para lograr así una sociedad justa y equitativa.

En su obra *El Leviatán*, Thomas Hobbes (1588-1679) expone su visión sobre la naturaleza humana, la sociedad y el gobierno. Y expresa: “El hombre es un lobo para el hombre”. Se resume en esa frase la verdadera naturaleza del ser humano, y en contraposición a lo que pensaba Rousseau, para Hobbes el hombre es en esencia un ser egoísta, competitivo, pero que le teme a la muerte violenta.

En ausencia de un poder centralizado en el contrato social, los seres humanos tienden a competir entre ellos, desconfían los unos de los otros, y se generan luchas constantes, movidos por sus propios intereses y deseos. El estado de naturaleza hobbesiano es un estado de “guerra de todos contra todos”, totalmente contrario al “buen salvaje” rousseauiano. Para poder evitar el caos, la anarquía y la guerra civil, los individuos que se hallan en estado de naturaleza, deben acordar entre todos un contrato social por el cual le ceden su poder y derecho a un gobernante absoluto, el Leviatán, que es el responsable de mantener la paz y el orden. El reconocimiento en Hobbes implica que los individuos reconozcan la autoridad del soberano a cambio de seguridad y protección. El contrato social es un acuerdo mutuo donde los individuos renuncian a ciertas libertades para vivir en una sociedad organizada y segura. Si el soberano abusa de su poder y actúa en detrimento del bienestar de los ciudadanos, entonces la aparente seguridad y estabilidad que el soberano promete es en realidad un simulacro. Del mismo modo, si el soberano aplica la ley de forma desigual crea un simulacro de justicia: la ley aparentemente justa y equitativa termina en la práctica sirviendo al mantenimiento del poder del soberano y en el control de los ciudadanos.

Para John Locke (1632-1704), un gobierno es legítimo si se ha constituido a través del consentimiento que prestan los gobernados, para que se protejan sus derechos naturales. Los individuos en estado de naturaleza tienen derechos naturales inalienables: la vida, la libertad y la propiedad. El contrato en Locke no implica la cesión total de esos derechos al gobierno, sino el reconocimiento de un gobierno que actúa como protector de esos derechos.

La legitimidad del gobierno deriva del consentimiento de los gobernados. Los ciudadanos son quienes reconocen y aceptan la autoridad del gobierno sólo mientras éste proteja sus derechos naturales. Si el gobierno

viola esos derechos, los ciudadanos tienen el derecho de revocar su reconocimiento de la autoridad y rebelarse, estableciendo un nuevo gobierno que cumpla con su obligación de proteger los derechos individuales. El simulacro en la teoría de Locke se presenta cuando un gobierno pretende ser legítimo y actuar en interés de los ciudadanos, pero en realidad viola los derechos naturales de estos. Cuando un gobierno finge proteger los derechos de los ciudadanos, pero en realidad los socava, estamos ante un simulacro de legitimidad. Por ejemplo, cuando un gobierno actúa en su propio interés o en el interés de una élite, mientras aparenta defender los derechos de todos. Por otra parte, si el consentimiento de los gobernados se obtiene a través de la manipulación, la coerción o la desinformación, entonces el supuesto contrato social está basado en un simulacro de consentimiento genuino.

En contraste con la postura rousseauiana, Adam Smith (1723-1790), en *La riqueza de las naciones*, propone una visión en la que el interés propio es el motor legítimo del progreso social y económico. Según Smith: “no es por la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero que obtenemos nuestra cena, sino por su interés propio” (Smith, 1776). Este enfoque plantea que la búsqueda individual de beneficios económicos, que está regulada por la "mano invisible" del mercado, conduce al bienestar colectivo. A diferencia de Rousseau, Smith no percibe la desigualdad derivada del progreso como un problema inherente, sino como parte del proceso de acumulación de riqueza y mejora de las condiciones de vida en general.

La tensión entre ambos surge al considerar cómo se justifican las desigualdades. Podemos decir que para Rousseau, el interés propio es un simulacro: un relato que busca legitimar las desigualdades estructurales del mercado bajo la apariencia de progreso colectivo. Para Smith, sin embargo, esa representación no es un simulacro, sino una fiel descripción de cómo los sistemas económicos funcionan y generan prosperidad. Esta diferencia subraya las concepciones opuestas sobre la función de las instituciones: mientras para Rousseau las instituciones deben garantizar la igualdad y la justicia como reflejo de la voluntad general, para Smith estas representan un marco dentro del cual los individuos pueden perseguir sus intereses, produciendo resultados que, aunque desiguales, son eficaces.

SUBEJE CONTEMPORÁNEA

Simulacro VS Reconocimiento

En la filosofía contemporánea, la relación entre simulacro y representación adquiere una dimensión crítica, especialmente en el contexto de la globalización y la hiperrealidad. Jean Baudrillard (1929-2007), en *Cultura y simulacro*, argumenta que la representación ha sido sustituida por el simulacro: una construcción que no refleja la realidad, sino que la reemplaza por completo. Lo real es suplantado por simulaciones de lo real como por ejemplo noticias, películas, documentales, fotografías, perfiles en redes sociales, stories en redes sociales con filtros, que pueden llegar a impactar más que la realidad misma. Dice Baudrillard, "Por su parte la simulación vuelve a cuestionar la diferencia de lo “verdadero” y de lo “falso”, de lo “real” y de lo “imaginario”" (Baudrillard, 1978:9). Para el autor, la simulación no es ni real, ni imaginaria, sino que es *hiperreal*²¹. En una era dominada por esta hiperrealidad, donde los simulacros sustituyen a la verdad y terminan por ser más reales que lo real mismo, la política corre el riesgo de convertirse en una puesta en escena, donde los signos y las imágenes son usados para legitimar sistemas de poder desvinculados de sus bases materiales.

Por otra parte, Nancy Fraser (1947), en “Reinventar la justicia en un mundo globalizado”, señala que las estructuras de representación política tradicionales están profundamente limitadas en un contexto global²². Estas fallan en dar voz a los grupos marginados y, en muchos casos, perpetúan dinámicas de exclusión. Fraser propone la necesidad de una "paridad participativa", donde los sistemas representativos no solo reconozcan las diferencias culturales, sino también garanticen justicia económica y representación política efectiva. Según ella, "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. (Fraser, 2005:5).

²¹ Baudrillard utiliza la noción de hiperreal para referirse a una realidad simulada que sustituye a y supera a la realidad original, en esa hiperrealidad no hay ningún tipo de referencia directa a lo real y se crea una realidad alternativa que es percibida como más real que lo real mismo. Un ejemplo de esto puede verse en las redes sociales donde se presentan las vidas y las personas editadas y con filtros de todo tipo que pueden llegar a parecer más auténticas que la vida diaria.

²² Nancy Fraser al hablar de contexto global se refiere a los cambios que trae aparejados la globalización, como el por ej. el movimiento de dinero, ideas y personas entre los diferentes países. Esto hace que el problema de la justicia ya no se resuelva dentro de un país porque afecta a varias partes del mundo al mismo tiempo. Los países ricos o centrales son los más beneficiados, al igual que las grandes empresas y las personas con mucho poder o dinero. En cambio, las naciones más pobres o periféricas quedan excluidas de estos beneficios, entre estos excluidos suelen estar los trabajadores, las mujeres, las minorías de diverso tipo que sufren la consecuencia de esta desigualdad ya que no pueden competir en igualdad de condiciones.

Asimismo, para la autora, la justicia requiere una reestructuración de los marcos de representación para incluir a quienes han sido históricamente excluidos de la toma de decisiones transnacionales.

