



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

MATERIALISMO Y REENCANTAMIENTO DE LA TÉCNICA

VÍCTOR ENRIQUE VELOSO LUARTE

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

PROFESOR GUÍA:

SERGIO HERNÁN ROJAS CONTRERAS

SANTIAGO DE CHILE

JULIO 2021

*A Julio,
compañero del alma, compañero.*

Agradecimientos

Este trabajo no sería posible sin mis amigos, que acompañan, habitan y suscitan estas y tantas reflexiones y alegrías. Agradezco particularmente a Chaggy, Nacho, Juli, Sofi; Ganguito, Dieguito, Panchote, Javieren; Dani, Manu, Martín y Diego. Aquí intento continuar y encender nuestras conversaciones, preguntas, rabias y potencias.

Agradezco, por su constante apoyo y confianza, a mis padres, Héctor y Valentina, y a Constanza, mi hermana, a quien tengo la suerte de agradecer además la lectura de este texto, sin la cual no hubiera llegado a ser lo que es.

Gracias a Juan Enrique Opazo, a María Emilia Tijoux y a Constanza Ambiado, por su apoyo y preocupación, por la articulación de rigurosidad y pasión que aprendo de su trabajo.

También a Chía, mi compañera, por el cariño y los afectos, por la paciencia de haber *escuchado* esta tesis todas las veces que lo necesité, porque nuestra alianza constituye un constante declinar juntos hacia la alegría.

Agradezco muchísimo al profesor Sergio Rojas, por los talleres y clases que habilitaron un espacio oxigenado en medio de la encrucijada, y porque sus generosas reflexiones nutren y recorren este texto. Junto con lo anterior, agradezco a Vicente Valle, por los años de amistad y pensamiento, por los problemas en común, por las lecturas y escuchas atentas, por los días, tardes y noches de conversaciones, reflexiones y risas, música y cerveza, en la cercanía y la distancia. En fin, por el cariño y la hospitalidad como forma de vida.

“El hombre no puede desvincularse de este destino de su esencia moderna, ni puede suspenderlo con una decisión soberana. Pero el hombre puede comprender, en su meditación preparatoria, que el ser objeto por parte de la humanidad no ha sido, y no será, la única posibilidad de la esencia futura del hombre histórico” (Martin Heidegger)

“Estamos en medio de un flujo de fuerza metafísico que está arrastrando a los humanos a un destino desconocido. Ese es también el misterio de la tecnología moderna. ¿Llevará esta transformación de lo humano a la extinción del homo sapiens? ¿O llevará en cambio a un claro en el que no solo se impugne el humanismo, sino que pueda también reabrirse la cuestión de la historia y la cultura, así como la cuestión de la vida?” (Yuk Hui)

“Existe una elección ética a favor de la riqueza de lo posible, una ética y una política de lo virtual que descorporiza, desterritorializa la contingencia, la causalidad lineal, el peso de los estados de cosas y de las significaciones que nos asedian. Una elección de la procesualidad, de la irreversibilidad y de la resingularización” (Félix Guattari)

“En mi lengua materna los desiertos son espacios inhabitables, abandonados, desiertos; pero, ¿por quiénes? No por los coyotes o los reyezuelos de cactus. No por las hormigas recolectoras, las cabras salvajes, las gangas y los canguros rojos.” (Anónimo)

“Contra la homogeneización de nuestros trayectos, contra las abstracciones que permiten medir su valor, está la creencia en otros mundos donde tienen lugar encuentros incalculables entre los seres. Creer, aquí, no es más que vivir la posibilidad de una existencia distinta, tomar partido por las experimentaciones que la hacen posible. Y al tomar partido, elegimos fantasear con otros mundos a los que queremos contribuir. Y en los que podemos ser otro con otros seres. Un ser transitivo, un modo de existencia que hace mundo con otros mundos contra el mundo que niega su posibilidad.” (Josep Rafanell i Orra)

“Quien ha alcanzado la libertad de la razón, aunque sólo sea en cierta medida, no puede menos que sentirse en la tierra como un caminante, pero un caminante que no se dirige hacia un punto de destino, porque no lo hay.” (Friedrich Nietzsche)

Índice

Resumen.....	6
1. Introducción.....	7
1.1. Desencantamiento y Técnica.....	7
1.2. El desencantamiento del mundo.....	12
1.3. La técnica como forma de vida.....	17
1.4. Itinerario.....	22
2. Las artes mágicas renacentistas.....	27
2.1. El concepto de Renacimiento.....	28
2.2. El cosmos mágico renacentista.....	30
2.2.1. La desmesura de Dios.....	32
2.2.2. Cadena del ser.....	35
2.2.3. El ser humano como mago.....	39
2.3. La magia como forma de vida en Giordano Bruno.....	44
3. La tecno-ciencia en la modernidad clásica.....	50
3.1. El mecanicismo como forma de vida.....	51
3.2. El desencantamiento mecánico del universo.....	56
3.3. Técnica, ciencia y mundo.....	60
3.3.1. La técnica y la naturaleza en la obra de Francis Bacon.....	60
3.3.2. El mecanicismo cartesiano y sus implicancias metafísicas.....	66
4. La razón en crisis, la técnica como problema.....	75
4.1. Lo catastrófico en la razón y la técnica.....	76
4.2. <i>Ge-stell</i> , o la provocación como forma de vida.....	88
4.3. <i>Geviert</i> , o ¿son posibles los objetos post-metafísicos?.....	95
4.3.1. Ni un nuevo comienzo ni un regreso a casa.....	100
5. Algunas filosofías contemporáneas en torno a la técnica.....	102
5.1. De un materialismo simbiótico.....	104
5.2. Una suerte de holismo quebrado.....	108
5.3. La invención del ser humano.....	120
6. Reflexiones finales.....	130
6.1. Materialismo y Reencantamiento.....	131
6.2. Tan solo una forma de vida.....	134
6.3. La encrucijada, llegar a ser lo que se pudo ser.....	137
6.4. Otra cosa que una técnica futura.....	141
Referencias Bibliográficas.....	147

Resumen

La técnica contemporánea se nos presenta como una encrucijada: por un lado, calentamiento global, extinción continua de especies; vigilancia, control y totalitarismo digital. Por otro lado, tecnologías sustentables y verdes; puesta en comunicación a distancia de manera instantánea. En síntesis, desorientación. Pero esta encrucijada, ¿trata de la técnica en general? ¿O es solo esta técnica, moderna y desencantada, la que se nos presenta como encrucijada? ¿Puede, pudo, podrá haber otra técnica? A la búsqueda de orientaciones en la encrucijada, proponemos que la técnica es la cristalización de una forma de vida, en objetos, en artificios, en rutinas. Entonces pueden haber múltiples técnicas. Buscamos aquí distintas formas de vida que se han cristalizado en magia, en mecanicismo, en *Ge-Stell*, en cibernética. Los desafíos que se abren son, por una parte, la emergencia de un saber-hacer en la encrucijada, y por último, la relación estrechísima entre técnica y forma de vida, que hace que la pregunta por la técnica no pueda dejar de ser una pregunta por la vida.

1. Introducción

1.1. Desencantamiento y Técnica

La rutina de un día común: en cuanto suena el despertador de mi celular, lo apago. Hace tiempo que “deserté” de algunas redes sociales, de manera que, junto con apagar la alarma, solo me queda revisar correos y algunas aplicaciones de mensajería. A veces, cuando la respuesta que precisan es breve, respondo los correos desde la cama, antes de levantarme. Suscrito al *mailing-list* de *Technology Review* -revista de difusión de noticias en torno a tecnología del MIT-, aprovecho de revisar alguna noticia que llame mi atención: las promesas respecto de las energías limpias, el impacto del *big data* sobre la democracia, los avances en la computación cuántica, y un sin fin de “progresos” más. También, vía *Telegram*, suscribo a canales de información sobre autodefensa digital y tecnopolítica. Luego, desayuno revisando por internet los titulares de las noticias nacionales, vigilando cada tanto la hora en mi celular para no atrasarme en las responsabilidades que debo cumplir. Desde que llegó la pandemia el trabajo lo cumplo desde la casa, conectado a internet, por lo que mi bicicleta dejó de ser mi medio de transporte cotidiano. Aprovecho una nueva cafetera eléctrica que conseguimos, y mientras el café se hace, puedo atender otras cosas. Me pongo los audífonos, busco música que me tienta a escuchar y no me reste concentración, que pueda hacer parte de mi entorno, y me dispongo a trabajar en mi computador. El almuerzo, cocinado el domingo, ya está refrigerado, tan solo tendré que calentarlo en el microondas cuando sea hora de almorzar.

En algún momento del día tendré ocasión de escuchar conversaciones ajenas, o de tenerlas yo mismo —acaso por *Telegram* o en el *WhatsApp* familiar o de vecinos y vecinas—, sobre el clima, comodín que ha tomado una forma particular en este tiempo, conversación cada vez menos banal (Morton, 2018). "Ha hecho calor", "la sequía azota los cordones montañosos, rojos, alrededor de Santiago y el campo", "el tiempo está muy raro", "ya no es como antes", “hay que irse de la ciudad”. Sabemos, porque se nos ha hecho saber: nuestra forma de vida, el consumo, el extractivismo y la polución, desde hace siglos ha venido devastando la tierra. Esto ha recibido, entre otros, el nombre de antropoceno, y ha hecho de la especie humana y su forma de vida, una época geológica, y no solo una categoría zoológica o sociológica. Baquedano (2019) ha llamado a esto *ecocidio*, señalando que “[e]l poderío tecno-científico subordinado al sistema económico imperante en combinación con la superpoblación, las guerras industrializadas, el cambio climático global y el consumismo, han conllevado a que la

situación contemporánea no sea solo de destrucción, sino de autodestrucción” (p. 68). Ante esto se han tomado diversas posiciones: incredulidad, compromiso ecologista, ecofascismo, estúpida ingenuidad, cinismo... Pienso en cómo alguna vez el anticapitalismo se planteó como un proyecto de desarrollo, mientras que ahora es el propio desarrollo el que parece problemático, insostenible y, paradójicamente, imparabile; pienso en cómo el anticapitalismo antes proponía un mundo, un horizonte, es decir, me detengo en cómo el mundo y el capitalismo no coincidían, mientras que ahora se asume, como se ha comentado bastante ya, que es más fácil imaginar el fin del mundo que el del capitalismo (Fisher, 2019); asumir que el capitalismo pudo más que el mundo como tierra, que borró a esta última para escribirse a sí mismo sobre todas las cosas, para coincidir a la fuerza con ellas y ser su alma inmortal, que amenaza con mudar de cuerpo —de planeta— si hace falta.

Un amigo me comenta, ansioso y turbado, que espera que lleguen las islas de basura a chocar con nuestras costas. También me explica cómo y qué es compostar, cómo reciclar, cómo reducir basura. Pero el peligro también acecha en nuestra vida virtual, y así, otro amigo me cuenta de las ventajas de seguridad de ciertas aplicaciones digitales de mensajería por sobre otras, y reflexiona sobre el uso de datos por parte de los neofascismos en campañas electorales, del aparataje de conductismo tecnocapitalista que ya se despliega sobre nosotros. *Netflix*, una de estas plataformas que hacen parte del conductismo tecnocapitalista, deja circular documentales al respecto. ¿Qué nos cabe esperar?

Tras un evento de *Software Libre*, realizado hace ya un tiempo, hubo ocasión de conversar con algunas personas, luego de una charla de programación anticapitalista: ¿conocemos el impacto ambiental de la producción de *hardware* y el extractivismo de minerales asociados? ¿Del gasto energético de los servidores de internet, constantemente encendidos? ¿De la intervención geográfica que implican los cables transoceánicos privados que sostienen al internet? ¿Podemos dar cuenta de que es más cuidadoso con el entorno tener miles de servidores calientes encendidos, enfriándolos con agua, que imprimir libros? Todo esto no se aleja de las conversaciones que cada vez más se tienen, al menos en entornos metropolitanos, sobre vegetarianismo y veganismo. Ahora mismo, cuando una pandemia azota al mundo —interrumpiendo nuestras rutinas previas, pero quizás profundizando nuestra inmersión en la técnica—,

hay diagnósticos que apuntan a la agroindustria y la globalización de la circulación de mercancías como factores gravitantes del problema¹.

Por su parte, mis compañeras y mis amigas, siguen de cerca y desde su lucha, la relación entre la explotación ambiental, animal, y el feminismo; la relación entre la ciberseguridad y el uso que las mujeres y disidencias hacen de internet, así como el que internet hace de ellas: qué hacer con los datos, todos esos datos que nos duplican ante el algoritmo y su apariencia omniabarcante. Me recuerdan que el feminismo, hace pocos años, refrescó en las universidades la idea de que lo político no es ajeno a lo cotidiano, que lo cotidiano (con)tiene un exceso sobre —¿o bajo?— lo político. Que “lo personal es político” no es elevar los propios caprichos a necesidades sociales, sino comprender que aquellos problemas que entendemos “estructurales” están en nuestras vidas cotidianas.

Tuve, en otra ocasión, la oportunidad de ver una exposición de compañeros sobre la inteligencia artificial, y lo que entendí como el problema de la definición del sujeto y la conciencia, de sus límites, de los límites de lo humano. Y así, veo *Ghost in the Shell* con amigos, la comentamos y reflexionamos: ¿cuál es el estatuto de la conciencia hoy, frente a los desarrollos de la Inteligencia Artificial? ¿Tendrán derechos las máquinas? Por *YouTube* comienzo a seguir un canal que explica —teórica, matemática y prácticamente— cómo funcionan los algoritmos tras el *machine learning*, las redes neuronales antagónicas tras el procesamiento de datos, autómatas que aprenden². Y es curioso: un *youtuber*, presentando su canal sobre tecnología, parte por compararla con la magia, a la vez que abre una brecha, sin dudas, alquímica: ¿estamos, como humanidad, replicando redes neuronales, organizando lo orgánico desde lo inorgánico, por otros medios? ¿Es esto mera analogía y metáfora, acaso un *lapsus* de nuestra matemática comprensión de lo vivo reducido a algoritmos complejos? ¿O la técnica está logrando construir los homúnculos de la magia medieval por vías digitales? Pienso en ello junto a una “lectura de verano”, *Deleuze y la brujería* (Lee y Fisher, 2009), en la concepción pneumaterialista que allí sugiere Salzano, quien seleccionó los textos. ¿No es la tecnología una intervención a nivel material, que no solo se monta sobre la materia como reserva, sino que se entrelaza con ella para ver surgir frutos insólitos?

1 Ver, por ejemplo, <https://interferencia.cl/articulos/la-responsabilidad-de-la-agroindustria-en-el-covid-19-y-otras-enfermedades-virales>

2 Ver https://www.youtube.com/c/DotCSV/playlists?view=50&sort=dd&shelf_id=3

Considero las posibilidades más lúdicas de todo esto, así que decido estudiar algo de programación, y pruebo aprender a utilizar programas nuevos. Me imagino el uso de estas técnicas al modo de un juego, es decir, que no se trata ni de buscar la mera novedad, ni tampoco del puro entretenimiento. Un amigo me regala un libro “clásico” en el mundo de la programación y el hacktivismo: *Structure and Interpretation of Computing Programs* (Abelson, Sussman y Sussman, 1996). Allí, sus autores advierten que la programación es una forma de pensar y una forma de expresar, no meras órdenes que se dan a computadoras. Busco, y ya existe: *code-poetry*, y otras tantas fugas respecto de la norma de lo que la tecnología es, hace y nos hace: no es solo el movimiento hacktivista o el *software* libre, es además, el tecnochamanismo. Descubro además, en la historia de Chile, lo que fue el proyecto cibernético socialista de la Unidad Popular (Medina, 2013), y observo con un vértigo alegre surgir servidores caseros y comunitarios, experiencias de autonomía digital.

No olvido, sin embargo, el problema de "El segundo renacimiento" en *The Animatrix* (2003), uno de los miedos con mayor publicidad en torno a la tecnología: ¿y si las máquinas no pudieran más que someternos, producto de la esclavitud a la que no dejamos de someterlas? ¿Pero y si no se trata de una revancha, sino la consecuencia de este modo de relación que es la sumisión, que no ofrece otra cosa más que eso: sumisión? Quizás las máquinas en dicho cortometraje no se quieren vengar, sino que proceden de acuerdo al programa, escrito por humanos, modernos, desencantados. Acaso el terror tecnofóbico no es más que la elaboración de un terror respecto del proyecto humanista, no solo de su soporte técnico y tecnológico.

Así entonces: rodeados de tecnologías. Históricamente rodeados, porque son nuestro pasado y tensan nuestro futuro, sea como progreso, o como condena, interrogando nuestro, fragilizando lo que quede de Historia. Espacial, geográficamente rodeados, porque están presentes en rededor nuestro, desde lo que vestimos, hasta más allá de lo que alcanzamos a experimentar, mediando nuestra experiencia inmediata de (y en) la distancia. Políticamente, moralmente, asediados por la técnica. Nos pregunta: ¿Qué podemos? ¿Qué debemos? ¿Cómo proceder, entonces? Así entonces, nos toca: siendo en medio de las técnicas, antes que siendo ellas nuestro medio para un fin. O en otras palabras: la técnica hace de ambiente antes que de útil. Inmersos allí, jalonados desde todos lados, sumergidos.

Pero las tecnologías no dejan ver la técnica, ni hay claro que nos oriente en este vértigo. Ante nosotros, la pesadilla de los desorientados: llamémosle la encrucijada, el encuentro atropellado de muchos, muchísimos caminos a los que llegamos sin darnos

cuenta —¿hasta dónde fue que todo anduvo bien? ¿Cuándo se arruinó?—, y desde donde no sabemos (cómo) partir: habiendo tantas posibilidades, tantas formas de incertidumbre y esta nueva textura del terror producida por nuestros pasos, ¿cómo salir de la encrucijada? No es solo que se pierda el camino por exceso de caminos, ni que sea de noche, o sea peligroso volver los pasos —¿sabemos hacia dónde queremos ir de vuelta hacia allá?—, pues siempre cabría asumir, aun si provisoriamente, nuestra *destinerrancia* (Nancy, 2013). Y siempre es fácil decirlo, pero ¿cómo hacerlo? y sobre todo, ¿cómo hacerlo sin nostalgias?

Por otro lado, traemos de nuestras abuelas, una sabiduría que arrastrábamos hacia la encrucijada —olvidada, asumida como simple superstición, sin saber que ofrecía alguna esperanza— la refrescamos hoy: la sabiduría de que solo en ella, en la encrucijada, que solo a media noche, cuando no queda a donde volver, solo entonces se hacen los pactos con los demonios. ¿Y quiénes son esos que solo se ofrecen a quienes se pierden? ¿Y qué nos ofrecen a los que solo nos perdemos? Atendamos sin prejuicios, sin dudar de su amistad. Correspondamos hospitalariamente, como exploradores antes que como conquistadores, a esta posibilidad. Desorientados ante la encrucijada, ¿qué tanto perderíamos probando los rendimientos de una “superstición”? Sobre todo, ¿no se nos demanda en una encrucijada, que podamos entrar en alguna relación con lo desconocido, con lo incontrolable, con lo que no podemos ni comprender ni predecir?

Los demonios iluminan un camino-otro, u otra cosa que un camino, un algo que no se ve porque no se nos presenta sino con los demonios, como ellos, que son un paso y un umbral: hacen estallar las posibilidades, que ya son muchas, atravesándolas, volviéndose ellos mismos esa posibilidad transparente que acechó el camino todo el tiempo. Hacen de la encrucijada un pasaje, un devenir, una oportunidad. De hecho, siguen siendo un riesgo. Y no es por una obsesión masoquista que asociaríamos el devenir al extravío, es que la única chance al exceso de caminos es elegir otra cosa que uno de esos caminos. Pero no se trata de una toma de distancia al modo del experto. El pacto demoníaco es la sabiduría de una transformación, de una solución más allá de los términos del problema, de un modo-otro de articular lo que sea un problema, y entonces, es un salto. Sin embargo, aún puede ser demasiado pronto para saber en qué consiste, a dónde nos lleva este salto.

En la antigüedad, Hécate (Trivia para la tradición latina) era la diosa que se invocaba y a la que se hacían sacrificios para que nos ofreciera seguridad en nuestros caminos hacia lo desconocido. En ese sentido, era también la diosa de la iniciación mágica. Su representación se situaba, entre otros lugares, en las encrucijadas: una

estatua con tres rostros, orientados cada uno a distintos caminos. Hécate tenía el poder de comunicar el mundo terrenal con el ultraterreno. Así, la encrucijada es una situación completamente anfibia: dioses que circulan distintos planos, cruces que articulan distintos lugares, y la media noche realizando la conjunción de dos días en un instante; vista así, la encrucijada es una apertura, una chance. De este modo, la ocasión de la encrucijada, y esta técnica antigua como saber-hacer con las encrucijadas, ya no como desorientación, sino como viaje a lo desconocido, las queremos aprovechar aquí, no como un *set* de metáforas, sino como una lógica, una forma de trenzar las revisiones y reflexiones que seguirán. Esta encrucijada, la nuestra, es nombrada como técnica. Y sus caminos se interrumpen, se contradicen, buscan presentarse como los definitivos: técnicas sustentables, conectividad y comunicación, desarrollo, progreso, salud, automatización, cesantía, extractivismo, contaminación, desigualdad, pobreza... ¿la técnica nos salvará? Y si es así: ¿qué técnica? ¿O nos salvaremos solo si la abandonamos? ¿Qué demonio se presentará a esta encrucijada, y cuánto falta para la media noche?

Ella, la encrucijada, apareció de golpe y nos sorprendió. Llevamos décadas ante ella. Pero el pasaje, el devenir, no se espera porque no aparece: se invoca, una extraña manera de evitar decir “se produce” para subrayar cierta renuncia al activo producir, para arrojarnos a una apertura y a lo que ella trae. De algún modo lo sabemos, la magia no es sino uno de los nombres de la técnica, de otra técnica, ciertamente, no de la “nuestra”, y es ella la que nos habla de encrucijadas y pactos demoníacos. ¿Cuál es el nombre de la nuestra, de nuestra técnica, qué nos ofrecía, qué nos dejó de ofrecer? En cada caso, lo que se pone en juego con la técnica es lo que nos pone en juego: la magia y esta técnica son, antes que todo, formas de vida.