La tensión entre simulacro y representación es evidente: mientras Baudrillard denuncia que las representaciones políticas se vacían de contenido para convertirse en simulacros que enmascaran el vacío de lo real, Fraser propone una vía para revitalizar la representación, haciendo énfasis en las luchas por el reconocimiento y la redistribución. El desafío contemporáneo, entonces, radica en discernir cuándo las representaciones son instrumentos de justicia y cuándo no son más que simulacros que ocultan o legitiman sistemas opresores.

SUBEJE LATINOAMERICANA

Dominación VS Liberación

Desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación, la tensión entre simulacro y representación se transforma en una dimensión ética y política que busca dismantelar las estructuras de opresión y devolver la centralidad a las voces históricamente silenciadas.

Isabel Narbona, en “El proceso de desmitificación de la vida por la cultura occidental, una mirada crítica desde la Filosofía de la Liberación y el pensamiento decolonial” analiza cómo la Modernidad occidental ha reducido la vida a una mera categoría funcional, despojándola de su dimensión sagrada y comunitaria. Según Narbona:

Desde esta voluntad, que empezó a percibir la realidad en clave de dominación, tuvo lugar un proceso de desmitificación de lo vivo, y, como resultado, la vida empezó a ser tratada como una cosa manipulable, transformable, vendible, destructible y desechable. Pero esta desmitificación se ha hecho más patente en nuestros días en una sociedad excesivamente individualista, donde se sigue incluyendo al Otro (al ser humano y a todos los demás seres vivos) en el sistema como un objeto más de dominación y explotación.(Narbona, 2020:35).

Para la autora, la *desmitificación de la vida* no es un proceso neutral, sino una herramienta de dominación que legitima la explotación de la naturaleza y de los pueblos periféricos. Este proceso, al vaciar de contenido simbólico y ético las representaciones de la vida, genera simulacros que perpetúan la desigualdad bajo la apariencia de una civilización realmente en progreso. Dentro de este modelo, la participación genuina de las

personas queda relegada, ya que las estructuras modernas priorizan sistemas que marginan la agencia de las comunidades.

A su vez, Enrique Dussel, en *Para una política de la liberación*, propone una crítica radical a las representaciones políticas que sirven a los intereses de las élites dominantes. Dussel introduce el concepto de "fetichización del poder"²³, que describe cómo las instituciones políticas se convierten en simulacros al desvincularse de las necesidades reales de las comunidades humanas. Para nuestro filósofo latinoamericano, el poder político debe ser legitimado desde la *exterioridad*²⁴, es decir, desde las demandas éticas de los oprimidos y excluidos, que se encuentran fuera del sistema hegemónico. En este sentido, la *voluntad de vida*²⁵ se convierte en el motor ético y político de las comunidades excluidas, ya que impulsa su resistencia frente a las estructuras opresivas y las proyecta hacia un movimiento social de liberación y de construcción de un nuevo sistema político más justo.

En esta línea, Dussel en *20 Tesis de política* plantea el principio de la democracia liberadora. Y expresa lo siguiente: “Debemos alcanzar consenso crítico, en primer lugar, por la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos, de las víctimas del sistema político, porque son más afectados por las decisiones que se acordaron en el pasado institucionalmente “(Dussel, 2010:117).

En este sentido, la Filosofía de la Liberación no sólo denuncia los simulacros que ocultan la injusticia política, sino que también reivindica una representación auténtica basada en la participación activa de los pueblos marginados y excluidos del sistema hegemónico.

²³ La fetichización del poder ocurre cuando el poder deja de estar al servicio de las personas y se convierte en algo que sólo busca mantener su propia existencia y control. Para Dussel este es un gran problema, ya que crea injusticias y perpetúa la opresión. La solución que propone es devolverle al poder su función ética mediante el poder legítimo que surge de la comunidad (*potentia*), que está orientado al bienestar colectivo.

²⁴ La *exterioridad* se refiere a la posición de los oprimidos y marginados, aquellos que están por fuera de la estructura dominante, son aquellos que han sido despojados de su voz y de su dignidad por la totalidad. La totalidad está representada por el sistema social, económico y político cerrado que busca justificarse a sí mismo como completo y autosuficiente, excluye y explota a quienes no se ajustan a sus normas o intereses, no reconoce a los excluidos como sujetos legítimos, los cosifica y somete. En términos políticos, la totalidad refleja las instituciones y estructuras de poder que perpetúan la dominación y el colonialismo. La *exterioridad* no puede ser comprendida ni absorbida por la *totalidad*, ya que está fuera de sus límites y de su lógica. Para Dussel la exterioridad es la fuente de la crítica ética y la base de una política de la liberación.

²⁵ La *voluntad de vida* es la fuerza intrínseca de cada ser humano, así como de toda comunidad, para afirmar su existencia, resistir a las condiciones opresivas y buscar su realización plena. Se manifiesta como el derecho y deseo de cada persona o grupo de no ser destruido ni explotado, sino de vivir con dignidad y libertad. Esta voluntad de vida está en constante confrontación con los sistemas de opresión que niegan la vida y la reducen a simples medios para fines externos (el lucro o el dominio). Cualquier sistema político, social o económico que atente contra la vida de las personas o comunidades debe ser cuestionado y transformado.

La conexión entre Narbona y Dussel radica en su crítica compartida a las estructuras de poder que deshumanizan y despojan a las comunidades de su capacidad de agencia. Por todo ello, mientras Narbona se enfoca en la *desmitificación de la vida* como un proceso cultural y epistemológico, señalando la marginación de la participación comunitaria humana (y de la propia vida). Dussel ofrece un marco político que reivindica una representación auténtica basada en la participación, desde una ética de la liberación. Ambos autores coinciden en que la superación del simulacro requiere una transformación profunda de las estructuras de poder, devolviendo el protagonismo a las comunidades humanas a través de una ética que revalorice la vida como fundamento ético y político.

Desde esta perspectiva, la revalorización de la vida implica un cambio ético que coloque el bienestar y la dignidad de las personas como el eje central de las decisiones políticas. Para Dussel, esto significa priorizar las demandas reales de las comunidades, abandonando la lógica de la dominación que perpetúa estructuras opresoras. La política auténtica surge entonces del cuidado de la vida de la comunidad y de la capacidad de las personas para participar activamente en la construcción de su destino histórico y social. Por otro lado, Narbona refuerza la importancia de reconstruir los lazos comunitarios como una forma de resistir a las narrativas individualistas, que despojan a las personas de su capacidad de acción colectiva, y que precisamente les impide restaurar el vínculo humano afectivo y original.

En definitiva, esta revalorización no solo exige el desmantelamiento de los simulacros que legitiman la exclusión, sino también la creación de un nuevo modelo de representación política donde la participación y la dignidad de la vida se conviertan en los pilares de una sociedad más justa y ética.

Antigüedad

Verdad Relativa VS Verdad Absoluta

Preguntas para pensar los textos

- ¿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

Modernidad

Pacto Inicuo VS Pacto Social

Preguntas para pensar los textos

- ¿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

Contemporánea Simulacro VS Reconocimiento

Preguntas para pensar los textos

- ¿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 procesión 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

Latinoamericana Dominación VS Liberación

Preguntas para pensar los textos

- ¿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.

EJE C: EPISTÉMICO TECNOLÓGICO

VERDAD VS VEROSIMILITUD

Introducción

La tecnología ha sido una fuerza transformadora en la historia humana, no solo en términos de artefactos físicos, sino también como sistemas y prácticas que organizan la vida social. Desde esta perspectiva, la ‘tecnología social’ se refiere al uso de herramientas simbólicas como el lenguaje, capaces de estructurar el pensamiento, influir en conductas y moldear la realidad. En un entorno atravesado por las redes sociales, los medios digitales y la inteligencia artificial, el discurso adquiere nuevas formas y velocidades, pero conserva su capacidad de moldear realidades. La tecnología ha amplificado tanto el alcance como la ambigüedad del lenguaje, haciendo que las palabras circulen con mayor rapidez, pero también con menor control. En este contexto, la distinción entre persuadir y educar, entre manipular y dialogar, se vuelve aún más crucial. La herencia filosófica de la Grecia clásica nos recuerda que el lenguaje no es neutro: cada elección discursiva implica una ética, una visión del mundo, una forma de relacionarnos con los otros. Por ello, recuperar la dimensión crítica del discurso no es un ejercicio académico, sino una necesidad cívica urgente para fortalecer democracias, promover el pensamiento autónomo y construir comunidades más justas y conscientes.

SUBEJE ANTIGÜEDAD

Conocimiento VS Persuasión

En este marco, el discurso se presenta como una de las más antiguas y poderosas tecnologías sociales, con una capacidad única para generar significados compartidos, persuadir y construir identidades colectivas. Para comprender su alcance y sentido, resulta relevante analizar las posturas de dos pensadores fundamentales de la antigua Grecia: Gorgias y Platón, cuyas ideas representan visiones opuestas sobre el papel del discurso en la sociedad.

Las *tecnologías sociales*, a diferencia de las materiales, son aquellas que operan en el plano simbólico y cultural. Son sistemas que permiten organizar, comunicar y transformar la realidad social a través de las

relaciones humanas. Ejemplos de estas tecnologías son las leyes, los sistemas educativos y, especialmente, el lenguaje. En la antigua Grecia, el discurso adquirió una importancia crucial, especialmente en el contexto de la democracia ateniense, donde la capacidad de hablar y convencer era esencial para la participación ciudadana. En este escenario emergen los sofistas, un grupo de intelectuales que ofrecían educación en retórica y argumentación. Ellos consideraban el discurso como una herramienta práctica, una tecnología social capaz de persuadir, construir consenso y transformar las percepciones colectivas.

Gorgias, uno de los sofistas más representativos, llevó esta concepción al extremo. En su obra *Encomio de Helena*, defiende a la mítica figura argumentando que no debe ser culpada, ya que actuó bajo la influencia de la persuasión. El discurso, según él, tiene un poder similar al de la magia o la droga: puede alterar los estados del alma, movilizar emociones, moldear pensamientos e incluso cambiar el curso de los acontecimientos. Para Gorgias, lo importante no es si el discurso refleja una verdad objetiva, sino su capacidad para producir verosimilitud, es decir, aquello que parece verdadero. En su obra *Sobre el no ser*, expresa un escepticismo radical al afirmar que nada existe, que si existiera no podríamos conocerlo, y que, incluso conociéndolo, no podríamos comunicarlo. Con esto, Gorgias no niega la existencia de la realidad, sino que resalta el poder del lenguaje para construir versiones plausibles de ella. Esta visión anticipa nociones contemporáneas como la posverdad, donde el impacto emocional del discurso suele tener más peso que su exactitud factual.

Frente a esta perspectiva, Platón propone una visión profundamente distinta del lenguaje. Para él, el discurso no debe ser una herramienta de persuasión pragmática, sino un medio para acceder a la verdad y educar el alma. En sus diálogos, especialmente en *Gorgias* y *Fedro*, critica la retórica sofista por centrarse en las apariencias y no en el conocimiento. Platón considera que ese tipo de discurso no es un arte verdadero (*techné*), sino una técnica superficial que agrada sin nutrir, como la cocina frente a la medicina. Mientras la retórica busca seducir, la dialéctica –método filosófico por excelencia– busca comprender. A través del diálogo racional, la dialéctica guía al alma desde la ignorancia hasta el conocimiento de las Ideas, que son realidades eternas e inmutables. Esta concepción coloca al discurso en un plano ético y epistemológico, convirtiéndolo en una herramienta para la transformación moral y espiritual.

Uno de los principales rechazos de Platón hacia la retórica sofista es su énfasis en la verosimilitud: en lo que parece verdadero, aunque no lo sea. Para él, esta práctica es comparable a pintar sombras en la caverna; puede impresionar, pero no lleva al conocimiento. La retórica sofista, basada en la habilidad de convencer, encadena

al alma a las apariencias, mientras que la dialéctica busca liberarla mediante el descubrimiento de la verdad. Así, el discurso se convierte en un camino hacia la justicia y el bien, no simplemente en una herramienta para alcanzar el éxito en la vida pública.

La antigua Grecia nos legó dos formas radicalmente distintas de entender el discurso como tecnología social. Por un lado, los sofistas lo concebían como una herramienta de poder, útil para convencer y triunfar en los espacios públicos. Por el otro, Platón lo entendía como una vía hacia el conocimiento verdadero, necesaria para la formación ética del ciudadano. Estas dos posturas reflejan una tensión profunda entre *eficacia* y *verdad*, entre utilidad y justicia. Lejos de ser discusiones exclusivamente antiguas, estas ideas siguen teniendo relevancia en el mundo contemporáneo. En una era marcada por la abundancia de información, la manipulación mediática y la crisis de confianza en las instituciones, la reflexión sobre el uso del lenguaje se vuelve imprescindible.

Hoy más que nunca, debemos preguntarnos si utilizamos el discurso para manipular o para comprender, para dominar o para educar. Las respuestas a estas preguntas no solo influyen en la calidad de nuestro diálogo social, sino que también determinan el tipo de sociedad que estamos construyendo. En este sentido, el legado de Gorgias y Platón continúa desafiándonos a pensar críticamente sobre el poder del lenguaje, su potencial para transformar el mundo y su responsabilidad en la búsqueda de la verdad.

SUBEJE MODERNIDAD

Lo Real VS Lo Aparente

La Modernidad filosófica, situada entre los siglos XVII y XVIII, representa un periodo clave de transformación en la manera en que el ser humano concibe el conocimiento, la ciencia y la tecnología. Esta etapa se caracteriza por una ruptura con las tradiciones medievales y por un giro hacia la autonomía de la razón como fuente de conocimiento, sustituyendo la antigua cosmovisión teocéntrica por una visión antropocéntrica. En este marco, una de las tensiones fundamentales que atraviesa el pensamiento moderno es la distinción entre “lo real” y “lo aparente”, problemática que no sólo redefine los fundamentos epistemológicos de la filosofía, sino que también transforma el modo en que se entiende y se practica el conocimiento científico, con consecuencias directas en la aplicación tecnológica de dicho saber. A lo largo del pensamiento moderno, se percibe una creciente desconfianza hacia lo que se presenta a través de los sentidos. Las percepciones sensibles, por su naturaleza

cambiante y subjetiva, son vistas como falibles, y frente a ellas se alza la necesidad de buscar certezas firmes y racionales que permitan trascender la mera apariencia para alcanzar el conocimiento de lo verdaderamente real.

La distinción entre lo real y lo aparente no es nueva; ya en la filosofía antigua, Platón la tematiza en su conocida alegoría de la caverna, donde los prisioneros sólo ven sombras y toman esas apariencias por realidades. Sin embargo, en la Modernidad esta distinción adquiere una dimensión distinta, pues se articula con el surgimiento de la ciencia moderna y con la necesidad de establecer un método confiable para acceder a la verdad. En este contexto, lo real pasa a ser aquello que puede conocerse con certeza y validez universal, mientras que lo aparente queda relegado al ámbito de la opinión o de la experiencia inmediata, siempre sujeta a error. Esta nueva orientación epistemológica implica un cambio radical en la forma de hacer ciencia: ya no basta con observar pasivamente la naturaleza, sino que se trata de interpretarla a partir de principios racionales y matemáticos que permitan descubrir las leyes que rigen el mundo. Así, la ciencia se erige como el instrumento por excelencia para superar las apariencias y penetrar en la estructura profunda de la realidad. El ejemplo paradigmático de esta concepción es el descubrimiento de las leyes de la gravitación universal por Newton, donde lo aparentemente simple —como la caída de una manzana— es explicado a través de un principio general que rige todos los cuerpos del universo.