1.2. El desencantamiento del mundo

La hipótesis de un progresivo desencantamiento del mundo explica nuestra vaga relación con la idea mágica de que podemos entrar en contacto, e incluso en coordinación y composición, con aquello que, al menos, desconocemos, y que en tanto misterio se nos revela como más potente que nosotros, como un miedo. La hipótesis, que leemos desde Weber, explica que los procesos de intelectualización y racionalización de Occidente han llegado a hacer del mundo y de la naturaleza un cúmulo de procesos ya comprendidos o absolutamente dispuestos a ser comprendidos, y por tanto, son previsibles, dominables. Que el mundo esté desencantado quiere decir

que la modernidad *logró crear* quitarle sus fuerzas y misterios, y este es el precio que paga toda empresa de dominación: aplanar, subsumir su objeto. Es tras dicha intelectualización que la técnica moderna surge y se orienta, pero ello no implica que la ciencia asegure que conocemos todo de nuestra técnica, al contrario: "El salvaje sabe muchísimo más acerca de sus propios instrumentos" (Weber, 1979, p. 199). Lo que la intelectualización asegura es que no hay poderes ocultos, que todo puede dominarse. Así, "[t]odas las ciencias de la naturaleza responden a la pregunta de qué debemos hacer si queremos dominar técnicamente la vida." (p. 209), y la técnica aparece como aliada en el desencantamiento del mundo al reemplazar la magia: si esta era la manera de lidiar con un mundo con poderes ocultos, la técnica sirve a la dominación de un mundo absolutamente calculable.

Los procesos de intelectualización y racionalización, sin embargo, no son simplemente consecuencia de la secularización de Occidente. Bolívar Echeverría (2001), tras mostrar cómo en diversas culturas "primitivas" se asocian a gestos técnicos ciertos excesos no funcionales que, sin embargo, hacen parte constitutiva de los procedimientos de dichas culturas, se pregunta:

"¿Es posible generalizar este rasgo llamativo de la existencia de los "pueblos primitivos" y afirmar que, en todos los casos imaginables -incluso en las civilizaciones actuales de Occidente, en donde la técnica moderna parece haber "desencantado" al mundo, barrido con la magia y la superstición y logrado depurar al proceso de producción/consumo de todo ingrediente ajeno a la efectividad instrumental- la reproducción social del ser humano requiere para su cumplimiento de una "precondición" que resulta, si no ajena, sí de un orden diferente al de las condiciones operativas reconocibles en la perspectiva funcional de la vida animal y su derivación humana?" (p. 20)

El filósofo pretenderá responder afirmativamente a esta pregunta para sostener que la cultura, como excedente irracional incluso de la modernidad, racionalizada y tecnificada, aseguraría un remanente ajeno al desencantamiento del mundo, tesis que, sin dudas, es difícilmente discutible: la racionalidad occidental no implica que deje de haber contenidos y actos irracionales en nuestras vidas cotidianas. Sin embargo, no se debe olvidar que Weber no solo asociará en su origen a la racionalización y al propio capitalismo a formas específicas de religiosidad protestante, es decir, que la razón no es un fenómeno en sí mismo secular, ni ateo. Además, Weber va a criticar el hecho de que la propia ciencia no carece de puntos de vista valorativos incuestionados, que ella misma procede orientada a fines que no son juzgados racionalmente. Löwith (2007)

insistirá: Weber no deja de ver la existencia de sentidos subjetivos y hasta valorativos en las categorizaciones científicas, afirmando que

porque la investigación científica es llevada a cabo por presuposiciones de tipo humano (inexplícitas, pero decisivas hasta en lo más particular), porque el hombre es el presupuesto del especialista, Weber llega a la tarea, ya no *sociológica*-disciplinaria, sino *social-filosófica* de hacer explícito, en cada caso, lo *a priori* de las ideas de valor normadoras en la investigación científica singular (p. 45).

Así, el desencantamiento del mundo no afirma que todos los procesos y gestos de la vida se han ceñido a una “procedimentalidad” racionalizada e intelectualizada, sino que se ha establecido con el mundo un contacto que elimina la magia como relación con lo incontrolable, ofreciendo como horizonte, la absoluta comprensión y control de todo, es decir, "la creencia de que *si solo se quisiera, se podría* saber en cualquier momento" (Löwith, 2007, p. 158, destacado nuestro). Pero tras la ciencia, entendida como ejercicio e institución que aseguraría el desencantamiento, operan también fines que pueden aparecer incuestionados y que la propia ciencia no puede decidir —piénsese, por ejemplo, en el lugar de la teología como racionalización de la fe, práctica que no tiene la profundidad y extensión de los desarrollos occidentales en otro lugar que en el occidente cristiano (Weber, 2007), a la vez que, pese a ser racionalización e intelectualización radicales, se orientan a un fin que no es racionalmente medido—. En último término, manifestaciones románticas e incluso irracionalistas, ocurren en la modernidad en el marco de la racionalidad, dentro de su horizonte, o contemplándola como aquello a lo que refieren como "su" más allá.

Weber verá a la racionalidad operar un movimiento automatizado respecto de sus fines, a la vez que a la vida social prescindir dolorosamente del sentido, y para salir de la inercia que el propio desencantamiento posibilita, propondrá profundizar en la propia ciencia y la racionalidad, en un sentido "liberal":

"¿qué es lo que de realmente positivo aporta la ciencia para la «vida» práctica y personal?» Con esto nos encontramos de nuevo ante el problema de su «vocación». Por de pronto, la ciencia proporciona conocimientos sobre la técnica que, mediante la previsión, sirve para dominar la vida, tanto las cosas externas como la propia conducta de los hombres. [...] en segundo lugar [...] la ciencia proporciona métodos para pensar, instrumentos y disciplina para hacerlo. [...] y aún podemos mostrar un tercer resultado importante de la misma, la claridad" (Weber, 1979, p. 221).

Pero la claridad no es ya el sentido, sino la estimación de consecuencias de actos. Así, el exceso que acompaña el procedimiento intelectualizado no deja por ello de ser

nihilismo. Nietzsche, a quien Weber no deja atrás, ya ha mostrado al cristianismo y a la ciencia en una misma constelación constitutiva del nihilismo occidental, el síntoma del desencantamiento. Si bien Weber ofrece contra este desencantamiento una vía aún humanista y amparada en la razón —una científicidad liberal—, queremos rescatar, proponer, que lo central en su tesis tiene que ver con el núcleo epistémico y ontológico que constituyen el mínimo común de la modernidad, de toda modernidad: la distinción entre sujeto y objeto, y la relación intelectualizada entre ambos, que es lo que permite des-magificar el mundo: una vez que el mundo se ha constituido como objeto, como naturaleza, sus procesos han sido aplanados y se le ha sumido en el régimen de lo comprensible, de lo aprehensible, de lo manipulable. Incluso si es por escorzos, la fantasía de que el mundo-objeto podrá ser completamente observado no carece, en este marco, de sentido³. Quizás, en algún grado, el sentido en la modernidad no sea sino esa utopía que pretende haber tenido lugar efectivo, ese infinito poder controlar, si se quiere, lo infinitamente conocible, y así el nihilismo tiene una posibilidad infinita de despliegue.

Sin embargo, este mundo-objeto es exterior al sujeto, le es otro, con lo que hace falta asegurar el puente que lleva del sujeto hacia el objeto. Y esta relación estará cruzada por una serie de metáforas que oscilan entre lo romántico, lo bélico y lo destructivo: no es solo comprender a la naturaleza, ya que, además la verdad será un útil sobre ella, o un útil que le arrancamos a ella. Se busca conquistarla y subyugarla siguiendo una lógica de violación y tortura (Shiva, 1995, pp. 47-48). El sujeto se constituye como y en la posibilidad de esta violencia, y por tanto, se realiza también como tal. Esta es la forma de vida del desencantamiento: el sujeto enfrentado al objeto, realizándose en la distancia infinita que, ciencia mediante, sabe cubrir a través del dominio.

Al indagar en torno a cómo Descartes construye la "sustancialidad" del mundo como *res extensa*, haciendo coincidir extensión y ser, Heidegger (2005) abre algunas preguntas que, como tales, iluminan ya bastante: "¿Por qué el ente intramundano reemplaza como tema ontológico al fenómeno [del mundo]?", "¿Por qué este ente es encontrado en primer lugar en la naturaleza?" (p. 126). La técnica moderna, al amparo de esta ontología, no puede sino relacionarse con el mundo como naturaleza, una permanencia constante que se presenta a los sentidos ya sea útil o perjudicial, y que revela su ser íntimo solo a las matemáticas, como el saber que conoce el "así es" de la

3 Ni de realidad: recordemos las fotografías que, metódicamente, la NASA puede hacer del planeta para mostrarlo *como* en su totalidad.

naturaleza cual ser "perdurantemente permanente" (p. 122). A su vez, como contraparte, en tanto sustancia, se presenta el sujeto como *res cogitans* ante la cual el mundo se revela como naturaleza medible, cósica. "El análisis cartesiano del "mundo" posibilita así la edificación segura de la estructura de lo inmediatamente a la mano" (p. 124): quedan así constituidas las figuras ontológicas clave de la modernidad desencantada: el sujeto y el objeto, el hombre y el mundo como naturaleza, cosa a la mano accesible mediante el conocimiento en sentido físico-matemático. En este entramado tiene su justo lugar la técnica específicamente moderna.

Sin embargo, el marxismo ha sido muy agudo en señalar cómo, pese a la imagen que tiene de sí, la modernidad no ha sido menos religiosa o mistificadora que las formas sociales que intenta juzgar como "primitivas", y, de hecho, Marx (2008) señalará que el propio capitalismo se sostiene sobre el fetichismo de la mercancía, a consecuencia del cual esta última obtiene poderes sobrenaturales, demanda nuestro deseo, y se vuelve nuestro ritual de adoración al capital. Esta tesis no supone una puesta en duda del desencantamiento del mundo: el fetichismo no reintroduce el encantamiento en el marco del capitalismo y la modernidad, porque no rompe con la distinción sujeto/objeto. Autores como Debord (1995), han señalado que la lógica del fetiche de la mercancía, radicalizada, redundante en la reificación del propio ser humano, que deviene parte de los objetos, y con esto, todo se ha vuelto objeto. ¿Para qué sujeto? Deleuze (2017) ha afirmado que el capital, el propio capital, deviene una suerte de sujeto universal, para cuya conciencia, y solo para ella, los objetos —incluida la vida, cosificada— tienen valor. De este modo, el desencantamiento del mundo, que redundante finalmente en un desencantamiento de la propia vida, se expresa como nihilismo: todo pierde su valor, menos el propio valor, pero vaciado de sentido. El capital se constituye en subjetividad universal realizada como violencia hacia lo existente, en su búsqueda por valorarlo todo, de manera "justa", con su balanza abstracta.

La última fase de este despliegue puede ser lo que actualmente denominamos "globalización". Si bien el despliegue del capital surge con esa ansia y ese empuje, característicos de su intrínseco colonialismo, solo ahora la globalización aparece como un atributo inseparable del capital en tanto que operación inmediatamente global, y no por ello homogeneizante, sino como "intensa multiplicación de relaciones económicas y políticas entre localidades muy disímiles entre sí" (Rojas, 2012, p. 45), es decir, intensificación de las conexiones y aceleración de los flujos, lo que eventualmente —o modernamente— se debería asociar a una mejora en las posibilidades de enriquecer la vida humana a través del dominio del tiempo y el espacio globales. Así, la globalización

no solo aparece como "crisis" de la modernidad hacia un período post-moderno. Rojas (2012) planteará la posibilidad de "considerar que la globalización es la consumación de la modernidad, y que en el extrañamiento en que la actualidad nos embarga, las grandes ideas de la modernidad se hacen sentir más que nunca" (p. 42). Dicho extrañamiento o desorientación, característicos del nihilismo que se ha intentado dibujar, tendría su condición fundamental en "el *impensable* poder técnico contenido en sus procesos; un poder de permanente transformación radical de las condiciones de existencia de los individuos. ¿Cómo orientarse entonces, en medio del despliegue planetario de la racionalidad instrumental?" (p. 52). El desencantamiento, que suponía la creencia en que se podría conocer todo para luego, técnicamente, dominarlo, se topó con el hecho de que el aparataje ontológico y epistemológico de la modernidad que lo sostiene en tanto desencantamiento —el sujeto racional y el objeto conocible— produjo una extraña autonomización, e incluso automatización de la razón instrumental y su técnica: aquello que puede conocerlo y dominarlo todo es aquello que ya no logramos entender ni dominar.

Así, este desencantamiento del mundo pareciera encontrar su realización en el capitalismo globalizado como forma de vida, *episteme* y ontología. Y es este el marco que se ha naturalizado como si él fuera la técnica, como si la técnica coincidiera con el desencantamiento. Y no podemos negar que, de hecho, es técnicamente que se ha afirmado la modernidad: la técnica aparece como la encarnación de la verdad (como) útil, cual soporte del *sentido* moderno. Mediante ella es que se mide el mundo y se le controla, y de este modo, la técnica hace de pieza fundamental en el proyecto moderno y capitalista, coadyuvando al desencantamiento del mundo. Incluso cuando la ontología moderna clásica puede ser relativizada, puesta en duda, asumida con un desdén pragmático, la técnica moderna ha asumido el rol práctico de ayudarnos a vérnosla con la naturaleza desencantada.

Pero ya decíamos: la magia también se constituyó alguna vez como una suerte de verdad útil, ¿o fue otra cosa? Acaso la técnica exceda el desencantamiento, demande ser pensada como otra cosa que solo desencantamiento.

1.3. La técnica como forma de vida

Con su tesis sobre el desencantamiento del mundo, Weber avizoró a lo lejos la encrucijada, y a ese gesto se pliegan luego, a su manera, varios diagnósticos (la Escuela de Frankfurt, ciertas derivas fenomenológicas en Husserl y Heidegger, la ecología, entre

otros). Aquí partiremos por resistirnos a naturalizar la comprensión desencantada de la técnica como primer gesto para invocar el devenir, y para dejar de concederle al capitalismo y su técnica la naturalidad que se arrogan.

Así, partimos tomando prestada la definición simondoniana de técnica, que comprenderemos como la cristalización de un gesto viviente y psíquico-colectivo (parafraseando a Simondon, 2007, p. 33). Que la técnica provenga de un gesto viviente y psíquico-colectivo, nos obliga a recordar la teoría de la individuación en dicho autor: un individuo viviente es ya un sistema de relaciones metaestables en devenir, compuesto por sus procesos internos y en relación a procesos de orientación en un medio del cual se nutre, en el que se aproblemata, y donde se debe orientar. En tanto el sistema se compone de órdenes de magnitud diferentes, y el individuo es un orden de magnitud que difiere de su entorno, Simondon verá en la individuación la puesta en marcha de operaciones transductivas: de transmisión y traducción de información desde un orden hacia otro, operación que desata transformaciones —por comunicación y amplificación— en el sistema. Así, un individuo es un sistema tenso de relaciones, organización compleja y en procesos de transformación constante. En este marco, un gesto viviente es un momento de este sistema, momento que hace parte de la posibilidad de continuidad del viviente, vale decir, de la consecución de su individuación en proceso, la solución siempre precaria de un problema. Que este gesto sea cristalizado quiere decir que es puesto fuera del sistema individuo-medio para constituir un nuevo sistema, como una individuación por derecho propio, o, siguiendo a Stiegler (2002), que es exteriorizada, aunque en esto no busca ni expresar ni constituir ninguna interioridad. Así, lo que cristaliza el objeto técnico es una forma de vida, con lo que la técnica es la factura concreta de un momento que hace parte, como posibilidad, de una forma de vida. Pero es también un gesto psíquico-colectivo, es decir, transindividual. De este modo, una forma de vida no remite a un colectivo ni a un individuo, sino a una orientación común que nos atraviesa, y que nos hace posibles luego como individuos y como colectivo.

Wittgenstein (1999) ya ha tematizado la idea de forma de vida en relación a los juegos de lenguaje, y tras su estela Lash (2005) ha intentado dar cuenta de la forma tecnológica de vida que caracterizaría nuestra época. Aquí nos parece fundamental considerar los aportes que Winner (2001) ha sugerido para pensar la tecnología como forma de vida en la senda de mostrar cómo todo artefacto tiene una política que promueve algunas formas de vida, mientras que dificulta otras. Recordemos, como ejemplo, a los “caracoles” en el Chile dictatorial: a diferencia de otros tipos de *moll* que

disponen de espacios comunes, “Los *shoppings* chilenos... acentúan la tendencia atomizante. [...] Estos *shoppings* solo pueden ser aprovechados por grupos muy pequeños, o por individuos: cualquier congregación más numerosa de cuerpos congestionaría las estrechas rampas” (Beasley-Murray, 2010, p. 189). La tecnología de los caracoles prescinde deliberadamente de la posibilidad de que en ellos surja socialización, determina una forma de vida.

Pero cabe distinguir la tecnología de la técnica. Como hemos dicho antes, la técnica remite a una forma de vida que ha sido cristalizada en un objeto, un *know-how* o saber-hacer cristalizado. Estos objetos o artefactos, como podremos definir luego, son tecnológicos cuando su diseño responde a un *know-what* como saber fáctico. El objeto que aquí nos interesa, entonces, es la técnica, y solo subordinadamente a ella nos preocuparemos de las tecnologías. La técnica es un sistema que surge como “resolución” de una tensión, y esto no refiere a un sentido funcionalista de medios y fines, sino a un funcionalismo que se contentaría constatando: “¡sí funciona!”. Con lo anterior, la técnica ya es un sistema de relaciones en el marco de un sistema de relaciones, cristalización o marca de una insistencia que funciona, y al estar asociado a la insistencia de un individuo viviente y psíquico-colectivo en un medio que le es asociado, quisiéramos entenderlo en relación estrecha a una forma de vida. En síntesis, la técnica es la exteriorización de una forma de vida, esta misma transindividual.

A su vez, Simondon dirá que la invención de un objeto técnico implica una forma particular de comunicación, que no es la que se da entre un individuo y su ambiente, ya que la técnica no es ni un medio para un fin, ni una interfaz que condiciona o gestiona la relación con el entorno, sino una forma de vida; tampoco es la comunicación entre dos individuos de una misma o de distintas especies, relación que sigue implicando, esta vez inter-individualmente, los mismos presupuestos, y que denotan en ambos casos una relación que tiende a la verticalidad, al dominio de un elemento sobre otro. La invención técnica surge en una forma particular de comunicación, que tiende a la horizontalidad, entre elementos antes heterogéneos e incompatibles, transformándolos: "mediante la invención, que instituye una comunicación entre esos incompatibles necesarios, se organiza una compatibilidad y una estabilidad, al precio de una refundición de cada uno de los elementos anteriores a la invención" (Simondon, 2015, p. 57). De este modo, la invención técnica no es un acontecimiento que se caracterice, en primer término, por un afán dominador, sino por un afán transformador; y no opera en términos que pudieran ser comprendidos desde un funcionalismo dogmático o ingenuo, más bien desde una solución colectiva,

transindividual, a un excedente de tensión: inventar es componer, en el marco de un campo altamente tenso, elementos que al afectarse y entrar en relación logran transformar el sistema, tanto como a sí mismos, puesto que lo que componen no depende de sus elementos, que también se co-instituyen en el nuevo sistema. Así, la invención no atañe a individuos, ni a individuos y un medio, sino a una nueva composición entre ellos, a la emergencia de un nuevo sistema.

El interés que esta definición de técnica supone aquí, dice relación con su cualidad de ser suficientemente débil, blanda, abierta y flexible como para tolerar en su interior a formas de vida no humanas, con lo que se podría comprender también como técnica el uso de piedras o palos por parte de animales, o incluso ciertos procesos de aprendizaje entre ellos; también, esta definición nos permite fácilmente alejarnos del fetiche en pensar la técnica a partir de la tecnología, de los aparatos y artefactos operativos en torno a fines de dominio, para considerar desde un principio como técnicas, cuestiones tan simples como un recetario de cocina, un juguete, incluso —y Simondon se pregunta en torno a esto— un objeto sagrado o artístico.

Así las cosas, la encrucijada ante la que estamos no es sobre todo una encrucijada de *la* técnica, como si esta fuera una esencia dura e inmutable. Antes que eso, esta encrucijada es la de una forma de vida específica, que podríamos llamar desencantamiento. Pero el nombre que Weber le diera —desencantamiento— supone ya un estado previo, una forma de vida anterior, que podemos asumir como encantada. Por ella nos preguntamos.

También Simondon, en una propuesta ontogenética de la técnica, arranca desde una hipotética unidad primitiva del mundo, que es la magia. Si bien esta tesis será retomada hacia el final de este escrito, anotemos provisoriamente que la magia se distingue de la técnica por no separar fondo y figura, sujeto ni objeto, por ocurrir en una situación híbrida o rarificada respecto del marco ontológico y epistémico moderno, por no ser moderna. Así, lo que la modernidad ha denominado técnica se hallaba virtualmente en la magia. A la vez, su posibilidad, la de la magia, se arrastra como tensión e interrogante, en el sucesivo despliegue de la técnica, que no olvida sus posibilidades mágicas, y que le ha acechado, como estética y como filosofía. De este modo, la magia no sería el pasado de la técnica, sino, antes que nada, su potencia excesiva, aún ahí. Y la técnica sería un empobrecimiento, por sofisticación y abstracción, de la potencia mágica. Pero ambas, técnica y magia, expresan lo que hemos llamado formas de vida, vale decir, ambas son sistemas particulares de puesta en relación de vivientes en un medio. Yuk Hui (2019) mostrará que es precisamente esta

relación entre fondo y figura la clave para distinguir magia y técnica: esta última, siendo figura sobre un fondo, ha olvidado su fondo para erigirse ella misma en nuevo fondo, universalizando su “figuridad”, mientras que en la magia, aun figura y fondo componían una sola retícula de singularidades.

Teniendo en mente esta hipótesis genealógica de la técnica en Simondon, cabe además profundizar en lo que podría ser una genealogía de la técnica moderna en Occidente. No tiene que ver con “probar” en “los hechos” la tesis simondoniana, que es especulativa y allí radica su potencia, sino ver qué quiere decir Weber con “desencantamiento”. Siguiendo esa necesidad, esto tiene un rendimiento heurístico antes que todo: no es una curiosidad histórica ni antropológica, ni queremos reincidir en un eurocentrismo o una eurofilia, que, como latinoamericanos tanto nos ha pesado, y sigue. Al revés: develar la vergüenza tras el pasado de la técnica moderna nos puede ayudar a desnaturalizar sus supuestos, a dejar de creer que la técnica es lo que la modernidad occidental, el capitalismo, afirman de ella hablando de sí mismos. A su vez, indagar en la historicidad cambiante, inestable, contingente e innecesaria de la técnica, no solo nos recuerda que ella puede cambiar; también nos muestra los hilos que dichos cambios ya han estado dejando y que podemos hilar. A la luz de su genealogía, las nuevas formas de vida que se asoman hace un tiempo pueden cobrar un nuevo brillo. No se trata solo de que las críticas hacia la razón instrumental, hacia la *Ge-stell* —otro de los nombres del desencantamiento—, desde la responsabilidad ecológica, vengán señalando los límites de la técnica. Pero tampoco se trata solo de que, en las nuevas corrientes materialistas en el campo académico, la técnica esté tomando un lugar inédito al indistinguirse tanto de la naturaleza como de la cultura. Se trata de que, lentamente, son las formas de vida las que han ofrecido nuevas posibilidades, como se puede ver en los campos del arte, de la tecnopolítica y el hacktivismo, entre otros. Ya lo decíamos: las técnicas no son ya un medio para un fin, pero sí son nuestro medio inmediato, y pareciera faltarnos la forma de vida para habitar con ellas, entre ellas, para hacerlas devenir. Pero esa forma que falta ya se podría estar asomando y habría que atenderla.

Un reencantamiento invoca a la vez figuras como Donna Haraway (2019), Yuk Hui (2020) y Félix Guattari (1996): la pregunta por otra tecnicidad es, por suerte, ecosófica, y pretende no olvidar que este problema que enfrentamos lo enfrentamos todos los vivientes sobre la tierra. Así, la cuestión concierne a que la *Ge-stell* destruye formas de vida ambiental, como también a formas de vida sociales, humanas y multiespecie; amenaza formas de subjetividad, y en esa misma operación, amenaza las

impensadas formas de tecnicidad, lo que Yuk Hui (2019, 2020) viene llamando “tecnodiversidad”. No quisiéramos levantar un juicio que se quiera retrotraer nostálgicamente a las ideas de cosmos ni armonía, sino que, deteniéndonos aquí, en este preciso, vasto y encrucijado instante, sentimos preciso aprender a *destinerrar* juntos (Nancy, 2013), para lo cual se requiere que las especies —ambientales, animales, subjetivas, sociales, colectivas, técnicas— sigan proliferando, mutando, errando.

Por esto es que, ante la encrucijada, esperamos, suscitamos aún la medianoche. Para afirmar la posibilidad de otro gesto que cae: ¿son la hospitalidad y la amistad, la exploración, posibles formas de vida? ¿Se podrá cristalizar esto? ¿Puede que la pregunta por la técnica deba ser planteada en términos de devenir: cómo llegó a ser lo que es, y cuanto más queda por ver? Acaso esta, particular encrucijada, no nos enfrenta sino a un demonio solo aparentemente conocido: la técnica como devenir. La técnica, encrucijada en tanto que moderna, y demonio en tanto que técnica.

1.4. Itinerario

La escritura misma no es sino técnica, y aquí se presenta en una posición paradójica y desafiante: en la escritura, cuyo soporte es hoy digital, se ejercita y se exterioriza un pensamiento que no deja de nutrirse y maquinarse, con otras escrituras y otros soportes. ¿Cómo escribir, entonces, sobre la técnica, cuando es técnicamente que debemos hacer esta escritura, y cuando la propia escritura, en cualquier caso, es ya técnica? ¿Cómo plantear también una escritura reencantada, o una escritura que suspenda, e incluso renuncie, a la ontología y a la epistemología modernas? ¿Volver al diálogo, probar con el verso, disolver la prosa en aforismos, ser cartesianamente autobiográficos, pero constatar ahora cómo cada vez se disuelve más ese yo? El discurso científico, la filosofía universitaria, han sabido apegarse a la epistemología moderna borrando al “yo” de su escritura, y sin embargo, ese gesto no oculta que hay un sujeto escribiendo sobre un objeto, sino que se inventa un sujeto universal, un “sujeto objetivo”. Ese estilo, ese dispositivo, desencantado y propio de la *Ge-stell*. ¿Cómo escribir sin sujeto, cómo escribir sin objeto, cómo escribirían los objetos, cómo escribir?

La poesía ha ejercitado estos y otros experimentos. Un amigo poeta, subraya, decepcionado, la poca reflexión que la filosofía universitaria ha dedicado al hablante

lirico en su propia escritura, empobreciendo al pensamiento⁴. Esta pista me quiere orientar aquí, cuando el ejercicio que realizo para tocar la técnica es a su vez técnico y universitario: pero no puede evadirse y fingir una posición que lo incomoda. La escritura, acaso técnica "por antonomasia", el *pharmakon* de Platón, me demanda otra cosa que ser medio de exposición o de abordaje. Además, ¿qué abordar si ya no se trata de enfrentarnos a un objeto? Pienso en los movimientos elípticos en la poesía de Mallarmé⁵, para evitar al sujeto, para evitar al ser; pienso en las técnicas de recorte en el trabajo poético de César Vallejo, para multiplicar los sentidos. Y pienso, también, en la escritura de Marchant contra el Discurso Filosófico Universitario: pensar, escribir sobre la técnica y su lugar en los textos que, en nuestra historia, la meditan, "cuestión, no de la verdad de una lectura, cuestión sólo de su "efectividad": otros textos que esa lectura posibilita y exige escribir" (Marchant, 2009, p. 135), la exigente posibilidad de la encrucijada técnica. ¿Puedo entonces hacer elipsis de la técnica, una técnica encantada que evite objetivar la técnica desencantada? Acaso, antes que evitarla, pueda, con esa técnica, con toda técnica, intentar la relación que se establece con el paisaje: no se puede abordar ni abarcar, aunque podemos dejarnos llevar por algunos detalles o por una sensación de conjunto; a la vez, lo sentimos como otra cosa que pura presencia, pesar sobre nosotros, mientras nos acompaña, mientras lo sentimos también ir cambiando, cambiándonos, mientras presentimos que nuestra propia existencia ocurre ahí, en medio del paisaje, también afectado por nosotros. ¿Y qué posibilita, qué exige este paisaje técnico?

También la escritura se haya en su encrucijada, demanda sus propios rituales de invocación y devenir. Que la escritura, exteriorización hoy digital del pensamiento, nos deje llevar, a través de un paisaje genealógico de la técnica. —¿A dónde?— Que nos deje llevar, con ella, a lo que nos espera en la encrucijada, incluso si en ese camino la escritura, con sus lastres técnicos y universitarios, constata —¿puede hacer otra cosa?— y nada más que eso, sus límites. Para propiciar esta precaución imitaremos aquí la táctica narrativa de Virginia Woolf en *Las Olas*: antes de que tenga lugar en cada capítulo el argumento que desarrolla el escrito, dejaremos un breve espacio para una contextualización paralela, menos formal, que imprima cierto tono al resto del capítulo. De este modo, en este trabajo el camino a su meta se presenta como ritual de

4 Debo esta aguda reflexión a Chagall Acevedo, la cual, seguramente, pesa sobre gran parte de la producción universitaria.

5 La descripción de la poética mallarmeana como una elipsis es una reflexión que el profesor Andrés Claro trabajó en el seminario "Lenguaje, fuerza poética y Mundo III: Poéticas de la modernidad" junto al profesor Pablo Oyarzún, el segundo semestre del año 2018.

invocación en la encrucijada, ritual con cuatro momentos, cuatro documentos de la encrucijada. Ante la imposibilidad de trabajar con un *corpus* de autores y textos cuya extensión se vuelve inabarcable, trataré cada momento, desde textos y autores que he considerado centrales y que resultan ilustrativos, además de contextualizaciones desde la sociología, la historia de la ciencia y de la cultura, que puedan ayudar en este camino. La decisión de los cortes o momentos no obedece a ninguna filosofía de la historia, y si a veces se incide algo en ello, se debe solo a que la propia técnica no puede sino entreverarse con los momentos históricos que soporta y la soportan. En cada momento se sugiere la posibilidad de agrupar tesis sobre la técnica con rasgos comunes, como dando cuenta de una forma de vida específica. Por eso, la revisión tampoco busca hacer un Estado del Arte sobre filosofías de la técnica.

El primer momento es el del Renacimiento específicamente mágico, leído más allá de la cuestión respecto de si se trata este del último momento del medioevo o del primer momento de la modernidad. Se avanza relevando sus gestos místicos, herméticos y cabalísticos, los que inundan sus técnicas astrológicas, mágico naturales, mágico matemáticas, mnemotécnicas, entre otras, pero sin negar que también en este periodo se está formando la ciencia moderna. Por ello, el segundo momento es la constitución, aún renacentista, de la modernidad y la técnica como tal, así como se ven surgir en la obra de Descartes y Bacon, en sus disposiciones pos-medievales, que inauguran la relación desencantada, que abandonan el misterio para reponer incluso lo divino como una cuestión de necesidad racional. Caben aquí las filosofías llamadas racionalistas y empiristas, así como el positivismo. No podremos detenernos, pero no por ello dejamos de tener en mente a Spinoza y la inmanencia; a Kant y el organicismo autoteleológico; o a Marx, quien ha recibido diversas lecturas en torno a la cuestión de la técnica (Casanova, 2016) producto de los distintos lugares que la técnica ocupa a lo largo de su obra.

Un tercer momento referirá a la crisis que hacia el siglo XX enfrenta la técnica y la razón instrumental, siguiendo diagnósticos de corte tanto marxista y weberiano, de un lado, como fenomenológico, de otro. Será, sobre todo el horizonte heideggeriano, el que fije el ritmo aquí, puesto que su idea de técnica moderna como *Ge-stell* es un momento insoslayable para cualquier reflexión sobre la técnica hoy.

Estos tres primeros momentos hacen parte de lo que podríamos denominar una genealogía de la técnica occidental moderna, para lo que nos ceñimos a lo que Nietzsche y Foucault, tras la estela del primero, han definido como genealogía: una forma específica de ejercicio de la historia como crítica del presente, y como otro modo

de la historia metafísicamente concebida. Para el caso de la moral, Nietzsche proponía, contra una historia de su gloria, una que se detuviera en los secretos de la moral para poder verla emerger como tal, más acá de su propia novela moral, y para develar su actualidad a la luz de su contingencia:

... necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en cuestión el valor mismo de esos valores, y para esto se necesita poseer un conocimiento de las condiciones y circunstancias de su surgimiento, de las circunstancias en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como un resultado, como un síntoma, como una máscara, como una hipocresía, como una enfermedad, como un mal entendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno.) (Nietzsche, 2007, p. 16)

En otras palabras, también para la técnica occidental, moderna y desencantada, queremos preguntarnos por sus condiciones y circunstancias de surgimiento y desarrollo, poniendo en cuestión su valor naturalizado, percibiendo su tambaleo sobre la contingencia de su valor. Foucault (2008) seguirá la reflexión sobre la historia en la obra de Nietzsche muy atentamente, y dirá que para "percibir la singularidad de los sucesos" la genealogía debe "encontrarlos allí donde menos se espera" (p. 7). Esto intenta trastornar la concepción del origen entendido como una cápsula paciente que guarda esencial y completamente la historia. En cambio, "[l]o que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen —es la discordia de las otras cosas, es el disparate" (Foucault, 2008, p. 10), de manera que el ejercicio histórico no debe limitarse a servir a la glorificación de su objeto, sino a develar sus condiciones de realidad, incluso —o precisamente— allí donde no se quieren reconocer, "no tener pudor para ir a buscarlas allí donde estén" (p. 11). Así es como la genealogía se vuelve una herramienta filosófica, precisamente porque su tono histórico no se contenta con la historia que concede a los sesgos modernos insistir en su propia novela.

Finalmente, cabe revisar lo que en la actualidad se viene proponiendo respecto de la técnica. Aquí se deja el gesto genealógico para indagar más bien en los materiales disponibles para elaborar una maqueta o un borrador de lo que pudiera ser un reencantamiento de la técnica, una suerte de exploración selectiva en la filosofía contemporánea en miras a rescatar elementos que sirvan a la reflexión de otra forma de vida que se asoma, y por tanto, a otra técnica incipiente. Convergen acá un materialismo intensivo, una suerte de atomismo aleatorio, y la hipótesis cosmotécnica

de Yuk Hui. Simondon, filósofo cardinal para una reflexión de la técnica hoy, para mí, cruzará todos estos motivos contemporáneos.

Los cuatro momentos serán interrogados a partir de los conceptos que se han delineado hasta aquí, y que en adelante se seguirán dibujando: (des)encantamiento, encrucijada y técnica como forma de vida. Por un lado, se hace relevante ver cómo se presenta, o no, el desencantamiento en cada momento, lo que quiere decir, cómo se comprende ontológica y epistémicamente —si cabe nombrarla así— la relación con el mundo. Por otro lado, y a partir de allí, cabe ver qué se significa por técnica cada vez, es decir, qué forma de vida se esboza en cada momento. Finalmente, la encrucijada recorre todo este texto, que a su vez se resiste a recorrer la encrucijada para, más bien, insistir en esperar frente a ella una invocación.

2. Las artes mágicas renacentistas

La encrucijada presenta mil caminos: hacia adelante, hacia atrás, hacia todos lados. Esta multiplicación de caminos aparece, a la vez, como una multiplicación de engaños, o al menos, como el incremento de posibilidades de ser engañados, incluso por nosotros mismos; es por esto que parece sensato temer. También hacia atrás: remontar el camino no puede ser otra cosa que un intento por recordar, incluso si recordar no es otra cosa que sugestionarnos. En último término, recordar podría ser inventar una ficción; involuntaria o deliberada invención. Pero sabemos, desde Foucault, que la ficción no refiere a la falsedad: hay que tomarse en serio las ficciones. Y sabemos, desde Nietzsche, que la seriedad no es equivalente a la gravedad: la seriedad con que juegan sus ficciones los niños no es sino una liviandad envidiable. Ya quisiéramos ser así de serios.

Entonces, creemos ver a lo lejos, mucho antes de nuestra encrucijada, una forma de vida que solo a través de ficciones —orientadas a niños de todas las edades: cuentos de magos, brujas y dragones— nos ha llegado, una forma de vida con el alcance del cosmos, que no sabríamos si entender como algo improbable, como prueba del atraso científico y técnico, o incluso -se ha dicho- como la institucionalización societal de la esquizofrenia. En fin, como un episodio confuso de una historia que, de alguna forma —¿lo sabemos?— es también la de nuestro problema. ¿Y si esa ficción mágica y pasada fuera otro engaño de la encrucijada?

Sin embargo, nos tienta partir de allí, tomar en serio ese nodo histórico que se tituló como un renacer, y que distintas miradas intentan vincular con nuestra encrucijada desde hace décadas, acaso precisamente por su encrucijado carácter. Sin dudas, se vivió entonces una encrucijada particular, una encrucijada renacentista. Esa razón, como por debajo la textura del presente, nos conecta con ella a nosotros desde nuestra propia encrucijada técnica. Pero hacer la ficción de este recuerdo no nos permite eludir nuestra encrucijada, sino ver a la una bajo la luz de la otra, y viceversa. Recorrer, bajo la superficie del presente, algo que insiste sobre esta.

Tres tiempos del nodo renacentista: la escolástica - la magia - la ciencia. Cada tiempo, su propia técnica. Observamos aquí el segundo y, a su sombra, el primero. Ya habrá tiempo para la ciencia. Desde nuestra encrucijada observamos el nodo renacentista y su cruce de caminos, aunque sabemos que no debemos engañarnos en creer que la salida de esta encrucijada es un camino "hacia atrás". Lo que de los magos cabe aprender es sobre magia y encrucijadas, cosa que nos hace falta aquí, en la

encrucijada. Pero esto no es sino un lapso, incluso un *lapsus* —de la propia ciencia, de la propia técnica—, un momento en que nos detuvimos a mirar, desorientados, atrás, como para desconocer nuestra encrucijada, para aprender de otra, y para volver a la nuestra, que sigue allí. En fin, una primera invocación contra el desencantamiento.

2.1. El concepto de Renacimiento

Jacques Heers (1995) ha sostenido la hipótesis de que el Renacimiento, como período histórico, es antes una toma de posición de ciertos artistas medievales, así como una operación propagandística, que un período efectivamente, sustantivamente, distinguible respecto del Medioevo. Para precisar qué sería, en términos de época histórica el Renacimiento, surgen las preguntas respecto de qué es lo que renace en este período: Yates observará que renacen, a una nueva luz, las culturas griega y latina antiguas; Culianu dirá que lo que renace es el ocultismo; Garín situará una nueva disputa entre aristotelismo y platonismo, característica de toda la Edad Media; Heers irá más lejos para mostrar que no hay uno, sino varios renacimientos, todos ellos artísticos. Estas lecturas suelen mostrar más continuidades que rupturas entre el Renacimiento y el Medioevo. Lovejoy no dudará en calificar al Renacimiento como la expresión de cierto platonismo reprimido durante el Medioevo, pero sin alejarse de su metafísica y teología.

Pese a que estas intuiciones se extienden en otras lecturas —Le Goff, Koyré, Abbagnano, entre otros—, no es poco común asumir, en cambio, que en el Renacimiento hallamos el punto de arranque de diversos rasgos que serían luego modernos. Se trata, principalmente, de la ciencia experimental empírica y del humanismo, en cuyos márgenes se contarían las expresiones modernas en política (como lo es la obra de Machiavelli), o la propia disciplina de la Historia. Esto buscaría situar al Renacimiento como uno entre otros episodios de arranque de la Modernidad, con lo que no agotaría su caracterización, que además tendría que contemplar la Reforma protestante, la conquista de América, las revoluciones políticas y las revoluciones industriales. Incluso Toulmin, si bien sostiene que la modernidad del siglo XVII opera un "contrarrenacimiento", en cuanto se aleja del primer humanismo del siglo XVI, no duda en situar el origen de este proceso modernizador en el Renacimiento.

La discusión precisa sobre la periodización histórica no es aquí lo más relevante, aunque su dificultad comienza por indicarnos un dato, sin dudas, fundamental para la

comprensión de este momento histórico: la convivencia, durante aquello que se ha dado en llamar "Renacimiento", de diversas ideas, de diversas culturas, e incluso, de diversos "programas de investigación", en el sentido de Lakatos: al menos, magia y ciencia, es decir, alquimia y química, astrología y astronomía, magia natural y medicina, entre otros. Así, cuando se intenta "encarnar" al Renacimiento en un personaje, la elección de este y la caracterización que de él se haga, sirven para borrar el carácter magmático de la cultura renacentista: Bruno, ¿antecedente de la astronomía moderna, o uno de los últimos magos herméticos?; Bacon, ¿impulsor del proyecto moderno de ciencia empírica, o continuador de las investigaciones alquímicas medievales? Esta suerte de "análisis" de los componentes del clima renacentista, tal vez no logren más que estropear su singularidad, y sin embargo, no cabe otra forma de aproximarse a este fenómeno. Así, incluso si todo período histórico se muestra como magmático y complejo, pareciera que la energética social, histórica, durante esta etapa en específico, está tan agitada, que se podrían registrar cambios significativos tras cada acontecimiento, a la vez que se podría rastrear cada transformación en el corazón mismo de su pasado.

Por otro lado, cabe la sospecha, —que no se puede desarrollar aquí—, de que las hipótesis sobre qué se juega en el Renacimiento respecto de la Modernidad, no son sino parte de una dialéctica de recuerdo y olvido que resultan fundamentales para acotar, para acordar, "qué somos" hoy. Así, cuando su aspecto mágico es renegado, lo que se hace a la vez es reprimir cierta potencia, que no por ello dejó de actuar en los comienzos de la propia ciencia en sentido moderno. Por otro lado, cuando se reconoce la existencia, incluso la convivencia, de la magia con lo científico, no se termina por hacer mucho más que agregar a la modernidad rasgos coloniales y epistemicidas, intercambiando la represión de la magia por el castigo culposo de una masoquista autocrítica moderna. ¿Qué hacer, entonces, con los significados históricos de las cuestiones que nombran el Renacimiento? No nos queda, en nuestra condición moderna, más que situar aún al Renacimiento en el marco de la historia como economía narrativa de sentido en el curso de los acontecimientos (Rojas, 2020), pero nos permitimos enturbiar cualquier claridad al respecto para hacer de esta aproximación una más bien complicada, que incluso se contente con estas complicaciones. ¿No es este también el gesto que nos cabe hacer con nuestro tiempo? Solo esta alternativa veo para confrontar contemporáneamente al Renacimiento. No decimos "contemporáneamente" para decir que es la manera en que desde el presente

podemos leer al Renacimiento. Lo decimos para designar al Renacimiento como una época que nos es contemporánea: que nos interroga hoy.

En virtud de esto es que no nos vamos a acoger a la distinción entre Medioevo, Renacimiento y Modernidad. Para evitar esta discusión, aquí abordaremos específicamente la magia renacentista, que gruesamente podemos definir como una revitalización del neoplatonismo, en conjunción con influencias principalmente herméticas, pero también estoicas, epicúreas, cabalísticas, entre otras. Tendremos ocasión de profundizar más en ello en aras de caracterizar el clima intelectual y práctico de este período, así como el desarrollo de las "artes" mágicas en este marco. Solo en el siguiente capítulo vamos a observar, para concentrarnos en la concretización de la razón instrumental, el otro lado del Renacimiento, más bien ligado a las técnicas mecanicistas, a las ciencias experimentales, al enciclopedismo y al surgimiento del método científico. Así, en el presente capítulo, no quedarán olvidadas, sino postergadas, las características más "modernas" del Renacimiento. Pero tras ambos momentos cabrá reflexionar más hondamente en torno a esta cuestión que, hasta aquí, solo hemos señalado.

Que este gesto pueda entenderse como genealógico se juega en el hecho de que no pretendemos caracterizar por separado magia y ciencia para señalar que, efectivamente, la magia hubiera quedado desplazada, al margen de la ciencia. Esta aproximación, creemos, nos permite poder destacarla, y cabalmente: he aquí una reflexión sobre la técnica que convivió, disputó, con otras reflexiones sobre la técnica. Se trata, entonces, de la exposición de aquello que la técnica no logra ocultar del todo, y más aún, de aquello que (aún) la interroga.