En este nuevo paradigma, la tecnología aparece como un puente entre lo real y lo aparente. A través de ella, el ser humano no sólo interpreta el mundo, sino que también lo transforma. La tecnología, en tanto aplicación práctica del conocimiento científico, encarna esa voluntad moderna de dominio y control sobre la naturaleza. Sin embargo, esta capacidad transformadora también da lugar a profundas interrogaciones filosóficas: ¿hasta qué punto la tecnología nos permite acceder a lo real? ¿O acaso crea un nuevo mundo de apariencias, cada vez más alejado de la realidad? Estas preguntas, ya presentes en la modernidad, se agudizan aún más en nuestro tiempo, marcado por las tecnologías digitales, las realidades virtuales y la inteligencia artificial, que problematizan las fronteras entre lo que es y lo que parece ser. En cualquier caso, es importante señalar que la ciencia y la tecnología, aunque distintas, son inseparables. La ciencia busca descubrir principios universales que operan en el ámbito de lo real, mientras que la tecnología actúa sobre lo sensible, lo concreto, transformando las condiciones materiales de la existencia humana. Pero ambas están determinadas por contextos históricos específicos, atravesadas por intereses sociales, económicos y culturales. Las innovaciones tecnológicas de cada época suelen ser la concreción de descubrimientos científicos, y al mismo tiempo, el desarrollo de la ciencia está en gran medida impulsado por necesidades prácticas que surgen de la vida social.

Esta interrelación se manifiesta con especial intensidad desde la modernidad, momento en el que se consolida una concepción del saber como herramienta de progreso y transformación del mundo.

En este contexto, la filosofía moderna se ve atravesada por un debate crucial entre dos grandes corrientes epistemológicas: el racionalismo y el empirismo. El racionalismo, representado por pensadores como Descartes, Spinoza y Leibniz, sostiene que el conocimiento se origina en la razón. Según esta postura, sólo a través de ideas claras y distintas puede llegarse a verdades seguras. Los sentidos, en cambio, son considerados fuentes de error. De ahí que el método cartesiano proponga la duda como punto de partida, eliminando todas las creencias que puedan ser cuestionadas, hasta llegar a la certeza del “pienso, luego existo”. El conocimiento, entonces, se construye desde principios racionales y necesarios, y la matematización del mundo se convierte en el ideal de la ciencia. En oposición a esta postura, el empirismo, defendido por autores como Locke y Hume, afirma que todo conocimiento proviene de la experiencia. La mente, según Locke, es al nacer una tabula rasa, una hoja en blanco sobre la que la experiencia va imprimiendo contenidos. Esta posición rechaza las ideas innatas y enfatiza la observación y la inducción como métodos válidos para conocer. Sin embargo, el empirismo también presenta sus límites: al estar basado en percepciones particulares y contingentes, enfrenta dificultades para establecer conocimientos universales. Hume lleva este problema al extremo al poner en duda la noción de causalidad, al afirmar que no vemos causas, sino sólo sucesiones constantes de fenómenos.

La superación de este conflicto epistemológico se da con la propuesta kantiana, que busca conciliar los aportes del racionalismo y del empirismo en su filosofía crítica. En la *Crítica de la razón pura*, Kant sostiene que todo conocimiento comienza con la experiencia, pero no todo proviene de ella. Para él, la sensibilidad nos proporciona las intuiciones (las sensaciones) que recibimos del mundo, mientras que el entendimiento aporta las categorías (los conceptos) con los cuales organizamos y damos forma a esas intuiciones. Ni las sensaciones por sí solas ni los conceptos aislados pueden generar conocimiento: ambos son necesarios. Kant ilustra esta idea con dos afirmaciones fundamentales: “los pensamientos sin contenido son vacíos” y “las intuiciones sin conceptos son ciegas”. El conocimiento se produce cuando las intuiciones sensibles son sintetizadas por las categorías del entendimiento, generando una representación mental del objeto. Sin embargo, esta representación no es una copia fiel del objeto en sí mismo, sino una construcción que obedece a las estructuras cognitivas del sujeto. Por ello, Kant sostiene que no conocemos las cosas en sí mismas, sino los fenómenos, es decir, cómo se nos aparecen de acuerdo a las condiciones de posibilidad del conocimiento humano.

Desde esta perspectiva, el conocimiento es tanto receptivo como activo: recibimos datos del mundo exterior, pero los procesamos según las formas propias de nuestra mente. Esta concepción tiene implicancias profundas para la ciencia y la tecnología. La ciencia, para Kant, no descubre verdades absolutas sobre un mundo independiente del sujeto, sino que construye conocimientos válidos dentro de los límites de la experiencia posible. Y la tecnología, como prolongación de este saber, no reproduce una realidad objetiva, sino que crea modos de operar sobre el mundo que están mediados por nuestras propias categorías de interpretación. Así, la filosofía kantiana ofrece una síntesis poderosa del pensamiento moderno, al mostrar que el conocimiento no depende exclusivamente ni de los datos empíricos ni de las estructuras racionales, sino de la articulación entre ambos elementos en un sujeto que conoce.

De este modo, la modernidad filosófica no sólo transforma la forma en que concebimos la ciencia y la tecnología, sino que también plantea una nueva comprensión de la relación entre el sujeto y el mundo. La distinción entre lo real y lo aparente, lejos de ser una simple dualidad, se convierte en el eje de una reflexión profunda sobre los límites del conocimiento humano y sobre las posibilidades —y riesgos— del saber técnico. Al mismo tiempo, el debate entre empirismo y racionalismo, y su superación mediante el idealismo trascendental, muestra que toda forma de conocer implica un punto de vista, una mediación, una forma de construcción. Y esta toma de conciencia sigue siendo esencial en la actualidad, donde los avances tecnológicos continúan reformulando nuestra percepción de lo real y donde el conocimiento sigue siendo un terreno de disputa, no sólo epistemológica, sino también ética, política y social.

René Descartes fue una figura central en la transformación del pensamiento científico. Su propuesta de que la razón es la única fuente válida de conocimiento dio origen al método cartesiano, basado en la duda metódica. Este consistía en poner en suspensión todas las creencias hasta encontrar una verdad completamente indudable, sentando así las bases del pensamiento moderno y de la ciencia tal como la entendemos hoy: sistemática, lógica y experimental. Su enfoque consideraba que el mundo funciona como una máquina que puede ser comprendida a través de principios matemáticos. Esta visión mecanicista no solo influyó en la física y la biología de su tiempo, sino que también abrió el camino a la tecnología moderna. Al considerar que todo lo real es comprensible y replicable mediante la razón, Descartes inspiró el desarrollo de sistemas artificiales como los actuales algoritmos e incluso la inteligencia artificial.

El pensamiento cartesiano se formó en un contexto revolucionario: la Revolución Científica. Copérnico, Galileo y Kepler habían desafiado la visión tradicional del cosmos, alejando a la ciencia de explicaciones religiosas y acercándola a la observación y la matemática. Frente a la escolástica medieval, Descartes propuso una ciencia basada exclusivamente en la razón y la evidencia empírica, rechazando cualquier conocimiento que no fuera claro y distinto. En su obra más influyente, *Discurso del método* (1637), Descartes plantea cuatro reglas para alcanzar el conocimiento seguro: aceptar solo lo evidente, dividir los problemas en partes simples, ordenar los pensamientos de lo simple a lo complejo y revisar exhaustivamente para no omitir nada. A través de estas reglas, Descartes impulsó una forma de pensar que aún guía a la ciencia: racional, lógica y metódica. Esta metodología se aplica claramente en *Meditaciones Metafísicas*, donde, desde una primera persona introspectiva, realiza un ejercicio radical de duda. En la primera y segunda meditación, tras desechar todo conocimiento dudoso, encuentra una verdad que no puede ser negada: “Pienso, luego existo”, punto de partida para reconstruir todo el saber humano. Esta afirmación encierra la idea de que hay verdades innatas y universales, accesibles a cualquier ser racional, y marca un cambio clave en la historia de la filosofía.

La influencia de Descartes no se detiene en su tiempo. En la actualidad, su visión mecanicista se refleja en áreas como la inteligencia artificial y la robótica. Las IA modernas, que procesan datos a través de pasos lógicos y algoritmos precisos, siguen una lógica cartesiana: dividir los problemas, analizarlos y sintetizarlos para resolverlos. Así como Descartes imaginaba al cuerpo humano como una máquina, hoy diseñamos robots autónomos que ejecutan tareas complejas bajo principios similares.

David Hume fue filósofo escocés del siglo XVIII conocido por su enfoque empírico, que subraya la importancia de la experiencia como la fuente principal del conocimiento. Hume rechaza la idea de que los humanos posean ideas innatas, sosteniendo que todo conocimiento proviene de las impresiones sensoriales, que son las percepciones directas e inmediatas de nuestro entorno. Estas impresiones se transforman en ideas menos vividas en nuestra mente, como recuerdos o conceptos abstractos. Este empirismo, al rechazar el conocimiento a priori y las ideas universales, influyó profundamente en la ciencia moderna, que se basa en la observación y la experimentación.

En su obra *Investigaciones sobre el entendimiento humano*, Hume desarrolla la idea de que todas nuestras ideas provienen de las impresiones previas. Al plantear la distinción entre impresiones e ideas, critica las nociones metafísicas que no pueden rastrearse a experiencias sensoriales directas, como las de sustancia o causalidad.

Para Hume, los conceptos abstractos son simplemente generalizaciones de ideas particulares, como la idea de "triángulo" que surge de la imagen de un triángulo específico en la mente.

Una de las contribuciones más destacadas de Hume es su formulación del problema de la inducción. Según él, no hay justificación lógica para inferir que lo que ha ocurrido en el pasado se repetirá en el futuro. Aunque la ciencia se basa en la observación de patrones pasados para formular teorías, Hume señala que esta inducción no garantiza la certeza. La ciencia, por tanto, opera en un marco probabilístico, aceptando que el conocimiento está limitado por la experiencia y la repetición, y no por una lógica absoluta. Este es uno de los mayores desafíos de la ciencia empírica.

Además, las ideas de Hume siguen siendo relevantes en la era de la inteligencia artificial (IA) y el aprendizaje automático. Los sistemas de IA, al igual que los humanos, aprenden de grandes volúmenes de datos y generalizan patrones para hacer predicciones futuras. La inducción, que Hume propuso como el proceso de generalización basado en la experiencia, es fundamental para estos sistemas. Los algoritmos de IA, que operan sobre la probabilidad y la repetición de eventos, son un reflejo del problema de la inducción planteado por Hume: no pueden garantizar resultados siempre correctos, ya que sus inferencias se basan en patrones observados en el pasado.

En resumen, Hume revolucionó la filosofía y la ciencia al afirmar que el conocimiento se deriva únicamente de la experiencia sensorial y la inducción, y no de principios a priori o de ideas innatas. Su crítica a la causalidad y su formulación del problema de la inducción siguen siendo fundamentales tanto en la teoría del conocimiento como en la ciencia moderna, y continúan influyendo en el desarrollo de tecnologías actuales, como la inteligencia artificial y el *machine learning*.

Immanuel Kant, con su obra *Crítica de la Razón Pura*, ofreció una profunda reorientación en la filosofía del conocimiento, desafiando tanto a los racionalistas como a los empiristas anteriores. Su revolucionaria propuesta, conocida como el “giro copernicano”, sostiene que el conocimiento no es simplemente una representación pasiva del mundo, sino que está condicionado por las estructuras a priori de la mente humana. Esto transformó la forma en que entendemos la ciencia, al señalar que el conocimiento solo puede referirse a los fenómenos, es decir, a la realidad tal como nos aparece, pero nunca a la realidad última, el noúmeno. Esta distinción implica que las ciencias, aunque producen teorías precisas sobre los fenómenos, siempre están limitadas en su alcance y no pueden acceder a la “realidad en sí misma”.

El giro copernicano de Kant es una analogía con el cambio paradigmático realizado por Copérnico en la astronomía. Antes de Copérnico, el modelo geocéntrico de Ptolomeo, que situaba a la Tierra en el centro del universo, era considerado evidente en nuestra experiencia cotidiana. Sin embargo, Copérnico propuso que el Sol era el centro del sistema solar, lo que permitía explicar de manera coherente los nuevos descubrimientos astronómicos. Kant aplicó esta misma revolución en la filosofía: en lugar de preguntar qué son las cosas, Kant sugirió que debemos investigar cómo conocemos las cosas. En otras palabras, el énfasis se desplaza de los objetos a los sujetos que perciben.

Kant sostiene que el conocimiento humano está condicionado por las formas a priori de la sensibilidad y el entendimiento, lo que significa que solo podemos conocer los fenómenos, es decir, las cosas tal como nos aparecen, pero no podemos conocer las cosas como son en sí mismas, el *noúmeno*. Esta perspectiva tiene implicaciones cruciales para la ciencia y la tecnología. La ciencia, para Kant, no es un reflejo objetivo de la realidad en sí misma, sino una construcción limitada que describe las regularidades que experimentamos en el mundo fenoménico.

La distinción kantiana entre *fenómenos* y *noúmenos* introduce una importante reflexión sobre los límites de la ciencia y la tecnología. Aunque la ciencia puede describir y predecir los fenómenos observables, nunca podrá acceder a la “realidad última” de las cosas. Este principio es particularmente relevante en la era moderna, con los avances en inteligencia artificial, que se basan en algoritmos capaces de aprender de grandes volúmenes de datos y predecir comportamientos futuros. Sin embargo, estos sistemas de IA solo pueden trabajar con los fenómenos de los comportamientos humanos, pero no tienen acceso al *noúmeno*, es decir, a las motivaciones o intencionalidades subyacentes de esas decisiones.

Además, Kant introduce la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, que tiene un impacto directo en la concepción moderna de la ciencia. Los juicios analíticos son aquellos cuyo predicado está implícito en el sujeto (por ejemplo, “todos los solteros son hombres no casados”), mientras que los juicios sintéticos amplían nuestro conocimiento al conectar conceptos que no están necesariamente relacionados. Los juicios sintéticos son fundamentales en la ciencia empírica, ya que la ciencia no se limita a reflexionar sobre definiciones abstractas, sino que busca hacer conexiones entre conceptos para descubrir nuevas verdades sobre el mundo. Esta distinción es relevante hoy en día en el desarrollo de sistemas de inteligencia artificial y aprendizaje

automático, donde los algoritmos generan inferencias y conexiones entre conceptos basados en grandes cantidades de datos.