2.2. El cosmos mágico renacentista

Hacia los siglos XVI y XVII tiene lugar una inestabilización del pensamiento Medieval. La cultura de entonces se gira hacia el pasado clásico, latino y griego, para buscar allí, en esa Edad de Oro, las fuentes que revitalicen la existencia en decadencia que experimentan. Esto no es un dato banal: en tanto hay una concepción cíclica del tiempo, el diagnóstico de habitar una época en crisis indicaba que "lo que venía" debía ser la grandeza que alguna vez "ya hubo". Como dice Frances A. Yates (1983), "La historia del hombre no era considerada como una evolución [...] el progreso significaba retorno, renacimiento de la antigüedad" (p. 17). Este anhelo de una vuelta a la Edad de Oro tiene como su reverso la "conciencia" de que se vive en una época que se agota. Es

esto lo que, a juicio de Garín (1984), comienza a construir la impresión de que la Edad Media sería una época de tinieblas contra la que los renacentistas se rebelan. Pero, ¿significa esto que surge una conciencia que, consciente de su historia y de su pasado, decide determinar su porvenir? Como decíamos con Yates, el diagnóstico de vivir en una época de tinieblas y corrupción es recibido, en la cosmología medieval en que ocurre, como el indicio de una renovación radical, indicio que se veía acompañado, en dicho momento, por señales y discusiones, incluso astrológicas, concernientes a las revoluciones cósmicas (Garín, 1984, p. 49): esta renovación revolucionaria no era, en absoluto, lo que hoy entenderíamos por tal: lo que se renovaba era una época pasada y más pura, y la revolución refería al cumplimiento de un ciclo. En este contexto, se hace difícil utilizar las categorías modernas para comprender el asunto: no hay sujetos que quieran hacer historia, sino apegarse a los ciclos del cosmos, y en ese sentido, se hace difícil distinguir a conservadores y progresistas. El propio Garín indicará que esta "conciencia" renacentista es antes una conciencia de "lo que *debe* acaecer para que las luces acaben triunfando sobre las tinieblas" que una comprensión respecto de qué está efectivamente sucediendo, o un proyecto histórico de futuro (p. 66).

A grandes rasgos, el enfrentamiento ocurre entre el pensamiento escolástico, de influjos aristotélicos y tomistas, contra un platonismo mágico que comienza a desplazar al primero. Sin embargo, cabe agregar que también el hermetismo, entendido en el Renacimiento como una fuente egipcia aún más antigua que las griegas, y por tanto más pura que el cristianismo de la patrística y el neoplatonismo, será fundamental para la concepción mágica del mundo durante este período. Como se llegará a saber luego, con la correcta datación del *Corpus Hermeticum*,

tales escritos no fueron hechos en tiempos remotísimos por un sacerdote egipcio de gran sabiduría, como fue creencia generalizada durante todo el Renacimiento, sino por varios autores desconocidos, probablemente griegos todos ellos, y que contienen elementos de la filosofía popular griega, una mezcla de platonismo y estoicismo, combinada con algunas influencias hebraicas y, probablemente, pérsicas." (Yates, 1983, p. 19)

El *Corpus* data del siglo II d. C., de manera que si los renacentistas leían en Platón y su influjo una confirmación del hermetismo, la relación correcta era, sin embargo, al revés. Es también gracias a este error de datación cronológica que toma consistencia la vida cultural en este período.

La mayor dificultad de la escritura, de la experiencia de la escritura en torno a otra época, concierne a la imposibilidad, al menos relativa, de dejarnos poseer

cabalmente por su temple, de abrazar sus problemas tanto como sus hipótesis, de comprender, con el compromiso existencial con que lo hicieran entonces, lo que estaba en juego: la imposibilidad nuestra de devenir renacentistas. Esto se ve aún más dificultado por cierto vicio evolucionista de la historia de la filosofía: mientras Yates en su historia de la cultura aprovecha el "error cronológico" del hermetismo para construir un clima epocal que entonces se vivió como cierto, se encuentra en las historias de la filosofía el gesto contrario: acusaciones de inconsistencias y malas recepciones por parte de los protagonistas de la magia renacentista, culpables por no ser más parecidos a Descartes, a Kant o a Hegel, con lo que la comprensión de su pensamiento, el esfuerzo por inmiscuirse hasta en sus tensiones internas como tensiones, acaso constitutivas, de dicho pensamiento, es desconsiderado. Pese a esto, presentaremos a continuación los rasgos que aparecen como fundamentales en la literatura revisada.

2.2.1. La desmesura de Dios

La entrada a estos problemas se encuentra, sin duda, en los aportes de Nicolás de Cusa, principalmente conocido por su tesis de corte místico, respecto de la *Docta Ignorantia*, consecuencia necesaria y obligatoria si se sigue hasta sus últimas consecuencias la infinitud de Dios. Así, y de acuerdo a Cassirer (2018), la relevancia del cusano no dice relación con que introduzca nuevos problemas, sino que, ciñéndose a problemas tradicionales del medioevo (los misterios de la Trinidad o la Encarnación), introduce nuevos modos de aproximación. Lo central es su definición negativa de Dios:

Dios mismo no es la vida ni la verdad, sino que está más allá y por encima de ellas, como de todas las demás determinaciones inteligibles: el "cielo del intelecto" no alcanza a captar y abrazar dentro de sí la idea de Dios. Solo podemos acercarnos a su contemplación saltando por encima de toda proporción, de toda comparación y de todo concepto [...]. La plenitud y la vida contradictoria del mundo de los fenómenos, constituye la barrera que nos separa del verdadero conocimiento de Dios. (p. 66)

En otras palabras, Dios es aquello que se define por nuestra imposibilidad de conocerlo, problema insoluble que, pese a ello, es la "respuesta" a todo lo que hay. De esta manera, en principio, al individuo no le está dado comprender a Dios, sino solo aceptarlo aún si es como un hecho irracional. Sin embargo, y de acuerdo a Cassirer, el individuo no es la "antítesis irreconciliable" del ser de lo infinito que es Dios, sino el punto de partida para captar lo absoluto en el mundo de lo creado, mas renunciando a la pretensión absoluta del conocimiento. Lo que está en juego, en el pensamiento de

Nicolás de Cusa, es una suerte de tensión entre lo finito del ser humano y lo infinito de Dios, tensión que abre lo infinito al individuo y a la razón:

El concepto de "límite" se eleva aquí a significado *positivo*: el mismo valor liminar no puede llegar a concebirse y a captarse en su determinabilidad sino por medio del proceso ilimitado de la aproximación [...] la razón solo puede cobrar conciencia de su fuerza en un objeto infinito, en el progreso ilimitado. (p. 70)

Así, sintetiza Cassirer, Nicolás de Cusa invierte la concepción medieval al hacer del objeto de investigación, lo infinito, ya no solo en Dios, sino en la función del conocer. Sin embargo, no se debe pasar por alto que la intención de Cassirer es la de reconstruir un itinerario que lleve hacia la filosofía moderna, de modo que necesitamos matizar sus afirmaciones con otras fuentes. Mientras la lectura de Cassirer es abiertamente kantiana, Lovejoy, en *La gran cadena del ser*, rastreará en el pensamiento del cusano, no un antecedente de la modernidad, sino un nuevo aliento al pensamiento platónico, cuya Idea traza su propia historia en el pensamiento. Es claro: Dios es la Idea, la Idea misma, de la cual pende toda la creación, que es inteligible gracias a la Idea. Pero se debe saber que ella misma, la Idea, está más allá de nosotros, como en el mito de la caverna: solo nos las vemos con sombras proyectadas por fuegos, nuestros ojos no podrían ver la luz real del día fuera de la caverna.

Lovejoy (1983) destaca cómo esta relectura cusana de Platón inestabiliza lo que en el medioevo escolástico llegó a constituirse, pese a la inmensidad del mundo y de Dios, como un orden limitado, cercado: imaginable e inteligible. Lo central en este movimiento no es, para Lovejoy, que se anticipe el heliocentrismo copernicano, sino, y más radicalmente, que el descentramiento del mundo y el ser humano consiste en poner a Dios al centro de la creación. Son dos los aspectos que se deben destacar en esta línea. Por un lado, Lovejoy mostrará que este gesto, que transgrede al geocentrismo, no consiste en una suerte de "herida narcisista" al ser humano. De acuerdo a su revisión, en la cosmología del entonces, lo que se hallaba al centro de la creación era el infierno, mientras que las alturas nos conducían cada vez más hacia lo divino. En otras palabras, el mundo sublunar, contingente y corrupto, era "peor" que el mundo del Empíreo, donde se mueven los astros en su orden armónico perfecto, muchísimo más cerca de las alturas divinas. Así, en el modelo cosmológico de la escolástica, el ser humano se haya cerca del infierno, y no en un centro que lo dignifique. En cambio, con el descentramiento de Nicolás de Cusa, lo que se haya al centro es Dios, y no es claro que el ser humano siga ocupando, por tanto, una posición degradada.

Pero aquí es donde tiene lugar el segundo aspecto radical de su pensamiento: que Dios esté al centro representa un terrible problema si consideramos que Dios es aquello que es infinito. ¿Qué consecuencias tiene este "infinitocentrismo"? Mientras que el orden cosmológico anterior lograba tener todo en orden al establecer jerarquías cósmicas, con de Cusa todo se vuelve relativo en relación a un centro ininteligible, inestimable, y es este problema, que Nicolás de Cusa abre, el que, felizmente, no cierra: ante esta constatación solo cabe la actitud mística de asumir la *Docta Ignorantia* que Cassirer lee en dirección a un infinito despliegue de la propia razón.

Koyré (1999) destacará que esta infinitud de Dios (su carácter *infinitum*) hace del mundo un *interminatum*. Esto quiere decir que el mundo

no solo [...] carece de fronteras y no está limitado por una capa externa, sino [que] [...] no está «terminado» por lo que atañe a sus constituyentes; es decir [...] carece expresamente de precisión y de determinación estricta. Nunca alcanza el «límite»: es *indeterminado* en el pleno sentido de la palabra." (p. 12).

Como decíamos, la consecuencia de este hecho, de una suerte de cosmos finito, pero ilimitado, es que su conocimiento debe renunciar a ser completo, para ser "parcial y conjetural". Así, la *Docta Ignorantia* es leída por Koyré como un "medio para trascender las limitaciones de nuestro pensamiento racional" (p. 13). Este modelo cosmológico, de acuerdo a Lovejoy (1983), está lejos de sugerir un avance en la dirección de la ciencia moderna. Más bien, se ciñe al principio de plenitud que deriva de la cosmología platónica: si Dios es infinito, no hay razón alguna para pensar que la propia creación no lo sea. Así, el propio universo es un indeterminado, que solo puede dar lugar a una suerte de "omnicentrismo". Siguiendo a Bruno, considerado por Lovejoy como el filósofo que más completamente continúa esta intuición de rasgos platónicos, el historiador de las ideas afirmará que

es axiomático que «la esencia divina es infinita»; que la medida de su poder (*modus possendi*) corresponde a la medida de su ser (*modus essendi*), y su *modus operandi*, a su vez, a su *modus possendi*, que una *potentia infinita*, tal y como la que se admite que posee la Razón del Mundo no puede existir *nisi sit possibile infinitum*. (p. 147)

Así, en palabras de Koyré, el universo

es una expresión o un desarrollo (*explicatio*), aunque, sin duda, necesariamente imperfecto e inadecuado, de Dios [...] despliega en el reino de la multiplicidad y separación lo que en Dios está presente en una unidad íntima e indisoluble (*complicatio*) [...]. A su vez, cada cosa singular del universo lo representa -al universo- y por ende, a su manera peculiar, también a Dios; cada cosa representa al universo de un

modo distinto al de todas las demás, al «contraer» (*contractio*) la riqueza del universo de acuerdo con su propia individualidad única. (p. 13)

Lo último lleva a pensar que la plenitud de Dios solo puede afirmarse en un universo sin límites, cuyo centro (Dios) está en todas partes y en cada parte de manera singular. Esto, sin embargo, no arruina completamente la posibilidad de un orden del mundo, toda vez que en la propia obra de Platón y en sus recepciones neoplatónicas existen formas de "conectar" la creación. Lovejoy, de hecho, destaca que del principio de plenitud se sigue un temperamento estemundano que, fácilmente, puede tornarse ultramundano. Sobre este doble aspecto del principio de plenitud se monta la forma de vida expresa en las artes mágicas renacentistas: la magia es una técnica, a la vez terrenal y ultraterrenal, natural y divina.

Cabe agregar que, a nivel más general, también hubo influencias no platónicas en la cosmología anterior. Lovejoy dirá que la retórica platónica sirve a la legitimación de tesis provenientes de fuentes más bien paganas, como el materialismo de Lucrecio, los rasgos estoicos inscritos en el neoplatonismo, así como también, cierto influjo hebreo. Las contradicciones que pueda haber a nivel ontológico entre estas corrientes no nos deben distraer aquí, si bien tampoco podemos hacer el esfuerzo de pensar cómo leer el atomismo epicúreo de Lucrecio bajo un orden metafísico neoplatónico, o al menos estimar cuánto influye cada corriente en la formación del pensamiento renacentista mágico. Lo central es que, de algún modo, la articulación de hipótesis diversas lograba la constitución de un "paradigma" en torno a la cuestión de la desmesura divina. Probablemente, la explicación se halle en la división de la cadena del ser en distintos estratos, para cada uno de los cuales cabe pensar mediante filosofías distintas, sin estar desconectadas, de manera que el monismo platónico pueda convivir con el materialismo atomista epicúreo de manera articulada y no contradictoria.

2.2.2. Cadena del ser: la *Mens*, el *Spiritus*, la *Materia* y los *elementata*

Siguiendo el principio de plenitud, la creación del mundo de la multiplicidad es una necesidad que se desprende del propio carácter infinito de Dios. Es decir, la creación no es algo que le adviene a Dios desde afuera, necesitando la agencia de otro motivo, ni tampoco como falencia o corrupción, sino que la creación es la prueba de su excesiva existencia.

Siguiendo una combinación de elementos neoplatónicos, cabalísticos y herméticos, la creación, desde Dios como *prima materia* o como el Uno de Plotino,

devendrá *Intellectus* o *Mens*, *Spiritus* y *Materia*, en cuyo marco tienen lugar los *elementata* (Yates, 1983). Esta configuración cosmológica, como decíamos, bastante mixta en términos ontológicos, es la que se hace necesario comprender.

El Uno corresponde al Dios infinito anteriormente descrito en términos negativos. A la vez que es la causa de todo, él mismo no es nada, en tanto escapa a cualquier intento de caracterización o determinación. Su infinitud es, a la vez, su indeterminación. Yarza (2007), en su presentación de Plotino, dibujará al Uno como pre-Ser y como in-diferencia, que da lugar, en su despliegue, al Ser y a la diferencia. La actividad excesiva del Uno, su despliegue creador, no logra agotarlo. Cabe precisar: no es que el Uno sea una potencia infinita: Yarza mostrará los influjos, a la vez estoicos y aristotélicos, que subsisten en Plotino, y que hacen que el Uno sea una articulación de la Idea platónica, con la *energeia* aristotélica, —de manera que el Uno no está en potencia, sino que absolutamente en acto—, y el fuego estoico, —con lo que el Uno, como el fuego, genera en su propia actividad un excedente que lo desborda; el calor del fuego—.

Siguiendo al *Picatrix*, tratado de magia de tendencia hermética, del Uno derivarán el *Intellectus*, el *Spiritus* y la *Materia*, lo cual coincide con la tradición neoplatónica. Esta organización de la creación en tres registros u órdenes de lo real es central para las artes mágicas. De acuerdo a la revisión de Yates, siguiendo a Ficino, médico y filósofo de la corte de los Médici, esta tripartición corresponderá al intelecto, el alma y el cuerpo, a nivel tanto macrocósmico como microcósmico.

El intelecto, o *mens* divina, contiene las Ideas; en el alma del mundo se encuentran "razones seminales" en número equivalente al de ideas de la *mens*, a las que reflejan y con las que se corresponden; a tales razones seminales contenidas en el alma les corresponden las especies en la materia, es decir, en el cuerpo del mundo, y las especies corresponden a las razones, o dependen de éstas, o bien están formadas por estas (Yates, 1983, p. 83).

Así, del Uno, indeterminado e indeterminable, se siguen por principio de plenitud, en primer lugar, las Ideas como intelecto puro que rige, que principia la realidad, como su verdad profunda. Al ser inmateriales, las ideas actúan, por así decirlo, a distancia del cuerpo del mundo material y en constante transformación, de manera que se requiere de un paso intermedio comunicador entre ambos órdenes. Esto es el alma del mundo, que refleja la *mens* divina y liga la materia al orden divino. En términos concretos y en el contexto de la magia astrológica, Ficino sostendrá que el alma del mundo corresponde, de hecho, a las constelaciones y los astros: de allí que mediante el

conocimiento de los cielos se pudiera interceder en la materia. Para Ficino, entre el Alma del Mundo y el Cuerpo del Mundo habría un *Spiritus Mundi*, "que impregna todo el universo, y a través del cual llegan al hombre [...] los influjos de las estrellas" (p. 88).

Es este último elemento, sutileza que oscila entre lo material y lo inmaterial, lo que sostiene la creación y el Uno, y lo que vuelve al cosmos un ser vivo. Los aportes de magos como Pico Della Mirandola, que logra el sincretismo entre neoplatonismo, cristianismo y cábala, no trastocan lo esencial de lo expuesto hasta aquí.

Cabe anotar que los distintos tipos de magia que se reconocerán en dicho momento, se relacionan, de hecho, con los distintos órdenes de realidad que registran. Así, habrá una magia elemental (material, física y sublunar), una magia celeste (matemática) y una magia intelectual (ceremonial y teológica). Esto de acuerdo a Agrippa (1991), que en *La Filosofía Oculta* no hace sino una síntesis global de los conocimientos mágicos renacentistas, detallando la cadena del Ser con las siguientes palabras:

Dios, que es el fin y el origen de todas las virtudes, da el sello de sus ideas a las inteligencias, sus ministros, que las ejecutan fielmente, comunican por una virtud de la idea las cosas que les han sido confiadas a los cielos y las estrellas, las cuales, como instrumentos, disponen por adelantado, o esperan recibir las formas que, como expresa Platón en su *Timeo*, residen en la majestad divina por la deducción de los astros, y lo que da las formas las distribuye por el ministerio de las inteligencias, que ha establecido para conducir y custodiar sus obras y a las que ha dado este poder en las cosas que les confiara, a fin de que todas las virtudes de las piedras, las hierbas, los metales y todas las demás cosas sean conferidas por las inteligencias que presiden. La forma y las virtudes provienen, pues, de las ideas; luego, de las inteligencias que presiden y gobiernan o conducen; después, de los aspectos de los cielos; y por fin, de las complejidades de los Elementos, los cuales, al estar dispuestos, corresponden a las influencias de los cielos. (p. 27)

La complejidad de esta rápida síntesis de Agrippa no reside, me parece, en la cantidad de conceptos que el lector pudiera no conocer, sino en la cantidad de relaciones que echa a andar a la vez, y que comunican órdenes de realidad distintos, haciendo del cosmos un complicado sistema de equilibrios, ligaduras y comunicaciones que, subrayo, no podrían asimilarse fácilmente a la mecánica. Se puede observar que algo así como un "principio" no existe en este caso, ni al modo del mandato meramente trascendente, ni tampoco como una motivación interna de los entes, aunque algo persiste de ambos casos. El principio opera, más bien, mediante una cadena que

recorre el cosmos de ida y vuelta, ligándolo todo. Por así decirlo, es el cosmos mismo el que es mágico.

Foucault (2010) va a sostener la existencia de cuatro formas de ligazón por semejanza durante este período, y que constituyen el saber de esta suerte de *episteme* mágica: en primer lugar, la *convenientia*, que liga aquello que toca a otro objeto, de manera que el propio "mundo es la "conveniencia" universal de las cosas" (p. 27) en tanto todo conviene a todo, es decir, todo entra en contacto con algo, que a su vez está en contacto con otra cosa, y así sucesivamente. En segundo lugar, la *aemulatio* como semejanza sin contacto, como una conexión-espejo entre cosas distantes y dispersas; la *analogia* como tercera forma de ligazón por similitud, que como la *aemulatio*, trata de semejanzas, pero en este caso pueden ser tan sutiles que no sean visibles; y finalmente, las *simpatías*, como forma de ligazón que corre libre, liga más allá de las similitudes anteriores y "su poder es tan grande que no se contenta con surgir de un contacto único y con recorrer los espacios; suscita el movimiento de las cosas en el mundo y provoca los acercamientos más distantes" (p. 32). Todas estas similitudes, incluso cuando son inaparentes, se pueden descifrar por medio de las signaturas, marcas que señalan las ligazones (pp. 34 y ss.).

Son estas ligazones las que, a la vez que comunican e integran al mundo, al cosmos en sus distintos niveles, dan un lugar a las artes mágicas. Agrippa (1991), por ejemplo, dará sobradas pistas, e incluso recetas, para hacer ligaduras, agregando que

es necesario que eso se haga bajo cierta constelación conveniente y que estas ligaduras y suspensiones sean hechas con hilos de metal, seda, cabellos, tripas o nervios y pelos o sedas de ciertos animales, y con envolturas de hojas de hierbas, pieles de bestias, cueros y otras cosas semejantes, *de manera que las cosas concuerden*; como para atraer la virtud del Sol o de un cuerpo solar sobre una cosa, es necesario envolverla con hilo de oro... (p. 70, cursivas nuestras)

Así, la cadena del ser operaría como una enorme y constante transducción, y —veremos — las artes mágicas operan también allí. Al respecto resulta interesante destacar la lectura que Simondon (2017) hace de la alquimia, sin seguir los contenidos teóricos del hermetismo que "dominaría" su actividad, sino que siguiendo a la propia operación alquímica, que tan bien describe a propósito de la destilación como análisis por cambio de estado, operación que logra extraer propiedades diferentes de las que un líquido tenía (extraer alcohol, el *spiritus* del líquido). Dicho proceso supone que estos cambios de estado pueden ocurrir naturalmente o en laboratorio, y consisten en

la continuidad de la energía de transformación; un estado de la materia o un elemento no es una realidad última e infranqueable; las fuerzas de la técnica, como las fuerzas de la naturaleza, pueden operar cambios de estado y transmutaciones. Hacer lo corporal incorporal y lo incorporal corporal [...] es consumir el camino hacia lo alto y el camino hacia lo bajo de los presocráticos. (p. 137)

Simondon mostrará, así mismo, que el uso de la alquimia en la medicina del entonces suponía una correspondencia a nivel microcósmico y macrocósmico, de manera que la "cura" reestablecía en la cadena del ser el orden cósmico, es decir, sincronizaba ambos órdenes. Aquí está aún en juego una teoría de ligaduras simpáticas que sostienen el cosmos. Así, de la alquimia, Simondon extrae una comprensión del mundo que precede a la actividad humana, para sostener cierto carácter alquímico de la propia naturaleza: "... la categoría esencial del pensamiento alquímico es la de lo transfinito [...] se consuma una génesis, una creación continuada, con o sin el hombre." (p. 162)

En síntesis, de la infinitud excesiva del Uno se sigue, necesariamente, un cosmos bullente, inter-articulado mediante ligaduras que lo sostienen como tal cosmos, haciendo de él un organismo enorme de operaciones transductivas en todas direcciones. A diferencia de la cosmología escolástica, aquí los fundamentos intelectuales y los elementos materiales no se hayan en zonas distintas del cosmos, sino en registros distintos de este, conectados por estas ligaduras que recorren la creación. Estas ligaduras son las que Ficino llamó "Eros", y Bruno denomina "vínculos mágicos", y cuya naturaleza sutil les permite hacer contacto entre los distintos órdenes del cosmos. De este modo, la infinitud de Dios y el omnicentrismo y relativismo que de aquí cabe derivar, no terminan por dislocar o fracturar al cosmos, sino que logran tramar una red o malla, también desmesurada, en la cual cada cosa, a su modo y según simpatías cada vez específicas, se articula.