En definitiva, las concepciones de Descartes, Hume y Kant han dejado una huella duradera en la ciencia y la tecnología modernas, aunque sus enfoques presentan tanto convergencias como divergencias. Descartes establece las bases del método científico y la confianza en la razón humana para desentrañar los secretos del mundo, una visión que sigue siendo clave en el desarrollo de tecnologías fundamentadas en la lógica y las matemáticas. Por su parte, Hume introduce un enfoque empírico, criticando la causalidad y planteando la incertidumbre del conocimiento, lo que invita a cuestionar la certeza de las inferencias científicas, especialmente en el contexto de la inteligencia artificial y los sistemas predictivos. Kant, en su turno, ofrece una visión crítica al subrayar los límites del conocimiento humano, sugiriendo que la ciencia puede explicar los fenómenos, pero no alcanzar una comprensión total de la realidad. Aunque sus perspectivas varían, los tres filósofos comparten la importancia de la razón y la crítica al conocimiento, pero divergen en cuanto a las capacidades y los límites de la mente humana. En el contexto contemporáneo, sus ideas siguen siendo esenciales para abordar los desafíos epistemológicos en la ciencia y la tecnología, como las implicaciones de la inteligencia artificial y la incertidumbre inherente en las predicciones basadas en datos.

SUBEJE CONTEMPORANEA

Verdad Humana VS Verosimilitud Digital

Introducción

La relación entre ciencia, tecnología y sociedad ha sido un tema central en el pensamiento contemporáneo, especialmente en un contexto donde los avances tecnológicos redefinen constantemente los límites de lo humano y lo artificial. En un mundo cada vez más digitalizado, la ciencia y la tecnología, lejos de ser actividades neutrales o desinteresadas, han adquirido un papel central en la construcción de las narrativas sociales, políticas y culturales. La ciencia y la tecnología son consideradas herramientas ideológicas que no solo transforman la realidad material, sino que también construyen significados, valores y estructuras de poder

que influyen en nuestra percepción del mundo. En este trabajo, se profundiza en la concepción de la ciencia como tecnología ideológica, explorando cómo los desarrollos científicos y tecnológicos impactan no solo en la materialidad del entorno, sino en la construcción de las nociones de "verdad humana" y "verosimilitud artificial".

Una de las tensiones más relevantes en la actualidad es la distinción entre la "verdad humana" y la "verosimilitud artificial". Esta tensión ofrece un punto de partida fundamental para abordar las implicaciones de la tecnociencia en la sociedad contemporánea. Por un lado, la "verdad humana" se refiere a la experiencia subjetiva, histórica y culturalmente situada, que ha sido tradicionalmente considerada como el fundamento del conocimiento y la ética. Por otro lado, la "verosimilitud artificial" hace referencia a la capacidad de las tecnologías, especialmente las digitales y algorítmicas, para simular, replicar o incluso reemplazar aspectos de la experiencia humana, generando una realidad mediada por dispositivos técnicos que cuestionan la autenticidad y autonomía humanas. Esta tensión, más que un debate filosófico, tiene profundas implicaciones prácticas, afectando nuestra comprensión de la identidad, la libertad y el futuro de la humanidad.

El debate sobre la ciencia como tecnología ideológica no es nuevo, pero ha adquirido una relevancia particular en las últimas décadas debido a la aceleración de los avances tecnológicos y su impacto en la vida cotidiana. Filósofas como Donna Haraway y Tiziana Terranova han abordado este tema desde perspectivas complementarias pero distintas. Haraway, desde un enfoque feminista y de estudios de ciencia y tecnología, cuestiona las dicotomías tradicionales (como naturaleza/cultura, humano/máquina) y propone una visión crítica de la ciencia como constructora de narrativas de poder. Por su parte, Terranova analiza cómo las infraestructuras digitales y las plataformas tecnológicas reconfiguran las relaciones de poder en la era digital, creando nuevas formas de explotación y control. Ambas autoras comparten una preocupación por las consecuencias éticas y políticas de la tecnociencia, pero difieren en sus enfoques y conclusiones. Mientras Haraway reconoce la posibilidad de emancipación a través de la tecnología, Terranova adopta una postura más crítica y pesimista, viendo la tecnología como una herramienta de control que socava la autonomía humana. Esta divergencia se refleja claramente en la tensión entre "verdad humana" y "verosimilitud artificial", que se convierte en el eje central de este análisis comparativo.

La figura del "cyborg" como metáfora de la hibridación humano-tecnológica es central en el pensamiento de Donna Haraway. En su *Manifiesto Cyborg* (1985), Haraway propone una crítica radical a las dicotomías

tradicionales, como las que separan la naturaleza de la cultura, lo humano de lo artificial, y el sujeto del objeto. Estas distinciones, según Haraway, no son neutrales, sino que históricamente han sido utilizadas para justificar jerarquías de poder basadas en género, raza y clase. La figura del cyborg, un híbrido entre humano y máquina, se convierte en una metáfora poderosa para cuestionar esas distinciones y explorar nuevas formas de entender la identidad y la experiencia en un mundo tecnológicamente mediado. Para Haraway, el cyborg no es una figura futurista, sino una realidad contemporánea. En sus propias palabras: "un cyborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción" (Haraway, 1985). Este enfoque subraya cómo la tecnología ha transformado la experiencia humana, borrando las fronteras entre lo natural y lo artificial. La autora ve al cyborg como una oportunidad para repensar las categorías que han dominado el pensamiento occidental, sugiriendo que la tecnología no debe ser temida, sino vista como un medio para la transformación.

Una de las críticas más profundas de Haraway es hacia la noción de la "verdad humana". Si la distinción entre humano y máquina es artificial, entonces la "verdad humana" no puede ser entendida como algo fijo o puro, sino como una construcción tecnológica en constante transformación. Haraway afirma: "No hay nada en el hecho de ser 'humano' que nos proteja de ser completamente reconstituidos por las tecnologías" (Haraway, 1985). Esto desafía la noción de una experiencia humana esencial y sugiere que la humanidad está en constante negociación con las tecnologías que la configuran.

Haraway también destaca cómo la ciencia y la tecnología, lejos de ser neutrales, construyen narrativas de poder que afectan profundamente a las estructuras sociales. La biología, por ejemplo, ha sido utilizada históricamente para justificar la opresión de las mujeres y otros grupos marginalizados. Estas narrativas tecnocientíficas no solo describen la realidad, sino que la construyen de acuerdo con intereses políticos y económicos. La objetividad científica, según Haraway, no es una visión desde ninguna parte, sino desde un lugar específico y situado, lo que implica que la ciencia no es solo una representación de la realidad, sino un proceso activo de construcción que tiene implicaciones políticas y sociales.

Tiziana Terranova adopta una postura más crítica y pesimista, especialmente en relación con las infraestructuras digitales y las plataformas tecnológicas. En su ensayo “RedStack Attack!” (2014), Terranova analiza cómo las tecnologías digitales no solo transforman la economía y la política, sino que también redefinen las relaciones de poder. Según Terranova, las infraestructuras digitales constituyen una "máquina política" que transforma y

reconfigura las relaciones de poder, creando nuevas formas de explotación y control. Para Terranova, la "verosimilitud artificial" no es simplemente una simulación de la realidad, sino una colonización de la experiencia humana. La capacidad de las tecnologías digitales para replicar y sustituir aspectos de la experiencia humana amenaza con reemplazar la "verdad humana" y controlar la vida de los individuos. Terranova no ve en la tecnología una herramienta de emancipación, como lo hace Haraway, sino un instrumento de control que socava la autonomía humana. La digitalización masiva y las plataformas tecnológicas no solo gestionan nuestros datos, sino que también redefinen nuestra identidad y nuestras relaciones sociales. Esta visión crítica de la tecnología subraya cómo la "verosimilitud artificial" puede ser utilizada para reforzar las estructuras de poder existentes, creando una realidad mediada por algoritmos y dispositivos técnicos que minan la autonomía de los individuos.