2.2.3. El ser humano como mago

Garín (1984) intenta situar, en el marco del cosmos mágico, el lugar del ser humano. Este cosmos es un "universo vivo en todas sus partes, preñado de correspondencias ocultas, de ocultas simpatías" señaladas por las signaturas que viera Foucault. Así, "el universo entero es un inmenso, múltiple y variado coloquio, en voz baja o a gritos, ora enunciado en tonos secretos, ora en lenguaje perfectamente claro". Y allí, en este cosmos, "el hombre, ser admirable y mudable, capaz de pronunciar toda palabra, reproducir cualquier cosa, proyectar cualquier alfabeto, responder a cualquier

invocación, invocar a cualquier dios" (p. 203). Es como si el ser humano tuviera como su lugar más propio el de poder abrirse a todo ese cosmos como tal.

Siguiendo las intuiciones de Simondon (2017), lo primero que llama la atención es que la relación del mago renacentista con el mundo no es, en primer término, la del control. Según dice, en el contexto de la alquimia y el hermetismo "[l]a técnica es con frecuencia una aceleración de los procesos naturales; no hay oposición entre la naturaleza y la técnica" (p. 163), de manera que la forma de vida mágica renacentista correspondería a una aplicación de dinamismo en el cosmos: no se quiere controlarlo, ni servirse de sus cualidades, sino acelerarlo, o según el caso ya citado de la medicina, recomponer su equilibrio a distintos niveles. En síntesis, la magia opera *con* la naturaleza y no *sobre* ella, es decir, opera como lo hace la naturaleza misma, que no es sino una enorme operación mágica, en cuyo seno al ser humano no le queda más que participar de manera también mágica:

El alquimista coloca en el interior de su horno, de su cuerno, la espontaneidad de la naturaleza; cubre y protege dicha espontaneidad, pero la conserva, porque continúa produciendo y engendrando; no es el hombre el que produce mediante su accionar sobre una materia que sería pasiva e inerte; es preciso que la sustancia continúe viviendo dentro del cuerno. Así se pueden asociar en el arte sagrado la preocupación por el respeto del tiempo y del lugar, inserción en el cosmos, y la del trabajo riguroso, de la operación del *poietes*; el ritual operatorio asegura el vínculo entre el hombre y aquello que no depende de él. (Simondon, 2017, p. 165)

Así es que el mago sabe, ante todo, ocupar su lugar en el cosmos. Hay cosas que deben precisarse para lograr suscitar un ánimo mágico renacentista: se necesita no perder de vista lo anteriormente expuesto (la infinitud de Dios y la trama mágica del cosmos) para presentir que el mago no anticipa al hombre moderno ni científico, de la misma manera que su "conciencia" de que viene un tiempo nuevo, como tiempo de renacer, no coincide en absoluto con la de un sujeto político en sentido moderno.

El argumento se complica en tanto, si bien todo tiene su lugar en el cosmos, el del ser humano es a lo menos muy particular. De acuerdo a Agrippa, esto se debe al carácter propiamente microcósmico del ser humano, hecho, como el propio mundo, a imagen de Dios, con la diferencia de ser corruptible. Nos atrevemos a leer esto como una tesis que señala al ser humano como aquello que es una operación divina, pero — en principio— al nivel del *corpus mundi*. Agrippa (1991) desarrollará esta tesis por medio de analogías entre Dios y el ser humano como imagen de la imagen de Dios: el espíritu del ser humano es también infinito, por lo tanto es libre, sin poder ser medido

ni constreñido; su pensamiento puede abarcarlo todo, y es capaz de mover su cuerpo a voluntad. Pero, por sobre todo, el ser humano "tiene el honor de poseer símbolo con todo, operación con todo, conversación con todo" (p. 338), y esta capacidad de simbolización, operación y conversación con todo, ocurre, precisamente, al mismo nivel o registro de cada cosa. Así, el ser humano entiende y opera desde los elementos hasta lo divino, pasando por animales, vegetales y ángeles. La condición de realidad de este poder recorrer la cadena del Ser, radica en la posibilidad del ser humano, que es una tarea para el mago, de conocerse a sí mismo en tanto que a imagen de Dios:

cuanto más se tenga el conocimiento de sí, más se adquirirá la fuerza de atracción, se realizarán cosas más grandes y maravillosas, y se llegará a una tan grande perfección que se convertirá en hijo de Dios, asumirá la forma de la imagen misma, que es Dios, y se unirá con él; prerrogativa ésta que no es acordada ni a los ángeles, ni al mundo, ni a criatura alguna, sino al hombre únicamente. (pp. 338-339)

De esta manera, Agrippa indica un lugar privilegiado del ser humano en el cosmos, que le permite operar en él, y que ni siquiera los ángeles tienen, lugar privilegiado cuyo fundamento radica en que el ser humano no es sino la imagen de Dios, es decir, de aquello desmesurado cuya propia existencia hace mundo. Garín (1984) observará que el ser humano, como mago y centro del cosmos, capta el "ritmo secreto de las cosas" para devenir "sublime poeta", semejante a Dios, y para inscribir "cosas reales en el grande y vivo libro del universo" (p. 200).

Este argumento se retrotrae, en cualquier caso, a la propia tradición hermética. Así lo muestra Yates en su revisión del *Pimander*, texto que hace parte del *Corpus Hermeticum*, donde se narra una suerte de "Génesis egipcio" que contiene la creación del ser humano, creado por el *Nous* a imagen de sí, pero que, enamorado de la naturaleza, adquiere su esencia mixta inmortal y mortal a la vez:

Entonces, el Hombre, que tenía plena potestad sobre el reino de los seres mortales y de los animales, se despojó de la armadura de las esferas rompiendo sus envolturas y mostró a la Naturaleza la bella forma de Dios. La Naturaleza sonrió amorosamente al ver, a través de los rasgos de la magnífica forma del Hombre reflejados en el agua y la huella de su sombra sobre la tierra, toda la inagotable belleza y energía de los Gobernadores [los siete planetas] unida a la forma divina. Por su parte, el Hombre, viendo en la Naturaleza una forma similar a la suya -reflejada por el agua-, la amó y deseó vivir con ella. En el mismo momento en que concibió este deseo, lo realizó, y adquirió la forma irracional. Entonces la Naturaleza, acogiendo en su seno a su amado, lo abrazó y ambos permanecieron unidos por un amor apasionado. (*Pimander* en Yates, 1983, p. 41).

Como subraya Yates, en este Génesis egipcio "el Hombre cae, pero su caída es, en el fondo, una manifestación de su poder" (p. 45), lo cual explica que la "esencia" del ser humano, imagen de Dios, sea la magia como una posibilidad excesiva del ser humano, pero que, a diferencia de Dios, se debe alcanzar. Así, el conocimiento de sí que Agrippa sugiere, es, de hecho, una demanda que figura ya en el *Corpus Hermeticum*, donde se afirma que "si no te haces igual a Dios, no podrás comprenderlo, ya que toda cosa solo es inteligible por otra similar a ella" (en Yates, 1983, p. 50). De este modo, el ser humano tiene como posibilidad íntima el desplegar una cualidad divina que se piensa como creadora y mágica, y que pasa necesariamente por un saber del mundo. Sin embargo, creemos que esta cualidad mágica del ser humano dista de permitirle al mago hacer uso de sus capacidades, como diríamos demasiado modernamente, "a su voluntad". En primer lugar, porque no ha surgido la conciencia cartesiana de un sujeto libre y que se constituye como primer principio filosófico, sino que el ser humano es una imagen de la imagen de Dios en el marco de un mundo también divino; por tanto, y sobre todo, porque el lugar del ser humano en el mundo solo puede comprenderse en orden al cosmos como operación mágica que él puede comprender y empujar.

Sin dudas también el mago tiene la posibilidad de olvidar esta posible "ética" mágica para tratar con demonios o afanes egoístas, cuestión en la que aquí no se puede profundizar. Pero la posible "ética" de la magia supone la paradójica cuestión de que el mayor "poder" del mago pasa por un mayor abandono de sí en pos de comprender la divinidad.

Para ejemplificar lo anterior vale la pena hacer mención a la lectura que Culianu (1999) hace de la magia renacentista como magia erótica. Todo lo que anteriormente hemos denominado "ligaduras", Culianu, siguiendo a Ficino, lo agrupa bajo el signo de Eros, para hacer de estos vínculos, ante todo, vínculos eróticos, es decir, amorosos, ya que, como decía el propio Ficino, "el amor es, evidentemente, un mago". Así, sin contradicción con la cosmología de la que tratamos, el cosmos se sostiene por amor, y las cuatro similitudes estudiadas por Foucault son formas del amor. Sin embargo, el énfasis que pondrá Culianu será sobre esta magia erótica como magia (inter e intra) subjetiva, haciendo de la magia una especie de proto-psicoanálisis no clínico, y más concretamente, acercando al mago a la figura del manipulador, de manera que lo que estaría en juego en la magia es un trabajo de sugestión y fantasía.

Culianu (1999) se detiene en una lectura de Bruno como manipulador. Si la magia opera una sugestión erótica que logra ligar subjetividades, es necesario que el propio mago logre sustraerse a cualquier sugestión, de manera de poder llevar a cabo la

operación mágica sin verse ligado él mismo. Por tanto, "debe extirpar de sí mismo la última gota de amor, incluido el amor propio" (p. 146). Esto no implica que se piense en un sujeto libre o auténtico, que habiendo suprimido los influjos fantasmáticos y sugerencias de otras personas e instituciones, puede "hacer lo que él quiera". Culianu sostendrá que:

En cuanto al manipulador, será todavía más persuasivo, más firme en su fe y en su fuerza de convicción, cuando consiga apagar en él y en los demás la *philautia*, el amor por uno mismo, el egoísmo [...]. Todo es manipulable, enseña Bruno; pero el manipulador no tiene derecho a utilizar su poder sobre las masas con fines egoístas. (pp. 137-138)

Pues, ¿qué sería el egoísmo sino el haberse dejado sugestionar por la imagen de uno mismo? ¿Cómo podría el mago operar su magia si él quedara vinculado a ella, sugestionado por una imagen de sí? Esto deja a la operación mágica en una posición paradójica: pareciera que el objetivo o la finalidad de la magia fuese ajena a la voluntad o al capricho del operador. Esto explica que, incluso en la alquimia, al lado de las prácticas corriera una intensa formación del operador mágico en vistas a la adquisición de conocimientos éticos. Toda una preparación mágica, ética y ritual —incluso religiosa— que acompaña la práctica técnica.

Finalmente, cabe recordar que la idea de cosmos en este contexto no separa al ser humano de la naturaleza, sino que son divinidades enamoradas —ligadas eróticamente—, y en un cosmos poblado por dioses, ángeles, demonios, entre otras entidades. Esto sugiere que la idea de los vínculos como eróticos debe extrapolarse, de manera contraintuitiva para el mundo moderno, más allá de lo "psíquico", haciendo de la magia una suerte de proto-psicoanálisis de alcance cósmico: el alquimista, el médico natural, el mago, buscan transferenciar planetas, sugestionar elementos, producir los fantasmas del cosmos. Pero esto no tiene una orientación clínico-normalizadora, ni tampoco sería fructífero que su orientación fuera utilitaria, en sentido moderno, puesto que la potencia de la magia dependerá del conocimiento del cosmos y de las posibilidades —incluso si infinitas— del mismo.

Siguiendo lo que ya citábamos de Simondon, y en el esfuerzo imposible por leer una lógica que no es la nuestra, cabe proponer esta hipótesis: que el mago abre una brecha en el cosmos, no para montarse sobre él o aprovecharlo, sino para profundizar en él, componerse con él, restablecer sus órdenes, echar a andar sus vínculos, desplegarlo en su propio ser, infinito como su creador. Así, es como una operación talismánica que buscase atraer los influjos positivos de Júpiter, no busca capturar la

potencia de ese planeta *contra* la "naturaleza", sino ligar eróticamente esos influjos, mediante la posibilidad de insertarse en el instante y lugar propicio para aquello, para lograr algo "perfectamente natural". Y si escribimos "naturaleza" entre comillas es porque está claro que en un sentido mágico, "naturaleza" y "magia" no difieren: el cosmos es mágico, y el mago es un factor más en el cosmos, a lo más su elemento "consciente", o, siguiendo la idea de Culiánu, su elemento analítico.

2.3. La magia como forma de vida en Giordano Bruno

Tomaremos como caso a Giordano Bruno, quien nos permitirá comprender la forma de vida mágica más claramente. Bruno, nacido en Nola hacia mediados del siglo XVI, es una figura anfibia, que ronda tanto los estudios de magia renacentista como de historia de la ciencia, y cuya muerte a manos de la Santa Inquisición es recordada de ambos modos: como la persecución de un ocultista, y como la persecución de uno de los primeros científicos. Su figura se vuelve inclasificable a ojos de las disciplinas contemporáneas, puesto que es tanto un astrónomo como un astrólogo; un místico como un genio experimental. Es decir, convergen en él tanto la síntesis de conocimientos mágicos que ya hemos revisado, como los gérmenes de lo que nacerá con la ciencia moderna. No tendría sentido optar por situarlo de un lado u otro, ni en ponderar la "mezcla" que pueda tener de ambas cosas. Así, debemos comenzar por mostrar el *cosmos* que Bruno habita. Como ha señalado Buló (2016), con el nolano nos encontramos con una concepción de la "materia entendida como positividad y sobredeterminación" (p. 16), es decir, una materia que es ella misma potencia infinita en acto.

Sin embargo, no se trata de pensar a la materia *simplemente* como *un* todo inmanente, puesto que esa unidad es más bien compleja y sobreaturada, es una materia *complicada*. Como si se adelantara por siglos al pensamiento contemporáneo, podemos decir de Bruno lo que Buló (2018) dirá de ciertas filosofías actuales: se trata de una filosofía relacional antes que sustancial. De allí que sea fundamental considerarlo, en principio, desde su comprensión de los vínculos: se trata de un cosmos como composición, trama, ensamble de vínculos, una suerte de retícula infinita y móvil que de manera constante logra articular unas cosas con otras:

Los vínculos en Giordano Bruno son acoplamientos, una fusión química es un vínculo, un león que come a su presa establece un vínculo, el girasol que se mueve al compás del sol está vinculado a él, dos miradas que se encuentran por segundos, un

enamoramiento, un instante de odio, un ejercicio de dominación. Si pensamos en esta infinidad de vínculos desde la concepción de materia expuesta antes, nos topamos con que no sólo “toda realidad es vinculable” (Bruno, 2007, p.91) sino que “en cada especie yacen gérmenes de atracción por todas las demás” (Bruno, 2007, p.95). Si todo está en todas partes cada uno de nosotros posee una especie de vinculatividad infinita (Bulo, 2016, p. 20)

Visto de este modo, el cosmos es *uno* puesto que es la vinculabilidad infinita puesta en obra. Esto implica, visto desde otra parte, que todas las cosas tienen infinitas formas de vincularse al resto de las cosas.

¿En qué consiste el orden cósmico para Bruno? Como hemos dicho, para la forma de vida mágica no hay oposición entre artes y naturaleza: ¿es la naturaleza un artificio? ¿Son los artificios naturales? No podremos responder estas interrogantes, pero sí evidenciar esta comunidad naturaleza-técnica que está a la base de la magia. Para Bruno (2009) el arte no es más que la reproducción de una enorme operación cósmica:

aquello que en un principio es arte no puede ser definido más que como una facultad de la naturaleza innata a la razón junto con las simientes de los primeros principios, en los cuales se halla una potencia por la que son seducidos por los objetos exteriores, como si estos fueran hechizos de diversa índole, e iluminados por el intelecto agente, cual sol radiante, y reciben la influencia de las ideas eternas, por así decir, mediante el concurso de los astros, mientras todas las cosas son ordenadas en acto por el óptimo y máximo fecundador para que alcancen, según sus capacidades, su propio fin. (p. 73)

Subrayamos de la cita anterior algunos elementos. En primer lugar, que el arte es una facultad de la naturaleza, y no del ser humano, que se haya en la razón⁶, el *Nous* o la *Mens*, que como pudimos ver, son antes propiedades del cosmos que del ser humano. Junto a esta facultad natural operan los primeros principios, que emanan desde Dios, y cuya potencia es la de vincular, esto es, seducir, hechizar a los objetos para hacerlos entrar en comunión, de acuerdo a las ideas eternas y mediante el concurso de los astros: en vínculo con todo. En el fondo de la operación artística, por lo tanto, se encuentra “el óptimo y máximo fecundador” y –aquí está algo en que nos queremos detener luego– su participación busca que gracias al arte las cosas alcancen *su propio fin*. No se trata con el arte, entonces, de una producción contra-natura, sino que, al

6 Nos preguntamos si aquí “razón” tendrá que ver con la idea de *ratio* como proporción. En ese caso, Bruno intenta elaborar una analogía entre el artificio y la naturaleza a partir de la idea de que son construcciones en que las relaciones entre los elementos vinculados “se corresponden”, son proporcionadas.

contrario, el arte quiere desplegar las potencias de las cosas mismas. Así, concluye Bruno, “[e]n vista de estas afirmaciones, resulta evidente que no sin motivo hemos resuelto llamar artífice a la naturaleza, fuente y substancia de todas las artes.” (Íbid.)

Bulo (2016) aclarará que para Bruno los objetos y las cosas son la “complicación” de la materia divina, el *uno* complicado, a la vez que las cosas consideradas en su expresión son más bien la explicación de Dios, de modo que “[l]a complicación sería entonces Dios mismo, la pura unidad, la cual se explica, se comprende, se “realiza” en el discurso infinito del universo” (p. 18).

De este modo, el mago hurga en la explicación de Dios para alcanzar la complicación del mismo. Como hemos dicho, en la magia no hay distinción entre artes y naturaleza, y es por ello que el concepto de Naturaleza corresponde al de Artífice. Bruno (2009) sostiene así que “[e]l artífice liga a través del arte, puesto que el arte es la belleza del artífice” (p. 71), y aquello que es digno de admiración no es lo que es creado por Dios, puesto que estos elementos son tan solo efectos de la divinidad. Lo que el mago debe atender es más bien la operación mágica completa en que Dios consiste.

Pero, incluso si todo es infinitamente vinculable, no se debe pensar simplemente que todo puede ser realizado a voluntad del mago. Bruno está pensando en una materia efervescente y cambiante, una explicación divina en curso. Es por esta razón que la magia, replicando las operaciones de la naturaleza, no puede hacerlo todo, si eso implica producir algo que sale de las posibilidades de la naturaleza en ese instante y en ese sitio. Así, se trata también de una filosofía de una singularidad que no puede ser aplastada por la universalidad: la materia es siempre singular. Bruno (2007) dirá que:

Así como se dan tiempos diferentes, ocasiones distintas y se suceden diversos estados de ánimo y la medida no es una y siempre la misma, por ello mismo nada se da que sea uno y simple, de idéntica cantidad y calidad, que pueda gustar por igual a todos, gratificar por igual a todos, o incluso a una misma persona en distintos momentos: por ejemplo, siempre la misma comida, o la misma cantidad y calidad de comida. El criterio vale para todas las cosas que vinculan nuestro deseo. (p. 77)

Lo anterior implica que son los propios vínculos los que son siempre singulares. Esto conduce la figura del mago a la de un técnico muy particular: saber-hacer, desde la magia, implica antes que todo el reconocimiento de que una operación mágica no puede ser replicada siempre del mismo modo, como si el resultado dependiera de una operación que se opera en el vacío. Puesto que todo se vincula con todo en esta complicada retícula móvil, un hechizo funciona en circunstancias únicas, y ninguna

receta asegura que se pueda lograr el resultado siempre de la misma forma. Seguimos con Bruno:

Así como no siempre ni en cualquier lugar, sin importar cuántas buenas semillas se esparzan, se consiguen cosas nuevas, del mismo modo tampoco los vínculos que deben enredar tienen siempre y donde sea la virtud de la eficacia. Sino más bien en su debido tiempo y con la adecuada disposición de los destinatarios. (De los vínculos en general, p. 113)

Pensamos, así, en una analogía entre magia y cocina. Al seguir una receta de cocina, hay un montón de “variables” que entran en juego que no pueden ser atendidas por el recetario: la temperatura del ambiente, las corrientes de aire, la calidad y frescura de los ingredientes, el sabor que cada ingrediente tiene considerado singularmente. De allí que una receta, incluso si se sigue al pie de la letra, no pueda nunca reproducirse dos veces de la misma manera. Más aún, un buen cocinero se relaciona con su “terreno” a partir de intuiciones que denotan un saber-hacer particular, producto de la práctica y la presencia: el tiempo de cocción, la temperatura o la intensidad de la llama, se aprenden y se terminan por intuir, no como un ejercicio de azar, sino como el resultado de saber leer los vínculos que están en juego en el momento exacto en que se cocina. Así, las recetas de quienes han cocinado por años suelen contar con medidas indeterminadas: “más o menos 20 minutos”, “entre $\frac{3}{4}$ y una taza”, etc. No se trata de que no se conozca la medida, se trata de que lo que se debe conocer es el terreno exacto en que se procede.

Como la cocina, la magia es un saber-hacer que demanda del mago la absoluta atención a la singularidad de lo que hace. Retomamos, entonces, lo que más arriba dejamos: la idea de que el mago, así como la naturaleza, buscan que las cosas “alcancen, según sus capacidades, su propio fin” (Bruno, 2009, p. 73). La forma de vida del mago nos desconcierta porque se aleja de la forma de vida del ingeniero contemporáneo. No se trata de lograr un objetivo *a costa de* las condiciones reales de una situación, sino de conducir esa situación a su propio fin. Es como si el mago, antes que un agente de sus caprichos, fuese un elemento más en la cadena del Ser, que logra darle dinamismo. En la película *Giordano Bruno*, de de Giulano Montaldo (1973), el mago le explica a Giovanni Mocenigo, un noble de Venecia, la diferencia entre la magia –como aquello natural a todo–, y la magia negra –como la obra de charlatanes–. Giovanni replica que no le importa esa distinción, que quiere aprender a tener poder sobre las personas, dominar sus almas, y quiere que Bruno le enseñe. Bruno responde que no sabe, y agrega “¿Por qué quieres dominar a los demás?”. Giovanni, intentando darle seguridad a Bruno para poder intercambiar estos conocimientos, le explica que tiene dinero y

poder y que puede protegerlo, a lo que Bruno replica que “la riqueza se le ha subido a la cabeza”.

Nos parece que esta escena es ilustrativa de lo que queremos mostrar. ¿Por qué alguien que comprenda la magia querría dominar al resto, o siquiera dominar algo? ¿No se trata la magia de una atención a los vínculos que permite que estos se puedan desplegar, explicando la divinidad de la materia? No tiene sentido, en este contexto, pensar en términos utilitarios.

No es que el mago no pueda hacer vínculos que puedan resultar nocivos para otros o para sí mismos. Como hemos dicho antes, el mago precisa incluso desvincularse del egoísmo. Así, la denuncia de Bruno a Giovanni Mocenigo es que es el propio Mocenigo quien ha sido embrujado por su riqueza, ha sido víctima de “una charlatanería”, es decir, ha sido embaucado por su egoísmo.

Finalmente, la interpretación que Bruno hace del mito de Acteón da pistas de cómo el mago tiene ante todo una tarea ética, que corresponde a la de remontar hacia la divinidad. Acteón es en la tradición griega, un cazador que vio a Artemisa desnuda, Esta última, como forma de responder al hecho de que Acteón hubiese descubierto sus misterios, lo transforma en ciervo, y es así cazado por los perros de los que él se servía. Para el nolano, Acteón es el intelecto que va a la caza de la sabiduría divina, pero que termina convirtiéndose en presa, es decir, en divinidad:

Acteón, con esos pensamientos, esos canes que buscaban fuera de sí el bien, la sabiduría, la belleza, la montaraz fiera, por este medio llegó a su presencia; fuera de sí por tanta belleza arrebatado, convirtiéndose en presa, vióse convertido en aquello que buscaba y advirtió cómo él mismo se trocaba en la anhelada presa de sus canes, de sus pensamientos, pues habiendo en él mismo contraído la divinidad, no era necesario buscarla fuera de sí [...] Y en este punto «le dan muerte sus muchos y grandes canes”, acabando aquí su vida según el mundo loco, sensual, ciego e ilusorio, y comenzando a vivir intelectualmente: vive la vida de los dioses, nútrese de ambrosía y de néctar se embriaga. (Bruno, 1987, p. 74, 75)

Es la muerte la que constituye en este caso el “heroico furor” del mago, que Yates (1983) lee en la clave de un trance divino, un estado de arrobamiento o “rapto hermético” (pp. 322-323). Por ello, la historiadora indica que las ideas de este texto de Bruno se deben leer “como elementos integrantes de la mística poesía amorosa del hombre-mago, quien ha sido creado divino, con poderes divinos, y que sigue un proceso dirigido a recuperar nuevamente su primitivo carácter y atributos.” (p. 324).

En síntesis, lo que está en juego en la magia de Giordano Bruno, y por tanto, lo que nos entrega su forma de vida, es la idea de una materia divina en que se complican todas las cosas, que a la vez no son sino la explicación de la potencia divina. Se trata así de una materia intensa cargada de vínculos mágicos, una unidad total que es propiamente mágica. A lo que el mago aspira, en este marco, no es al control ni la manipulación, sino al conocimiento de la divinidad. Ella, excediendo la condición humana, solo se alcanza por medio de estos furores que nos hacen divinos. El mago aspira *recuperar* su dignidad divina, hacerse parte del cosmos.

3. La tecno-ciencia en la modernidad clásica

Ante la encrucijada, difícil entender el problema. Ante un problema difícil, fácil creer que castigarse constituye una suerte de solución o vía de expiación que nos salva del problema: pero, como ha observado Deleuze (2004), no comprender es la mejor forma de moralizar, y cuánto mejor si la moralización se viste de “datos”. Así es que no escasean, entre los desesperados de la encrucijada, aquellos que intentan asumir, con cierto ademán crítico —y hasta, dirían ellos, radical— la condena moral de un evento tan inasible como la encrucijada técnica y el desencantamiento —también conocidos como la catástrofe, como el antropoceno—, encarnando la idea de una —y si la hay... — “totalidad del problema” en Bacon, en Descartes, en Galileo, sin olvidar que también en nosotros subsiste algún rasgo heredado de ellos: por nuestra culpa, nuestra maldita y comprobada culpa... nosotros, modernos, demasiado modernos.

Así es como otro de los caminos que condujeron a la encrucijada tiene su forma peculiar: amplio y ancho, atropellado, pareciera cruzarse por encima de otros caminos. Y como advertimos antes, al igual que la magia, también aquí referimos a esta encrucijada anterior: también aquí nos retrotraemos en principio a la Encrucijada Renacentista. Pero este camino, en su afán por negar a la magia, debió arrancar, aunque junto con ella, contra ella. Y es, así, un camino de *aspecto* arborescente, como si fuera un gran tronco del que escapan tímidas ramas. ¿O al revés?: un gran y abierto frenesí abriéndose camino en su ciega embriaguez “hacia adelante”, pasando por encima de otros surcos, siempre débiles ante él. Si la encrucijada pudiera tener una lógica gravitacional, sin duda, este camino, o esta carretera, logra curvar el espacio-tiempo del resto de los caminos para hacerlos referir a él: colonialismo, imperialismo, globalización. Carretera de fuerte gravitación: ¿pero quién o qué recorre el camino como un piloto frenético hacia la encrucijada, o acaso no ve hacia dónde va? ¿Quién o qué va de copiloto, alcanza siquiera a presentir el movedizo paisaje?

No es esta una época menos misteriosa. Al contrario, el mayor misterio lo constituye este nuevo alcance de una técnica impensable para los magos renacentistas: el cosmos devenido mecanismo, el cálculo como la nueva actitud ante un futuro siempre abierto y promisorio, el desencantamiento como nueva cosmología, nueva forma de vida, nueva relación entre el naciente Sujeto y los Objetos. Sin dudas, la Modernidad es “aún” un campo enorme, múltiple, internamente diferenciado, difícil de asir en términos definitivos. Consecuentemente, aquí observaremos su primer momento, el que Foucault (2010) ha denominado como época clásica: la modernidad

clásica. Momento en que se siembran la racionalización, la secularización y el capitalismo, el cultivo o la cultura tecno-científica, cuyas cosechas solo se verán luego.

Si antes pudimos ver la técnica mágica como aquello que daba cuenta de una forma de vida, ahora toca ver al mecanicismo como todo un paradigma para la cultura y la metafísica. Esta es, sin dudas, una cuestión tan delicada como apasionante, y antes que juzgar a los protagonistas, cabe también invocarlos para dejarnos invadir de su ímpetu, para ver cómo este nacimiento de una época es, al igual que lo fue la magia, el sepultamiento, que ahora se pretende definitivo, de la tradición en nombre del porvenir. No se podría hacer justicia a la encrucijada técnica sin observar el justo lugar que ocupa el mecanicismo entre otras formas de vida, y como una irrupción que tanto hemos naturalizado que nos perdemos de su novedad y sorpresa. Pero a la encrucijada no vamos a juzgar los caminos que nos condujeron hasta acá: ¿por qué habrían de creer los demonios en juicios finales?

3.1. El mecanicismo como forma de vida

La encrucijada renacentista resultó en diversas corrientes sociales, políticas y culturales. Pero la modernidad, en tanto que tecno-ciencia, logró hegemonizar el imaginario de lo que sería desde entonces “Occidente”. Esto no se llega a constituir ni rápida, ni fortuita, ni livianamente, y así como hay elementos constitutivos de la tecno-ciencia moderna que deben ser comunes a las cuestiones que posibilitaron el pensamiento mágico —como la crítica de la escolástica de orientación aristotélica—, hay otros fenómenos que les son específicos. Ya no hablamos de magia, pero seguimos en el Renacimiento. Si es posible decirlo así, la encrucijada renacentista produjo las condiciones de posibilidad para múltiples mundos, y si bien muchos han podido subsistir, uno logró imponerse, dentro y fuera de Europa.

Tradicionalmente se ha intentado establecer recurriendo a diversas fechas, que oscilan entre la invención de la imprenta de tipos móviles en 1436, hasta la Revolución Francesa, en 1789, cuál podría ser el origen de aquello que se denomina Modernidad — y entre este margen habría otros hitos “fundamentales”, como la conquista de América y la Reforma Protestante—. Otras perspectivas intentan situar la cuestión de la modernidad, antes que en un período, en una constitución imaginaria común con diversas formas de institucionalización, lo cual explica que haya fenómenos “pre-modernos” en el marco de la modernidad, así como distintas expresiones de la misma

(Larraín, 2005). Por su parte, Stephen Toulmin (2001) subraya que, pese a diversos desacuerdos, parece haber un consenso común:

los sedicentes «nuevos filósofos» del siglo XVII fueron responsables de nuevas maneras de pensar sobre la naturaleza y la sociedad. Obligaron al mundo moderno a razonar sobre la naturaleza de una manera nueva y «científica», y a utilizar métodos más «racionales» para abordar los problemas de la vida humana y la sociedad. (p. 33)

Elementos centrales de esta forma de pensar estarían dados por la búsqueda de soluciones atemporales, necesarias y universales, tradición que se iniciaría con Descartes. Toulmin (2001) intentará matizar la idea del Renacimiento como una época floreciente, rica material y espiritualmente, versión que considera una suerte de relato autocomplaciente de la Modernidad, para subrayar, en cambio, que este período se presentó, antes que todo, como un “estado de crisis general”: tras la Reforma hubo una reacción Contrarreformista que endureció la inquisición, de manera que “Nicolás Copérnico no sufrió en las décadas de 1530 y 1540 la rígida disciplina eclesiástica a la que se verá expuesto Galileo cien años después” (p. 42). Paralelamente a una larga Contrarreforma, tuvo lugar la Guerra de los Treinta Años, conflicto geo-político-religioso brutal entre católicos y protestantes. En lo que refiere a lo económico, la prosperidad del siglo XVI, ligada al colonialismo, llega a un punto muerto con la Guerra, mientras que el comercio internacional se desploma y el desempleo se generaliza. Toulmin agregará que “para colmo, todos estos infortunios se vieron agravados por un empeoramiento internacional de las condiciones climáticas” (p. 43-44), en referencia a la Pequeña Era Glacial o Mínimo de Maunder, enfriamiento que afectó gravemente a la agricultura, promoviendo hambrunas. Finalmente, no se puede pasar por alto que durante este período siguieron habiendo en Europa rebrotes de la Peste Negra o Gran Peste, la cual tardó siglos en controlarse, sin lograr aún que desaparezca, pero que en ese momento estaba asociada a una letalidad altísima.

Así, hay un “momento”, que recorre todo lo que va entre el siglo XIV y el XVII, en que una serie de eventos comienzan a desplazar al Medioevo, haciendo improbable la datación de la modernidad en un hito simple, a la vez que complicando la definición de lo Moderno: ¿el mundo se acabó durante 300 años, o el universo tuvo un parto de 300 años? Si antes hemos sostenido que la Magia puede entenderse como un programa de investigación paralelo a la Ciencia —y no sencillamente como su antecedente—, Toulmin intentará subrayar las diferencias entre el Humanismo (casuístico) y el Racionalismo (de pretensiones universales). Así, el inglés intenta mostrar dos orígenes de la Modernidad: el Humanismo y la Ciencia. Nos detendremos específicamente en

este último “segundo origen” de la Modernidad: ¿cómo llega a surgir una forma de vida tecno-científica en un mundo en crisis, y en un mundo aún escolástico?

En su breve estudio titulado *Sociología del Renacimiento*, Martin (2006) se ve obligado a emprender una investigación en torno a la burguesía como clase cuyo lugar en la estructura de poder comienza a transformarse: si bien aún estamos en una sociedad feudal, de manera que la burguesía se ubica entre la nobleza y el tercer estado, es esta rígida pirámide de origen divino la que se derrumba, abriendo paso al “mundo burgués... con su simple realismo calculador” entendido como “un mundo “desencantado”, en cuyo mecanismo la mentalidad liberal del “individuo” trata de intervenir lo más metódicamente posible, cada vez más desvinculado de su pasado y cada vez más consciente de sus propias fuerzas” (p. 14). De este modo, la burguesía se vuelve una clave de lectura epocal, ya que es en torno a ella que se concentran los puntos clave de transformación. Recordemos que la burguesía en este período está aún lejos de ser la gran burguesía industrial analizada por Marx y Engels (2008) durante el siglo XIX, y sin embargo, ya parece ser una clase que, como dirán estos autores, revoluciona incesantemente todas las relaciones sociales.

Un elemento central de esta transformación lo es el dinero, que facilita la intromisión de la *ratio* como cálculo en las relaciones sociales y económicas, y que le da al burgués “medios para calcular exactamente los fines que tiene que lograr. Y así, el burgués adquiere conciencia de la superioridad de su civilización urbana” (Martin, 2006, p. 23): el burgués debe ser calculador y, de esta manera, es racional antes que tradicional; solo la razón le permite posicionarse de otro modo en la estructura social de su época. El éxito económico llevará a la burguesía a ser una suerte de “nueva aristocracia” que, no obstante este nombre, Von Martin no olvida que tiene otro *set* valórico, ajeno al de la nobleza: la burguesía, no siendo tradicional, valorará y se preciará a sí misma desde el cálculo y la movilidad, antes que desde el lugar fijo que se le ha asignado a cada estamento. El poder de la burguesía es uno que se proyecta, calcula y construye, no uno que se hereda.

El rasgo principal que introduce la economía monetaria y la burguesía es el cálculo, y es imprescindible subrayar que esto sucede toda vez que existe una asociación fuerte entre el dinero y el tiempo, es decir, entre dos fenómenos de “movimiento”, que devienen ejes centrales de la nueva mentalidad:

El dinero, que todo lo transforma, trae al mundo una gran inquietud y le pone en constante cambio. Todo el ritmo de la vida acelera su intensidad. Se impone el concepto moderno del tiempo, como un valor, como una mercancía útil. (p. 32)

Según nos recuerda, además, Koyré (1977), es también durante este tiempo que surge el reloj de precisión, elemento que será fundamental en la ciencia galileana. El reloj, junto al burgués, es una clave de lectura epocal: una vez que el dinero ha logrado imprimir sobre la experiencia humana una relación fundada en el cálculo y la proyección de futuro, se hace necesario, como consecuencia lógica, precisar el cálculo, esto es, conocer las leyes de la naturaleza. De este modo se hace necesaria la emergencia de “un saber útil, práctico, provechoso y aplicable, necesario para lograr aquello que se pretende” (Martin, 2001, p. 38), cuestión que está a la base del desencantamiento del mundo: fundamento de la creencia de que todo puede hacerse mediante el uso de la razón que eleva al individuo sobre el mundo. Así, Alfred von Martin logra dibujar al burgués como una suerte de empresario y científico profano que, a diferencia del clérigo o el ecolástico, pone en el centro de su relación con el cosmos, el cálculo. A la vez, el reloj nos sirve para la comprensión de este momento histórico ya que da cuenta de las transformaciones sociales, económicas, técnicas y científicas del período. El reloj condensa el aspecto técnico, científico y burgués del Renacimiento: el burgués y su mentalidad calculadora tienen como correlato este objeto que permite la organización y el cálculo del tiempo, herramienta de comercio tanto como de conocimiento, como observó Giddens (1997), un objeto fundamental en el vaciamiento del tiempo que lo constituirá como dimensión moderna.

Análogamente a lo descrito por Martin, Paolo Rossi (1990) sostendrá que son tres las figuras dominantes en el ambiente renacentista: el artesano, el comerciante y el banquero. También Rossi reconoce que es este un contexto de agitaciones y de proyección hacia el futuro, de manera que para ambos autores es este clima histórico el que promueve la “búsqueda de nuevas técnicas, capaces de permitir al hombre un dominio cada vez más amplio del mundo” (Rossi, 1990, p. 26). Con esto, el burgués debe echar mano a las técnicas existentes, aunque estableciendo una nueva relación con ellas. Y esto es algo que debe ser subrayado: las técnicas mecánicas no son una novedad del Renacimiento, estas existían hacía mucho tiempo; la Antigüedad contó con operaciones mecánicas (Simondon, 2007). El cambio epocal tiene que ver con que la transformación moral que produce la burguesía implica una distinta valoración de los oficios mecánicos. Así, el desplazamiento de la tradición por la razón como *ratio* calculante se ve acompañado por una nueva valoración y dignificación del trabajo artesanal.

En línea con esta última idea, Rossi (1990) señalará que hacia el siglo XVI, figuras como Agrícola comenzarán una defensa del valor de las técnicas contra la idea

(aristotélica) de que se trataría de actividades viles y vergonzosas. A la vez, algunos sectores de las artes mecánicas (como la metalurgia o la navegación) logran un aumento de importancia económica, lo cual supone una nueva valoración y un nuevo prestigio para los artesanos (Rossi, 1970, p. 45). Pronto, las discusiones sobre enseñanza comenzarían a incorporar a la educación técnica en sus proyectos, además de las artes liberales, promoviendo la “necesidad” de ocuparse de “cosas prácticas”, dando mayor relevancia a la idea de que la ciencia “útil” es superior a la ciencia desinteresada.

Lo anterior tuvo el efecto de impulsar en el contexto renacentista, y paralelamente a la existencia de las prácticas mágicas, otra forma de vida cuyo centro de florecimiento fueron los talleres mecánicos:

Algunos de aquellos talleres... se transformaron en verdaderos laboratorios industriales. En estos laboratorios, que son a la vez oficinas y talleres de arte, y no en las escuelas, es donde se forman los pintores y los escultores, los ingenieros y los técnicos, los constructores de máquinas. Aquí, junto al arte de tallar la piedra y el de fundir el bronce, junto a la pintura y la escultura, se enseñan los rudimentos de la anatomía y de la óptica, el cálculo, la perspectiva y la geometría, y se proyecta la construcción de bóvedas y la excavación de canales. (Rossi, 1970, p. 33)

Lo anterior da pie a pensar que el taller mecánico devino una suerte de “centro cultural”, caracterizado por la colaboración de diversos saberes y disciplinas. Es entonces que se logra una convergencia entre las disposiciones teóricas del quehacer europeo del entonces, junto con el ímpetu práctico que caracteriza a la técnica, dando el marco para lo que será la ciencia moderna como fenómeno cultural: el taller mecánico deviene modelo para la cultura que, veremos luego, se logra fraguar con fuerza en las obras de Bacon, Galileo o Descartes. Retomando la idea del reloj como clave epocal, Rossi (1970) dirá que este, “concebido no ya como simple *objeto de uso*, sino como *instrumento científico*, nace en el momento de contacto entre técnica y ciencia” hacia el siglo XVI (p. 44). Para Simondon (2018) lo que aquí entendemos como tecno-ciencia no pudo existir sin la *liberación* de las técnicas (p. 355)

No olvidemos que, como dijimos antes, la encrucijada renacentista fue un período de crisis generalizada en distintos niveles. Ya vimos antes cómo las señales del “fin” de los tiempos fueron interpretadas como guiño de que tras la decadencia diagnosticada debía venir el Renacimiento de una época dorada, pronóstico realizado por parte de magos y astrólogos. Rossi (1970) retoma esta problemática: los talleres mecánicos florecen en una época en que la sensación de un “agotamiento del mundo”, de una “decrepitud del

mundo”, comienzan a propagarse. Como documento de este ánimo epocal, Rossi cita a Mersenne, sacerdote precursor de la revolución científica que vendrá, y quien en una carta en 1644 sostiene: “Nuestro siglo... es el padre de una *revolución universal*. ¿Qué pensáis de esta revolución? ¿No nos están dando tal vez una prefiguración del *fin del mundo*?” (p. 72, cursivas nuestras). Visto de este modo, el florecimiento de los talleres mecánicos y de la burguesía coincide con la emergencia de un saber que debe estar a la altura, no solo del acabamiento de un mundo, sino, además, de la emergencia de otro, lo que Koyré (1999) entiende como el fin del mundo cerrado y la emergencia del universo infinito. Si antes ya habían existido objetos mecánicos, es solo con el encuentro que ocurre en el taller mecánico entre ciencia y técnica, encuentro que tiene lugar bajo la nueva mentalidad de cálculo y proyección de futuro, que surge el *mecanicismo como forma de vida*, y, veremos, como desencantamiento del mundo. Así, el mecanicismo no denomina aquí un capítulo en la historia evolutiva de los objetos técnicos, y debe exceder la idea de que se trata de un paradigma o una analogía, para comprender el cosmos *como si* fuera mecánico: lo que inaugura la modernidad como tecno-ciencia es el mecanicismo como forma de vida, es decir, como modo de relación del ser humano con un universo infinito.