Teniendo presente la tensión entre "Verdad Humana" y "Verosimilitud Artificial" podemos observar que las visiones de Haraway y Terranova sobre la ciencia, la tecnología y la sociedad están marcadas por una profunda preocupación por el impacto de la tecnociencia en las relaciones de poder y en la construcción de la experiencia humana. Mientras que Haraway propone una visión de la tecnología como una oportunidad para transformar las jerarquías sociales y redefinir la identidad humana, Terranova adopta una postura más crítica, considerando las infraestructuras digitales como herramientas de control que amenazan la autonomía humana. En ambos casos, la tensión entre "verdad humana" y "verosimilitud artificial" emerge como un tema clave para comprender las implicaciones éticas y políticas de la ciencia y la tecnología en la sociedad contemporánea. La capacidad de las tecnologías para simular, replicar o reemplazar aspectos de la experiencia humana plantea interrogantes fundamentales sobre la autenticidad, la autonomía y el futuro de la humanidad en un mundo cada vez más mediado por lo artificial.

La visión de Donna Haraway sobre la ciencia y la tecnología no es únicamente crítica, sino que también ofrece posibilidades de emancipación. En su *Manifesto Cyborg* (1985), Haraway propone que el cyborg representa una oportunidad para trascender las jerarquías opresivas y crear nuevas formas de identidad y comunidad. Este cyborg, en un mundo post-género, supera las categorías tradicionales de hombre y mujer, sugiriendo que la tecnología puede desafiar las normas sociales y contribuir a un mundo más justo e inclusivo. Sin embargo, Haraway también advierte sobre los riesgos inherentes a la transformación tecnológica, especialmente en un contexto de crisis ecológica y desigualdad global. Para ella, la tecnología no es neutral; debe ser utilizada de

manera crítica y responsable. Por ejemplo, en el caso de la biotecnología en la agricultura, la tecnología no solo aumenta la productividad, sino que también se convierte en una herramienta de control sobre la vida misma.

Por otro lado, Tiziana Terranova ofrece una crítica sobre cómo las infraestructuras digitales y las plataformas tecnológicas están reconfigurando las relaciones de poder en la sociedad contemporánea. En su ensayo “Red Stack Attack!” (2014), Terranova argumenta que las tecnologías digitales no solo transforman la economía y la política, sino que crean nuevas formas de explotación y control. Para ella, el "Red Stack" es más que una infraestructura técnica; es una máquina política que redefine las relaciones de poder en la era digital. Las plataformas como Facebook, Google y Amazon no solo funcionan como herramientas de comunicación y comercio, sino también como dispositivos de vigilancia que moldean nuestros deseos y emociones, llevando a una pérdida de autonomía y libertad.

Terranova destaca cómo las tecnologías digitales están profundamente entrelazadas con intereses políticos y económicos, y cómo la economía de la atención se convierte en un claro ejemplo de explotación. Las plataformas no solo monetizan nuestra atención, sino que explotan nuestras emociones y deseos, contribuyendo a la homogenización de la cultura y a la pérdida de diversidad. De acuerdo con Terranova, los algoritmos de recomendación, como los de Netflix o Spotify, no solo predicen nuestras preferencias, sino que las crean, lo que convierte la libertad de elección en una ilusión. En este contexto, la "verosimilitud artificial" no es simplemente una simulación de la realidad, sino una colonización de la experiencia humana que amenaza con reemplazar la "verdad humana".

A pesar de su postura crítica, Terranova también ofrece una vía de resistencia ante la colonización de la experiencia humana por la tecnología digital. Para ella, la única forma de recuperar la "verdad humana" es rechazar conscientemente la lógica de la datificación y el control algorítmico. Este rechazo no debe ser pasivo, sino activo, buscando resistir las normas y valores impuestos por la tecnología digital. En un mundo marcado por la crisis ecológica y la creciente desigualdad, la autora nos alerta sobre los peligros de la tecnociencia y subraya la necesidad de una reflexión crítica sobre cómo se utiliza la tecnología y quién se beneficia de ella.

SUBEJE LATINOAMERICANA

Tecnología del Sur Global VS Tecnología del Eurocentrismo

Introducción

La ciencia y la tecnología no han sido, históricamente, actividades neutrales o universales, sino herramientas que han servido para reforzar estructuras de dominación, particularmente en el Sur Global. En América Latina, esta dominación se ha manifestado en forma de tecnologías extractivistas, agroindustriales y digitales que desplazan saberes locales y perpetúan desigualdades. Frente a esta situación, surgen propuestas que buscan redefinir la tecnología desde una mirada situada en la diversidad cultural, epistémica y territorial de la región. En esta línea, pensadores como Arturo Escobar y Maristella Svampa analizan críticamente las implicaciones coloniales de la tecnociencia impuesta desde el Norte Global y proponen, en contraposición, formas alternativas de conocimiento y acción. Mientras Escobar introduce el concepto de pluriverso como una visión plural del mundo, Svampa aborda las luchas territoriales contra el extractivismo como espacios de resistencia y generación de saberes propios. Ambas posturas parten de una crítica al eurocentrismo, aunque se diferencian en matices y enfoques.

El eje común es la tensión entre una tecnología del eurocentrismo, que impone modelos universales de progreso y desarrollo, y una tecnología desde el Sur Global, que recupera prácticas locales basadas en la justicia, la sostenibilidad y la autonomía.

Escobar, desde la antropología y los estudios posdesarrollistas, ha argumentado que el concepto de “desarrollo” ha sido una invención del Norte Global utilizada para legitimar la explotación de territorios y pueblos del Sur. Para él, la ciencia eurocéntrica no es neutral: actúa como una tecnología colonial que impone una única visión del mundo y del progreso. Esta imposición no solo se ejerce mediante intervenciones económicas o políticas, sino también a través de marcos epistemológicos que moldean la forma en que se produce y se valora el conocimiento. En contraposición, Escobar propone el pluriverso, una noción que reconoce la coexistencia de múltiples mundos y saberes. Esta alternativa se opone a la homogeneización tecnocientífica, valorando las prácticas comunitarias, sostenibles y profundamente conectadas con los ecosistemas locales. Por ejemplo, las prácticas agrícolas indígenas no solo son sostenibles, sino que representan una forma de conocimiento

arraigada en una comprensión ecológica y cultural de la tierra. En este sentido, la propuesta de Escobar no se limita a una crítica, sino que ofrece una salida práctica y conceptual: avanzar hacia formas de vida basadas en la autonomía, la diversidad y la interrelación con la naturaleza. La tensión entre “tecnología desde el Sur Global” y “tecnología del Eurocentrismo” se presenta así como un campo de disputa donde lo técnico y lo político son inseparables.

Por su parte, Maristella Svampa, socióloga y escritora argentina, ha centrado su obra en analizar el impacto del extractivismo en América Latina y las formas de resistencia que emergen frente a esta lógica de explotación. Para ella, el extractivismo no es solo un modelo económico basado en la extracción intensiva de recursos naturales, sino también una forma de tecnología colonial que perpetúa relaciones de dominación heredadas del proceso colonizador. Esta forma de tecnología impone una visión eurocéntrica del desarrollo, desplazando saberes locales y formas de vida comunitaria. Según Svampa, estas tecnologías extractivistas (como la megaminería, el fracking o la agroindustria) no solo deterioran el medioambiente, sino que también afectan profundamente a las comunidades que dependen de esos territorios. En su obra *Debates latinoamericanos* (2016), sostiene que el extractivismo impone una lógica que prioriza el beneficio económico sobre el bienestar social y ambiental. Un ejemplo de esto es el fracking en la Patagonia, tecnología que no solo contamina agua y suelo, sino que destruye las formas de vida tradicionales de las comunidades locales.