3.2. El desencantamiento mecánico del universo

Como ha dicho Koyré (1977), “después de haber destruido la física, la metafísica y la ontología aristotélicas, el Renacimiento se encontró sin física y sin ontología” (p. 24), lo cual arrojó al pensamiento, en principio, a una apertura inusitada que se traduciría, a juicio del historiador de las ciencias, en pensamiento mágico como la idea de que “todo es posible”⁷. Pero, sobre todo, esta destrucción cosmológica produciría una nueva curiosidad sin límites, y un nuevo modo para la curiosidad, que invitó, antes que todo, a la experimentación. Este último concepto, el de experimentación, se acompaña

7 En este punto, Koyré intenta situar a la magia como un episodio hacia la ciencia, reduciendo la especificidad mágica, como muchos otros historiadores de la ciencia lo han hecho, a una suerte de proto-ciencia o ciencia aún imperfecta. Esto resulta de suponer que en la historia se comprueba el cumplimiento de un *telos* que la orienta, de manera que el pasado solo podría ser causa o antecedente del futuro. Acá nos distanciamos de esta perspectiva desde la idea de una genealogía en que lo que ha llegado a suceder no puede orientar la revisión de hechos pasados como si estuvieran unidos *necesariamente*. Con la destrucción del mundo escolástico se anidaron ciencia, humanismo y magia, convergiendo en ciertos puntos, divergiendo en otros, y subsistiendo, a su modo, cada saber, de manera que no concedemos que la magia esté en la prehistoria de la ciencia. Insistimos, más bien, en que se trata de formas de vida y de tecnicidades diversas.

necesariamente de la idea naciente de un método, como su perro lazarillo: ir a la empiria sin método es andar a tientas en la oscuridad. Así, para Koyré, es con Galileo que entramos de lleno en una nueva forma de vida tecno-científica, considerando al *experimentum* como un procedimiento que interroga a la naturaleza desde un lenguaje geométrico y matemático, sin el cual no habría lenguaje que permita siquiera plantearle preguntas a la naturaleza: el experimento no se agota en la observación empírica, sino que se conduce por la certeza de que el cosmos es geométrico. En este contexto, los instrumentos dejan de ser meros objetos para volverse, en cambio, “encarnaciones de la teoría” (p. 28), es decir, sedimentaciones de una nueva práctica humana que consiste en interrogar geométricamente a la naturaleza: los nuevos objetos pretenden insertarse en la naturaleza como imitando el propio ser geométrico de esta. Debemos detenernos en estas ideas.

Lo anterior significó un primer paso relevante en el desencantamiento del mundo: el cosmos logra abrirse y hacerse homogéneo, un solo espacio geométrico, euclidiano, infinito, donde ya no tiene sentido pensar en diversos órdenes jerárquicos como los de la compleja cosmología escolástica y mágica; es decir, ya no hay mundo sublunar, círculos de planetas y círculo de estrellas fijas, con lo que tampoco puede haber más una valoración del movimiento como dato de la corrupción. Es cierto: desde que Bruno planteara la existencia de un universo infinito, hasta la constitución la mecánica clásica con Newton, hay un siglo lleno de teorías que difieren entre sí, y que aquí no podemos revisar. Lo que buscamos subrayar, en cambio, es la elaboración de una imagen del mundo que permite que surja la tecno-ciencia y la instrumentalidad como las conocemos, y como las hemos llegado a naturalizar.

Como vimos antes, Foucault (2010) caracterizó la *episteme* mágica desde la idea de 4 formas de similitud a modo de 4 formas de enlazar objetos entre sí. En cambio, presentará la *episteme* clásica desde la idea de una crítica de la similitud: las apariencias engañan y, sobre todo, no permiten llegar a concebir una geometría universal. Para hacer una comparación se necesita un tercer término como unidad común a las dos partes a comparar, y en esto consisten las relaciones aritméticas a la base de la geometría: se debe buscar el elemento más simple, el mínimo común que permite comparar y ordenar en una misma operación. Así, se reemplaza la analogía por el análisis:

de ahora en adelante, toda semejanza será sometida a la prueba de la comparación, es decir, no será admitida sino una vez que se encuentre, por la medida, la unidad común o más radicalmente por el orden, la identidad y la serie de las diferencias. Por lo demás, el

juego de las similitudes era antes infinito; siempre era posible descubrir nuevas y la única limitación provenía del ordenamiento de las cosas, de la finitud de un mundo encerrado entre el macrocosmos y el microcosmos. Ahora va a ser posible una enumeración completa: sea bajo la forma de un inventario exhaustivo de todos los elementos que constituyen el conjunto en cuestión; sea bajo la forma de un poner en categorías que articula en su totalidad el dominio estudiado; sea en fin bajo la forma de un análisis de un cierto número de puntos, número suficiente, tomado a lo largo de toda la serie." (Foucault, 2010, p. 69).

De este modo, el pensamiento ya no pone a las cosas en relación entre sí, sino que trata de discernir, darse la intuición "clara y distinta" de cada cosa, mediante la posibilidad de referir cada cosa a un abstracto en común que permita la comparabilidad. Para esto servirá lo que Foucault llama la *mathesis*, entendida como la posibilidad de establecer un método de análisis de valor universal: descubierto el mínimo común de todo, todo puede venir a ser analizado, comprendido y ordenado. Así, la geometrización del mundo debe ser entendida como la posibilidad de discernir claramente cada cosa, cuestión que se funda sobre la *mathesis* como producción de un mínimo que permite comparar y ordenar el mundo. Y esto es ya otro aspecto de una relación desencantada con el mundo: ya no hay una retícula de relaciones incesantes y complicadas entre cosas que no son solo lo que son, sino la certeza de que nos relacionamos con cosas que sí son solo lo que son: elementos discernibles, comparables en tanto ordenables, no ya en una jerarquía axiológica de raigambre religiosa, sino mecánica.

Así, Simondon (2018) sostendrá que "Descartes busca explicar todos los fenómenos físicos por "figura y movimiento", es decir, suponiendo que *lo real está constituido como una máquina*, y que todos los fenómenos se producen como un desplazamiento en una máquina" (p. 295, cursivas nuestras). Esto supone un cosmos en que cada pieza del funcionamiento es discernible, pero no por ello se supone una finalidad inherente a cada pieza: el cosmos es una máquina cuyas piezas debemos conocer, es decir, un orden o una forma a comprender. Si bien subsisten relaciones entre las cosas, en el mecanismo ya no se trata de las mágicas relaciones a distancia por simpatía, sino que ha nacido la inercia como nueva concepción de los cuerpos y del movimiento:

El principio de inercia es muy simple. Afirma que un cuerpo abandonado a sí mismo permanece en su estado de reposo o movimiento tanto tiempo como este estado no esté sometido a la acción de una fuerza exterior cualquiera. En otros términos, un cuerpo en reposo permanecerá eternamente en reposo a menos que sea puesto en movimiento. Y un cuerpo en movimiento continuará moviéndose y se mantendrá en su movimiento

rectilíneo uniforme hasta que alguna fuerza exterior le impida hacerlo. (Koyré 1977, pp. 93-94)

de manera que la materia solo actúa por contacto, la inteligibilidad del cosmos depende de la existencia de intermediarios continuos: palancas, cadenas, timones. Fin del animismo y, por tanto, de una relación con fuerzas que nos exceden.

Lo anterior, insistimos, no se trata solo de un modelo para el diseño de máquinas: “No hay ninguna diferencia entre el artificio y lo que produce la naturaleza; *todo es natural*, porque *todo es mecánico*” (Simondon, 2018, p. 297, cursivas nuestras). La equivalencia entre máquina y naturaleza, posibilitada por la concepción geométrica del mundo, la inercia como principio mecánico de lo que existe, y la *mathesis* como herramienta para la comprensión de todo mecanismo, artificial o natural —lo que viene a ser lo mismo—, es otro nodo del desencantamiento del mundo: “El hombre puede entonces devenir capataz de la creación... sin que haya en ello una ruptura en el pasaje del orden natural al orden artificial” (Íbid.), es decir, todo conocimiento sirve para comprender la producción de entidades idénticas a las naturales, o bien, para desentrañar y dominar a la propia naturaleza. Con la tecno-ciencia surge la posibilidad, inédita, de relacionarnos con la naturaleza como mecánicos, en palabras de Simondon, “[e]l objeto técnico suministra aquí un paradigma de inteligibilidad: explicar es descubrir el funcionamiento de las estructurales elementales de todos los objetos” (p. 381)⁸, con lo que la mecánica deviene esquema cognitivo. No se trata de mera analogía entre mecanismos y cosmos: el desencantamiento nació como una nueva forma de vida a la que se puede llamar mecanicismo.

Como sostuvimos en la Introducción, Weber (1970) fue quien diagnosticó, tras siglos de desarrollo de la tecno-ciencia, el desencantamiento del mundo como fenómeno cultural que se generaliza en Occidente, y lo definió como el saber o la creencia de

que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. (p. 200)

En palabras más simples, el desencantamiento del mundo es "la creencia de que si solo se quisiera se podría saber en cualquier momento" (Löwith, 2007, p. 158), y la

8 Para Simondon (2018) este no es el único modo en que la técnica puede devenir paradigma para el pensamiento. Pero sí lo fue en el caso de Descartes, “momento en el que la construcción de las máquinas pudo volverse una operación racional” (p. 382).

orientación de este saber se orienta al dominio. Así, podemos ver que, una vez que el mecanicismo se ha transformado en un esquema cognitivo para la comprensión del cosmos, se ha logrado desplazar la magia —también entendida como esquema cognitivo y como forma de vida— para llegar a elaborar una impresión del mundo como aquello que, carente de fuerzas ocultas, se puede llegar a desentrañar clara y distintamente, cual máquina que desarmamos para comprender su mecanismo, y que por esto podemos actuar en ella, no ahora como el mago que quiere promover ciertos dinamismos del cosmos pero en atención a sus propios límites, sino que el ser humano puede volverse amo de la naturaleza. Y recordemos: esto ocurre en medio de un mundo en crisis. Es decir, la tecno-ciencia acaso surgió como la apuesta más grande que podía jugarse una “civilización” en medio de un naufragio: como veremos con Bacon, la técnica ofrece una salvación que ni la religión podía asegurar.

3.3. Técnica, ciencia y mundo

Para poder ahondar en el mecanicismo como forma de vida, tendremos que desarrollar a continuación el lugar de la técnica, y por tanto, del ser humano y su forma de vida, en medio de un mundo mecánico.

3.3.1 La técnica y la naturaleza en la obra de Francis Bacon

La obra de Francis Bacon resulta crucial para la comprensión de la tecno-ciencia, pero además, resulta sumamente rica por la posición que ocupa en medio de la Encrucijada Renacentista: si Giordano Bruno puede ser a la vez el último mago medieval o el primer astrólogo moderno, también Bacon puede sorprender por su anfibio habitar entre dos mundos⁹: no se pueden negar sus influencias alquímicas, como tampoco desconocer que es el precursor de la experimentación moderna e incluso la idea de la ciencia como institución. Como lo llamó Lemmi, Bacon pudo ser “un filósofo medieval atormentado por un sueño moderno” (en Rossi, 1970).

9 Cabe destacar el trabajo de Silvia Manzo (2008), quien intenta seguir el curso del materialismo baconiano, que muchos problemas ha generado a sus intérpretes, al ver convivir una suerte de animismo con influjos atomísticos, haciendo de la cosmología de Bacon un asunto complejo. Lo particular de la propuesta de esta autora es que no se incline a elegir un Bacon, como si se pudiera optar, sosteniendo así: "no encuentro evidencia que indique que, para Bacon, el atomismo y la teoría pneumática de la materia son incompatibles" (Manzo, 2008, p. 490).

Paolo Rossi (1970) intentó mostrar mediante la interpretación que hace Bacon del mito de Prometeo, la singularidad del pensamiento baconiano: si bien es cierto que el Lord echaba mano a un mito clásico que ya había sido comentado en clave mágica por Bovillus —y que se centraba en la cuestión de la dignidad del hombre como la veían Ficino o Pico Della Mirandola: como el carácter divino del ser humano—; y si bien la interpretación baconiana no se aleja de la interpretación tradicional que ve en Prometeo al creador de la humanidad y en el fuego el precursor de las ciencias y la industria; Rossi destaca otros aspectos de la lectura que Bacon hace del mito: sostiene que cuando los seres humanos denuncian a Prometeo con Zeus, lo que hacen es acusar a las artes en crisis, mientras que la reconciliación entre Prometeo y las personas da cuenta de la “costumbre de... reconciliarse con la tradición cuando los nuevos experimentos no tienen inmediato éxito”, a la vez que indica que el intento prometeico de violar a Minerva da cuenta de “los vanos esfuerzos de aquellos que, hinchados y ensoberbecidos con su ciencia, pretenden someter a su razón la Divina sabiduría” (p. 171). Pero sobre todo, observa Rossi, han de destacarse las fiestas de Prometeo, consistentes en un juego de correr pasándose antorchas:

... la perfección de las ciencias ha de fundarse en la sucesión de las fatigas y no en la prontitud y habilidad de alguien. Por eso, aquellos que en la carrera y en la porfía son los más veloces y gallardos son quizá los menos hábiles en cuanto a conservar encendida su antorcha. En realidad, no es menor el peligro de que esta se apague si se corre demasiado aprisa que si se corre excesivamente despacio... es de desear que se renueven estos juegos en honor de Prometeo y de la naturaleza humana, que se vuelvan a dar la emulación, la porfía y los triunfos, y que la ciencia no tenga que depender más de la trémula luz de una antorcha agitada por una sola persona, quienquiera que ésta sea. (Bacon en Rossi, 1970, pp. 172-173)

Así, y a diferencia del lugar en que el paradigma mágico renacentista ponía al mago como artífice solitario de operaciones milagrosas y ocultas, para Bacon la persona individual ocupa tan solo un lugar particular entre la especie y en una historia más vasta. Como el mismo Rossi (1979) plantea, “[a]lgunas categorías típicas del saber técnico —la colaboración, la progresividad, la perfectibilidad, la invención— pasan a ser categorías a las que Bacon atribuye un valor universal” (p. 86) haciendo así de las artes mecánicas un modelo para la cultura, la ciencia y la filosofía.

De todos modos, tanto Rossi (1990) como Yates (1993) no dudarán en mostrar las influencias mágicas que siguen pesando sobre Bacon, insinuando una clara relación con la *Filosofía Oculta* de Agrippa, obra que ya se indicó como síntesis de los saberes

mágicos renacentistas. Sin embargo, Yates verá en Bacon un desprecio al egocentrismo de los magos que usan sus conocimientos para glorificarse:

La obra de quienes investigan las verdades de la naturaleza debe compartirse con los demás; solo por medio de la colaboración de muchos trabajadores pueden lograrse adelantos, y estos deben hacerse en interés de la humanidad en general y no para la grandeza individual. (p. 100)

Así, para Yates es claro que Bacon se levanta contra el hermetismo de la magia, pero insistiendo en que su ideal científico de dominio sobre la naturaleza no se aleja demasiado del que ya la magia profesaba: la posibilidad de introducir transformaciones en un cosmos que para la escolástica estaba quieto.

Por otro lado, ya hemos mencionado que durante la Encrucijada Renacentista, las labores mecánicas obtuvieron una nueva y positiva valoración. En esta línea, Rossi (1990) subrayará el impacto cultural que significaron las artes mecánicas:

La atención prestada a los procedimientos de la técnica y de las artes mecánicas, el reconocimiento de su utilidad para el progreso del saber y la insistencia en su valor «educativo» caracterizan en gran medida la cultura de los siglos XVI y XVII. Las operaciones cotidianas de los artesanos, los técnicos, los navegantes y los inventores se elevaron a la categoría de hecho cultural. (p. 42)

Son los talleres, no solo el lugar del auge del mecanicismo como esquema cognitivo, sino además, como paradigma de la institución científica. Pero no por ello Rossi olvida los influjos que la magia y la alquimia tienen en la filosofía de Bacon (cuyos conceptos y metáforas vienen de la alquimia, pp. 57 y ss.).

Sin embargo, el proyecto de sociedad de Bacon es claro y difiere de otros modelos que hubo antes, de tonalidades más religiosas o mágicas. En 1624 redactaba Bacon la *Nueva Atlántida*, novela utópica que quedó incompleta, pero en cuyas páginas se alcanza a dibujar el alcance social del proyecto baconiano. No es la única utopía que se escribe durante el Renacimiento: Campanella había escrito en 1602 la *Ciudad del Sol*, cargada de simbolismos astrológicos y, de acuerdo a Frances A. Yates (1983), quizás influenciada por las reformas político-religiosas presentadas en *La expulsión de la Bestia Triunfante* de Giordano Bruno de 1584-; por otro lado, en 1516 Tomás Moro escribía *Utopía*, que retoma valores e ideales cristianos y clásicos.

La especificidad de la utopía baconiana es la centralidad de la ciencia experimental en la conducción de una sociedad mejor. Será la “Casa de Salomón” la institución central de la isla ficticia de Bensalem, cuyo fin “es el conocimiento de las

Causas, y de los movimientos ocultos de las cosas; y el engrandecimiento de los límites del imperio humano para efectuar todas las cosas posibles” (Bacon, 2009, p. 245). De este modo la utopía baconiana se distingue por completo de otras novelas utópicas: la mejor sociedad posible no se funda ni en una revolución astrológica, ni en una eclesiástica, y por cierto que tampoco reposa sobre la mera cristiandad, ni una espera de acontecimientos mesiánicos: son la ciencia experimental y una razonada división del trabajo tecno-científico —que no se subordina siquiera al Estado¹⁰—, las que prometen el cumplimiento de esta utopía.

Por lo anterior es que Bacon podría figurar como uno de los primeros filósofos modernos de la técnica, incluso como un defensor de la tecnocracia. Por un lado, el proyecto baconiano implica una reestructuración completa de los modos de investigación existentes, de manera que sugiere una renovación radical en lo que refiere a la producción de conocimiento, lo que lo lleva a proponer una nueva lógica en abierta polémica con la tradición. Si bien no desestima el valor “dialéctico” o retórico de la tradición, sí subraya su infertilidad epistémica y práctica. De esta manera, y en segundo lugar, Bacon otorga un lugar central a las “artes mecánicas”, que “teniendo en sí algún soplo de vida, crecen constantemente y se vuelven más perfectas” (Bacon, 2009, p. 10), facilitando al conocimiento tanto como potenciando la vida.

Si en la *Nueva Atlántida* se puede observar el alcance social, político e histórico del pensamiento baconiano, es en su *Instauratio Magna* donde delimitará a grandes rasgos su proyecto de investigación. Entre otras cosas, este constará de una *Interpretación de la naturaleza*, instrumento lógico que sirve como una suerte de herramienta para el “uso mejor y más perfecto de la razón humana” (Bacon, 2009, p. 18). Esta nueva lógica difiere de la antigua, ya que su fin “es *el descubrimiento, no de argumentos, sino de artes*; no de cosas de acuerdo con principios, sino de los principios mismos; no de probables razones, sino de indicaciones e instrucciones para obras”, teniendo como efecto “*el control de la naturaleza en la acción*” (p. 19, cursivas nuestras). Esta lógica consistirá en una cuidadosa inducción fundada en experimentos. Finalmente, el proyecto concluye en una nueva filosofía o ciencia activa, cuestión que trata del “destino de la raza humana, y de todo el poder de acción” (p. 26), y que desborda las fuerzas de Bacon, es decir, que se observa como una tarea histórica y colectiva (incluso, dirá el filósofo, “popular”, es decir, que no se restringe a élites porque no hay personas mejor preparadas para las ciencias). En este marco “el hombre

10 “... hacemos todos juramento de secreto para ocultar aquellos [inventos y experimentos] que pensamos conveniente mantener en secreto, aunque algunos de ellos los revelamos *a veces* al Estado, y algunos no” (Bacon, 2009, p. 251, cursivas nuestras).

no es más que un sirviente y un intérprete de la naturaleza”: la acción técnica aprende de la naturaleza y se ciñe a su orden, descubierto por el método de la Interpretación de la naturaleza, de manera que el dominio por sobre la naturaleza se basa, a su vez, en obedecerla: en reconocer en ella las leyes mecánicas.

Por lo anterior es que para Hernández (2009) es con Bacon que se dibuja la tecnología como tal, como un proyecto a la vez técnico y científico: no como un saber-hacer técnico o artesanal que depende de la capacitación, o la pericia de quien ejerce la *tekhné*, “sino la consecuencia operativa del conocimiento de la naturaleza de las cosas” (p. 307): si en Bacon hay tecnología, es porque se trata de un *logos* en relación a una *tekhné*, un saber-hacer inmediatamente articulado con la verdad científica. No es una artesanía perfeccionada, sino un conocimiento verdadero. Así mismo, Rossi (1979) subrayaba que, contra la caricatura de un Bacon, que “prefiere” la acción a la teoría, más bien hay una articulación que hace del saber inmediatamente utilidad: “una verdad científica es siempre fecunda, y esta fecundidad depende sola y exclusivamente de su carácter de verdad total... lo que en el plano teórico vale como causa, en el operativo vale como regla” (p. 152), con lo que la tecnología es aquel discurso cuyos rendimientos prácticos, en el quehacer humano coinciden con el conocimiento de la propia naturaleza.

Así es que para Bacon el ser humano será a la vez “servidor e intérprete de la naturaleza”, es decir, su obra se ciñe a las leyes naturales que descubre, no como límites, sino como posibilidades. Desde un principio, en el *Novum Organum*, las técnicas serán centrales para que el ser humano cumpla con esta doble función en relación a la naturaleza:

Ni la mano sola ni el espíritu abandonado a sí mismo tienen gran potencia; para realizar la obra se requieren instrumentos y auxilios que tan necesarios son a la inteligencia como a la mano. Y de la misma suerte que los instrumentos físicos aceleran y regulan el movimiento de la mano, los instrumentos intelectuales facilitan o disciplinan el curso del espíritu. (Bacon, 2009, p. 39)

En otras palabras, Bacon hace del método una herramienta que busca potenciar al intelecto, en el entendido de que “[t]oda la industria del hombre estriba en aproximar las substancias naturales unas a otras o en separarlas” (Íbid.): los instrumentos potencian la obra y el pensamiento humano, constituyendo, por tanto, la potencia misma del ser humano, pero esto lo hacen insertándose en la cadena de eficiencias que ya es la propia naturaleza, y no corrompiéndola, sino que, parafraseando a Bacon, “se

vence” a la naturaleza obedeciéndola, haciendo de sus causas las reglas de nuestras prácticas.

Como decíamos antes, en el mecanicismo no es posible distinguir artificio de naturaleza, y el propio Bacon afirmó que “las cosas artificiales no difieren de las naturales por la forma o la esencia, sino solo por la causa eficiente... cuando las cosas están dispuestas para la consecución de un determinado efecto, poco importa que este sea conseguido por el hombre o sin el hombre” (citado en Rossi, 1970, p. 132). De aquí se pueden extraer algunas pistas para comprender la relación y distinción entre técnica y naturaleza.

Por un lado, cabe subrayar que lo natural y lo artificial no son esencialmente diversos sino en lo que respecta únicamente a su causa eficiente. Como subraya Hernández (2009), esta diferencia no atañe, entonces, a la causa formal, ni tiene que ver con la distinción aristotélica entre potencia y acto: las técnicas están esencialmente logradas, tanto como las cosas naturales, con lo que la distinción entre “ser por sí” y “ser por otro” deviene irrelevante para demarcar cada parte. La única distinción entre lo natural y lo artificial refiere a su causa eficiente, esto es, a su artífice: el ser humano o la propia naturaleza¹¹.