Sin embargo, frente a esta lógica, emergen formas de resistencia que Svampa denomina tecnologías desde el Sur Global. Estas resistencias, lejos de limitarse a protestas, proponen alternativas reales y sostenibles basadas en los saberes y prácticas de las comunidades. Por ejemplo, la lucha contra la megaminería en los Andes o el impulso de la agroecología como alternativa al agronegocio en Argentina. Para Svampa, estas resistencias no solo defienden los territorios, sino que también construyen conocimientos propios y modos de vida sustentables que representan formas de decolonización tecnológica.

Esta tensión entre la “tecnología del Eurocentrismo” y la “tecnología desde el Sur Global” es central en su análisis. Mientras la primera impone una visión única del progreso, desconectada de los contextos locales, la segunda defiende la autonomía, la justicia ambiental y la diversidad de conocimientos. En este sentido, Svampa afirma que “las resistencias socioambientales no son sólo luchas contra el extractivismo, sino también luchas por la autonomía y la justicia ambiental” (2016). Las implicaciones de este enfoque son profundas: Svampa no propone un regreso a formas de vida primitivas, sino una nueva concepción de la tecnología, basada en el

respeto por los saberes locales, la sustentabilidad ecológica y la autonomía de los pueblos. Así, su crítica busca transformar la tecnociencia en una herramienta para la justicia y no para la dominación.

Finalmente, si bien tanto Svampa como Arturo Escobar coinciden en la crítica a la ciencia y tecnología eurocéntricas, cada uno lo hace desde una perspectiva distinta. Mientras Escobar propone el “pluriverso” como horizonte epistemológico alternativo, Svampa se enfoca en los conflictos socioambientales concretos y en las resistencias locales. No obstante, sus visiones son complementarias: el pluriverso de Escobar y las resistencias de Svampa pueden dialogar para construir una propuesta decolonial de la tecnología desde el Sur Global.

Antigüedad

Conocimiento VS Persuasión

Preguntas para pensar los textos

-¿De qué manera el discurso puede ser comprendido como una tecnología social y qué lo diferencia de las tecnologías materiales?

-¿Cómo se contrapone 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.

Modernidad

Lo Real VS Lo Aparente

Preguntas para pensar los textos

-¿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?

-¿Cuál es el rol de la tecnología en la Modernidad como mediadora entre el conocimiento científico y la transformación del mundo?

-¿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.

Hume, D. (2001). *Investigación sobre el entendimiento humano*. (F. Larraz, Trad.). Madrid: Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1748)

Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, Trad.). Madrid: Alfaguara. (Obra original publicada en 1781)

Contemporánea

Verdad Humana VS Verosimilitud Virtual

Preguntas para pensar los textos

-¿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*.

Latinoamericana

Tecnología del Sur VS Tecnología del Eurocentrismo

Preguntas para pensar los textos

-¿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.

Esta dialéctica se escenifica en el filósofo francés Paul Ricoeur, fenomenólogo y hermeneuta que describe la tensión entre culturas nacionales y culturas universales y vela porque no subsumen estas últimas a las primeras. Así también, el primer filósofo Latinoamericano, Juan Bautista Alberdi, decía que tener un comercio propio, una cultura propia, una industria propia, una educación propia, es decir, una filosofía propia, es tener una Nación, como afirmaba con las calles apenas adoquinadas en 1837 en el “ Fragmento preliminar al estudio del Derecho”.

INSCRIPCIONES

Formulario para enviar con todos los datos solicitados digitalmente
SE RUEGA COMPLETAR TODOS LOS DATOS (Sin excepción)

Para realizar el trámite de inscripción en la Olimpiada 2025 por email:

1-Bajar el archivo a su computadora, de la página web www.olimfilo.com, haciendo clic en **Inscripción** o en el siguiente link:

https://docs.google.com/spreadsheets/d/16lyVtZZQacQJ-J-7X4PLqJQivckkyfq8d8fP7to7VP_c/edit?usp=sharing

2-Completar el archivo Excel.

3-Guarde nuevamente el archivo con el nombre del colegio y provincia.

4-Envíe este archivo por mail a: olimfilo.uba@gmail.com o al miembro del Equipo Organizacional con el que tenga contacto. Recuerde también enviar una foto de la parte delantera del DNI de cada estudiante inscripto y de cada docente participante.

5-Ante cualquier duda por la inscripción, comunicarse al mail institucional o con el Equipo Organizacional.

MODELO DE EXAMEN
XX OLIMPIADA ARGENTINA DE FILOSOFÍA
CERTAMEN JURISDICCIONAL
Eje A: Ético

Análisis de Texto

Lea el siguiente fragmento de Enrique Dussel de *Para una filosofía de la liberación latinoamericana* y luego responda a la pregunta.

“La apertura del oído que nos permite oír al Otro es posibilitada por el sí-al-Otro o amor-de-justicia que irrumpe en el Otro como otro benevolentemente. El que ya es amado primero es ahora, en la con-fianza, hecho depositario de la dignidad de poder revelar algo nuevo, y es por ello que escucho, que dejo de hablar y guardo silencio todo tendido hacia la captación del sonido de su voz, hacia la interpretación de la palabra analógica creadora. Ese estar atento a la voz-del-Otro, atento ante el misterio, a la espera de su desnudamiento que se produce no sin rubor, sólo puede acontecerle al que se ha convertido, al que converge al Otro por sobre la Totalidad y se abre a la trascendencia.”

1.- Explique en qué consiste según Dussel la actitud filosófica de “apertura”.

Interpretación

Lea el siguiente fragmento de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Fray Bartolomé de las Casas y luego responda a la consigna.

“Es aquí de notar que el título con que entraban e por el cual comenzaban a destruir todos aquellos inocentes y despoblar aquellas tierras que tanta alegría y gozo debieran de causar a los que fueran verdaderos cristianos, con su tan grande e infinita población, era decir que viniesen a sujetarse y obedecer al rey de España, donde no, que los había de matar e hacer esclavos. Y los que no venían tan presto a cumplir tan irracionales y estultos mensajes e a ponerse en las manos de tan inicuos e crueles y bestiales hombres, llamábanles rebeldes y alzados contra el servicio de Su Majestad.”

2.- Compare la actitud dusseliana de *apertura* con la posición de los soldados del rey en el fragmento de Fray B. de las Casas. Utilice la tensión *apertura / Totalidad*.

3.- Imagine que está a cargo de la conformación de la currícula educativa en un territorio con fuerte presencia de pueblos originarios. ¿Qué enfoque tomaría para su realización desde una perspectiva que adopte el pensamiento dusseliano trabajado?

4- Teniendo en cuenta los textos citados, lo trabajado anteriormente y otros textos de la bibliografía de su eje, desarrolle un escrito acerca de la relación entre la actitud de *apertura* y el concepto de *Totalidad*.

CRITERIOS DE CORRECCIÓN:

A. Referido al texto. Comprensión.

1. Reconoce y comprende conceptos.
2. Comprende conceptos en función de sus contextos culturales.
3. Identifica argumentos. Reconoce contradicciones.

B. Referido al problema. Argumentación. Reformulación de ideas.

1. Lenguaje claro y preciso.
2. Argumento consistente.
3. Argumentación relevante.
Detecta supuestos.

C. Referido al texto y al problema. Crítica. Formulación de ideas.

1. Interpreta. Señala contradicciones intra e intertextuales.
2. Agregar o comparar puntos de vista alternativos
3. Establece síntesis. Extrae conclusiones o genera hipótesis.

Cuarta Muestra Nacional de Filosofía, Centro Cultural Ricardo Rojas