Por otro lado, sabemos que para Bacon la técnica “imita” a la naturaleza, en cuanto la ciencia desentraña sus mecanismos. Esto confirma que, si la naturaleza cuenta como causa eficiente de las cosas naturales —y, subrayamos, no como causa formal ni final—, es la propia comprensión del cosmos y de la naturaleza la que ha devenido mecanicista. Siendo la naturaleza un mecanismo, la técnica que le obedece y la imita no puede más que ser también mecanismo, cadena de eficiencias, pero esta vez humanas, artificiales. Esto hace que las leyes de la naturaleza se tornen en reglas para la acción práctica, productora de diferencia. Así, en el marco del mecanicismo, el saber no se puede agotar en la contemplación, sino que lleva a la acción.

Pero el ser humano no interfiere “contra” la naturaleza al imitarla técnicamente. La idea de servir e interpretar a la naturaleza para vencerla no supone inmediatamente un ánimo de doblegarla como enemigo del ser humano. Sin desestimar eventuales tonos bélicos en el argumento baconiano, su estrategia no es la del enfrentamiento: descubrir los secretos de la naturaleza sirve para reproducir su potencia y así superar el estado de necesidad al que el ser humano ha sido sometido. La técnica reemplaza,

11 Esto deja abierta la cuestión cosmológica de qué sea la naturaleza. No se puede desechar en este marco la idea de una naturaleza *naturante* en Spinoza, pero tampoco la idea de una naturaleza como autómatas creado por Dios.

entonces, la fe en la salvación: no se necesita esperar un regreso al Edén, sino producirlo técnicamente.

Con todo lo anterior, la forma de vida que se desprende, y que hemos llamado tanto tecno-ciencia, mecanicismo y desencantamiento, consiste en la confianza del ser humano de que puede no solo acoplarse con la naturaleza para vivir en ella, sino que, descubriendo el secreto que guarda, puede él mismo volverse causa eficiente de nuevas eficiencias de la naturaleza, produciendo diferencias, dominando el devenir, calculando y proyectando su libertad toda vez que escapar al reino de la necesidad coincide aquí con el corazón de lo que será el proyecto Ilustrado: el conocimiento de las leyes que rigen el cosmos permite que atendamos a lo que podemos hacer en él. Sin embargo, seguimos con Bacon en un momento de tránsito: la tarea tecno-científica es histórica y es social, pero nada parece indicar que se trate de una tarea infinita, sino que, antes que eso, con Bacon tenemos que pensar la posibilidad de poder conocer todo secreto de la naturaleza, desentrañar el mecanismo cósmico.

Por un lado, con todo esto comienza a dibujarse la idea de un sujeto, aunque no se trata del sujeto moderno que tradicionalmente conocemos: la contraparte de la naturaleza como objeto cognoscible es “el hombre” en tanto colectividad histórica, es — si se puede decir así— una potencia: si procedemos metódicamente, llegaremos a constituirnos en una suerte de nuevos demiurgos sobre la naturaleza mecánica: citando a Salomón, el Lord afirmará que “la gloria de Dios es ocultar sus secretos, y la del rey, descubrirlos” (Bacon, 2009, p. 99).

3.3.2. El mecanicismo cartesiano y sus implicancias metafísicas: la eficiencia y la forma

El influjo de Descartes sobre la tradición de la Modernidad ha consistido, sobre todo, en el descubrimiento —o la invención— de la *res cogitans* como fundamento del sujeto, y junto con esto, la comprensión del cosmos a partir de un dualismo ontológico: contamos, por un lado, con los cuerpos, y por otro lado, con el alma. Además de esta tesis fuerte en metafísica, también ha sido destacado su abordaje epistemológico, que depende, en cierto sentido, de su posición ontológica. Así, Simondon (2018) subrayará el método cartesiano, el que consiste en “el arte de avanzar sin falta y sin error, sin dejarse aislar, acorralar, sin depender de la fortuna o de los demás, extrayendo de sí mismo el principio entero de su movimiento” (p. 293). En diversos momentos

Simondon, Rossi (1970) o Labastide (2006) emprenderán detallados análisis de las relaciones entre el mecanicismo y las reglas del método cartesiano.

Si a lo anterior se agregan las expresas declaraciones de Descartes en *El discurso del método* en torno a la posibilidad humana de devenir amos y señores de la naturaleza, es claro que Descartes se encuentra inserto en el entorno cultural de los talleres mecánicos, pese a que pudiera restarse del trabajo colectivo para representar más bien la figura del intelectual solitario (Rossi, 1970, pp. 102 y ss.). De este modo, no caben dudas respecto de la importancia que representa el mecanicismo para Descartes. Como hemos dicho con Simondon, se trata del mecanicismo como esquema cognitivo y paradigma cultural, es decir, no es una mera analogía usada por el pensador, comprendiendo el cuerpo un *como si* fuera una máquina. Se trata de una comprensión del mundo en tanto que mecanismo:

Había yo explicado, con bastante detenimiento, todas estas cosas en el tratado que tuve el propósito de publicar. Y después había mostrado cuál debe ser la fábrica de los nervios y de los músculos del cuerpo humano [...] lo cual no parecerá de ninguna manera extraño a los que, sabiendo cuántos *autómatas* o máquinas semovientes puede construir la industria humana, sin emplear sino poquísimas piezas, en comparación de la gran muchedumbre de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y demás partes que hay en el cuerpo de un animal, consideren este cuerpo como una máquina que, por ser hecha de manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que pueden inventar los hombres.” (Descartes, 2006, pp. 84-85)

El mecanicismo corresponde, de este modo, a la esencia de la substancia extensa en acuerdo a la inercia, es decir, el mecanicismo constituye las leyes de la naturaleza como esencia de los cuerpos como inertes, lo cual no equivale a quietos: las leyes de la naturaleza son una hipótesis en torno a la *res extensa* y el movimiento. Estas leyes son creadas por Dios y son como su esencia manteniendo la creación en curso, de manera que la naturaleza podría llegar a pensarse como un enorme autómatas mecánico:

... aun cuando [Dios] no le hubiese dado [al mundo] en un principio otra forma que la del caos, con haber establecido las leyes de la naturaleza y haberle prestado su concurso para obrar como ella acostumbra, puede creerse sin menoscabo del milagro de la creación, que todas las cosas, que son puramente materiales, habrían podido, con el tiempo, llegar a ser como ahora las vemos... (Descartes, 2006, pp. 76-77)

Aquí queremos ceñirnos a estas intuiciones respecto del mecanicismo en Descartes, pero para poner en juego la hipótesis de que el mecanicismo no atañe solo a la *res extensa*, sino que es también una metafísica que recae, antes que sobre la causa

eficiente, sobre la causa formal. Esto permite revelar las condiciones de posibilidad inmanentes a las *Meditaciones Metafísicas*.

Desde el principio del argumento, Descartes (2008) sienta las bases mecanicistas de su razonamiento, las cuáles son en sí mismos bastante particulares: “... sobre el error no puede levantarse el edificio de la verdad [...], porque de principios falsos no se deducen consecuencias ciertas” (p. 61). Simondon (2018) observa estas ideas en su paralelismo a la arquitectura contemporánea al filósofo:

Para el pensamiento geométrico-mecánico, un muro es un sistema cuya dimensión principal no es vertical, sino horizontal, ya que las caras de los cimientos deben ser tan horizontales como sea posible para poder recibir una fuerza vertical sin que se produzca un componente de resultante horizontal. (p. 303)

De este modo, el aspecto mecanicista está en que el error o los principios falsos podrían ser aún muy débiles o estrechos como para sostener el edificio de la verdad. Esto no niega que principios falsos sí pueden dar lugar a edificios y consecuencias, pero estos no serán el edificio de la verdad ni las consecuencias ciertas: se trataría de una suerte de edificio poco funcional. Efectivamente, un mecanismo puede operar con piezas que no correspondan a la que el diseño proyecta, con lo que puede o bien funcionar mal, o funcionar de otro modo. Aunque también cabe la posibilidad de que el reemplazo no afecte al funcionamiento, llegar a consecuencias ciertas mediante principios falsos no sería más que un buen azar, pero una máquina *bien constituida* debiera prescindir de esto. Y esta particularidad debe llamar nuestra atención: el mecanicismo no se contenta con la pura eficiencia, en cuyo caso el apilamiento de ruinas podría constituir un edificio: se necesita una causa formal.

Sin embargo, esto no se explicita de inmediato. Cuando Descartes presenta la estructura lógica de la necesidad de Dios, la cual se asemeja a la idea de emanación, se distancia de ella, precisamente en su mecanicismo, cuyo corazón es la eficiencia. Descartes no busca la fuente de la que emana, como degradándose, la creación; sino su primer impulso y el gesto que mantiene a la creación andando, pero esto se plantea, en primer lugar, como causa eficiente:

La luz natural de nuestro espíritu nos enseña que debe haber tanta realidad por lo menos en la causa eficiente y total como en su efecto; porque ¿de dónde sino de la causa puede sacar su realidad el efecto? Y ¿cómo esta causa podría comunicar realidad al efecto, si no la tenía? De aquí se sigue que la nada es incapaz de producir alguna cosa, y que lo más perfecto, lo que contiene más realidad no es una consecuencia de lo menos perfecto. (Descartes, 2008, p. 75)

Esta lógica mecánica necesita a Dios, pues un mecanismo no se puede retrotraer al infinito: precisa de una primera pieza o motor, una primera causa eficiente que hace a la máquina. Sin embargo, Descartes procederá entonces a agregar un rendimiento formal que acompaña a la eficiencia, haciendo del mecanicismo un conjunto de causas eficientes y formales:

Y aunque pueda ocurrir que una idea dé origen a otra, esto no puede realizarse hasta el infinito; es preciso al fin llegar a una primera idea cuya causa sea *como un patrón u original* en que toda realidad o perfección esté contenida *formalmente y en efecto*. (Descartes, 2008, p. 76)

Así, Dios ocupa, en primer término, el lugar lógico de una primera causa eficiente, cuyo efecto es, precisamente, la existencia del mecanismo de lo real. Pero también opera como causa formal, lo cual debe ser revisado: ¿no debiera bastar con la eficiencia para construir un mecanismo?

Tras el descubrimiento del *ego cogito* como primer principio —lo cual ya se verá—, Descartes extrae otro de los principios fundamentales para su razonamiento: “Me parece que puedo ya establecer la regla general de que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente, son verdaderas” (Descartes, 2008, pp. 71-72). La idea de lo claro y distinto, como hemos sostenido antes, se ciñe al principio de evitar a toda costa el error, de manera que da cuenta de una intuición respecto de la cual no cabe ninguna duda: se ha logrado referir en una comparación con un mínimo común a un objeto, con lo que este puede ser comprendido y ordenado. De este modo, lo claro y distinto, si se intenta una analogía mecanicista, corresponde al discernimiento de una pieza necesaria para la construcción de una máquina que funcione. Pero si podemos pedir que funcione *bien* es porque, además de la mera eficacia, se necesita también una causa formal. Así se puede observar en la propia reflexión de Descartes, quien radicalizando metódicamente toda duda, alcanza la causa eficiente primera de todo pensamiento y de toda percepción, la cual se haya en la hipótesis del Genio Maligno:

Supondré, pues, que Dios [...] es un genio astuto y maligno que ha empleado su poder en engañarme [...]; y si por este medio no consigo llegar al conocimiento de alguna verdad, puedo por lo menos suspender mis juicios, cuidando de no aceptar ninguna falsedad. (Descartes, 2008, p. 64)

Tras esta hipótesis es que Descartes llega a un primer principio, claro y distinto, que podría ser la primera causa eficiente de acuerdo con su necesidad de buscar una primera verdad para el edificio del conocimiento. Esta es el *ego cogito*, que aparece

como una primera causa eficiente del conocer, de manera que de lo que se trata aquí es de una tesis de orden epistémico:

No hay duda de que soy, si él me engaña, y me engañe todo lo que quiera, no podrá hacer que yo no sea en tanto piense ser alguna cosa [...] esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, siempre que la pronuncio o la concibo en mi espíritu. (Descartes, 2008, pp. 65-66)

No quiero decir que no haya también una hipótesis ontológica puesta en juego (la *res cogitans*), sino que en términos mecánicos, el *ego* sirve, en primer lugar, a la posibilidad formal de todo conocimiento posterior. De manera que si el objetivo del libro —explicitado según su autor, dejando de lado si este es un gesto táctico o no— es probar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, hasta aquí, lo que se ha logrado es el primer paso para avanzar hacia ello: la posibilidad epistémica de conocer (y por tanto, de conocer a Dios y al alma) está en el *cogito*. Pero si el Genio Maligno tiene la posibilidad, o peor aún, la necesidad de engañar al *ego*, nada más puede ser dicho: tenemos una condición necesaria del conocimiento, pero aún no es suficiente.

Así, una vez que se ha probado la existencia del *ego* como *cogito*, el Genio Maligno no ha sido aún desplazado, de manera que el proyecto epistemológico no ha sido alcanzado, y para ello es que Descartes necesitará dar un siguiente paso que, ahora sí, es más bien de orden ontológico: necesita encontrar el primer principio de lo que existe, que precedería ontológicamente incluso al yo. No es que el yo necesite de un Dios en ningún sentido para probar su existencia, sino que el *ego* no basta como causa eficiente ni formal para el conocimiento, ni para la constitución del mundo: admite una causa eficiente anterior que, además, permite formalmente el conocimiento y la existencia de las demás cosas.

Quisiera subrayar la potencia de este momento: el yo cartesiano no *vence* por sí solo al Genio Maligno, que podría aún ser la primera causa eficiente y dejar atrapado al yo en un engaño que no cabe nominar simplemente de solipsista. En otras palabras, Descartes hace intervenir un criterio en apariencia “exterior” al puro mecanismo: la verdad como *forma* del mecanismo. Es esto lo que condena al Genio Maligno de antemano: si el *ego* no supera al Genio Maligno, siguiendo la analogía simondoniana, entonces Descartes no logra sentar los cimientos que resistan la fuerza vertical que es la verdad.

Aquí se anuda un elemento central para la comprensión moderna de la técnica. No se trata de señalar que la causa formal, como ajena a la mera eficiencia, pueda ser criticable —un “mecanicismo puro”, sin forma, podría perfectamente redundar en una

máquina infernal o nihilista—. Subrayo, aunque sin posibilidad de ahondar aquí, que lo central a desanudar es que la comprensión mecanicista de la naturaleza necesita asegurarse criterios formales —y/o finales— que quedan, sin embargo, *como* ausentes, acaso por “obvios”. Es decir, en Descartes el mecanicismo tiene como componente central la causa formal: no es una mera cadena sucesiva de palancas, hay ante todo una forma.

Sintéticamente, Descartes necesita deshacerse del Genio Maligno, puesto que, si bien este es un “momento fundamental para la determinación del sujeto como *ego*” (Rojas, 2017), es un límite para el proyecto epistémico en juego. Resumiendo:

Toda la fuerza del argumento que me ha servido para probar la existencia de Dios consiste en la imposibilidad de que mi naturaleza, siendo lo que es, concibiera la idea de un Dios sin que ese Dios existiera verdaderamente. Ese Dios de que tengo idea, posee todas las perfecciones que nuestro espíritu puede imaginar, aunque no le sea posible comprender al ser soberano; no tiene ningún defecto ni nada que denote alguna imperfección; luego no puede engañarnos ni mentir, como nos enseña la luz natural de nuestro espíritu, el engaño y la mentira dependen necesariamente de algún defecto. (Descartes, 2008, p. 81)

Si el yo tiene la posibilidad de pensar a Dios como tal —incluso sin llegar a comprenderlo—, entonces la causa eficiente de esa posibilidad debe existir. Y la consecuencia de dicha existencia es que Dios no nos puede engañar, puesto que eso fallaría a su esencia. Sostengamos, entonces, la *utilidad* de Dios: asegura que no hay engaño en nuestro pensamiento ni en nuestra intuición —bajo algunas condiciones en las que no nos será pertinente profundizar—. Así, el lugar de Dios en el mecanismo de las *Meditaciones* parece cumplir una función epistémica:

... reconozco con toda claridad que la certeza y la verdad de la ciencia dependen del conocimiento del verdadero Dios; de suerte que antes de conocerle, yo no podía saber perfectamente ninguna cosa. Ahora que conozco a Dios tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta relativa a infinidad de cosas, tanto a las que están en Él, como a las que pertenecen a la naturaleza corporal en tanto puede servir de objeto a las demostraciones de los geómetras, los cuales no lo consideran desde el punto de vista de su existencia. (Descartes, 2008, p. 92)

En este punto Descartes revela la lógica que articula a Dios como causa a la vez eficiente y formal del mecanismo del conocimiento y del mundo: es la primera causa eficiente que permite que exista el mundo y el yo, pero a la vez, es la única causa formal que determina que se pueda conocer, y sobre todo, conocer la verdad, y de este modo el argumento sostiene, recursivamente, aquello que a su vez *lo* sostiene: Dios es condición

del conocimiento de Dios, que es condición del conocimiento. Por un lado, Dios es primera causa eficiente ontológicamente hablando, mientras que el *ego* es una primera causa eficiente epistemológicamente hablando. En segundo lugar, Dios es una causa formal, ontológica y epistemológicamente:

Dios no me engaña, y, por consiguiente, no permite que pueda haber alguna falsedad en mis opiniones, careciendo yo de una facultad para corregirla. Es indudable que en todo lo que enseña la naturaleza hay algo de verdad; porque por la naturaleza, considerada en general, no entiendo otra cosa sino Dios mismo, o mejor, el orden y la disposición que Dios ha establecido en las cosas creadas. (Descartes, 2008, p. 97)

Finalmente, pareciera que hay un elemento exterior a este mecanismo que, sin embargo, lo sujeta, como una cuasi-causa final: es la verdad como forma del mecanismo, criterio que ha orientado todo el recorrido de Descartes, y que incluso se podría argüir que no puede sino hacerlo: ¿si sus meditaciones no se orientaran a sostener algo cierto, qué sentido, o qué utilidad, tendrían?

La cuestión central es que hasta el descubrimiento del *ego cogito* la máquina se sostiene en términos eficientes, pero sin Dios esta eficiencia no responde a la verdad, no permite juzgar su forma, es una máquina cuyo funcionamiento no podemos juzgar: en un mecanismo, como se comentó antes, la dinámica dependerá del contacto y roce entre distintos cuerpos o piezas; pero las máquinas son diseñadas en torno a una forma determinada de antemano, y la dinámica de la máquina se podrá entender como eficiente o no en virtud de si sus piezas operan en aras de que el mecanismo conserve cierta forma correspondiente a su buen funcionamiento, y así a la seguridad —da igual si es aparente— de que el mecanicismo *tiene (un) sentido*.

¿Podría esto dar cuenta de un criterio “finalista” no explicitado por Descartes? No entraremos en este asunto, toda vez que pareciera que la naturaleza es un autómatas cuya forma divina prescinde de fines. Aún no interviene en el pensamiento la idea de una naturaleza orgánica con su fin en sí misma. A la vez, la posibilidad humana de “dominar” la naturaleza no tiene que ver con que el fin de esta última sea servir al ser humano, sino con la posibilidad de este de desentrañar el mecanicismo de la naturaleza. El problema planteado tiene que ver con la decisión respecto de si la *orientación* del mecanismo es inherente a él o bien le es exterior. Así vemos que, si el Genio Maligno es un *obstáculo* en la máquina, es porque se trata de una “pieza” que, incluso si permite al mecanismo funcionar —si es eficiente—, parece no permitir la forma de la máquina epistémica, y el fin de la investigación de Descartes.

Que la forma sea un elemento central a un mecanicismo, no solo se seguiría del “diseño” como condición de posibilidad de toda máquina —incluida en este caso la naturaleza—, sino que además daría cuenta de un elemento central del desencantamiento del mundo: el sujeto puede apreciar la forma del objeto precisamente porque este le es exterior. Así, lo claro y distinto, que resulta de la *mathesis* ya comentada, es a la vez lo claro y distinto que resulta del ver y analizar la forma de una máquina como encadenamiento de cada eficiencia. Pero, como decíamos, la cuestión de que haya una forma implícita y necesaria al mecanismo no debe conducir a preguntarnos “¿qué pasaría si un mecanismo pudiera ser puro, una eficiencia sin forma?”, sino más bien, a considerar cómo, en la necesidad de forma de todo mecanismo es que este, como forma de vida, se nos ha vuelto complicado.

Lo que en la Modernidad Clásica, mecanicista y tecno-científica, se afirmó como forma de vida —el desencantamiento— fue la promesa, en medio de un mundo que se derrumbaba, de la libertad para el género humano, mediante un dominio de la naturaleza que no coincidía con su destrucción, sino con un desentrañar que se pensaba como la posibilidad humana de incidir en la eficiencia mecánica del universo para producir nuevas entidades artificiales que enriquecieran la forma del mundo, para superar la necesidad por medio de la comprensión de las leyes que sustentan la necesidad. Y como el propio Bacon lo vio en el *Novum Organum*, esta era una inspiración divina: en ningún caso se atentaría contra la forma del mundo, es decir, su aspecto propiamente divino que se quería comprender.

Pero esta forma, inherente al mecanicismo, es, paradójicamente, la forma del desencantamiento: la forma del cosmos son sus leyes, de las que se siguen la deslocalización por universalización de todas las relaciones; la equivalencia generalizada y abstracta de lo existente, vía *mathesis* y geometrización del cosmos; en fin, la disponibilidad del mecanismo cósmico ante quien lo pueda desentrañar, la verdad como utilidad.

En medio de esa encrucijada que posibilitó la emergencia del desencantamiento y la tecno-ciencia, no era posible ver las consecuencias que todo esto podría producir: ni el sujeto, copiloto del mecanicismo en su carrera, ni el mecanicismo, eran capaces de ver a lo lejos nuestra encrucijada. No es que no se pudiera ver que había un sometimiento utilitario del cosmos, es que allí no radicaba ningún problema, sino una oportunidad: el autómatas cósmico seguiría dando frutos, las leyes mecánicas seguirían su imperio por la eternidad, y así, la forma del mecanismo y no su pura eficiencia, era la aseguración de un régimen de poder, la legitimidad de una forma de vida del ser

humano en el cosmos consistente en la subordinación de la existencia. ¿No era esto parte de la forma divina, no sería este el lugar que le toca al ser humano en el mecanismo cósmico? Ninguna de las consecuencias que se vieron luego podían ser previstas por el proyecto tecno-científico: el desencantamiento alguna vez pareció una buena idea.

4. La razón en crisis, la técnica como problema

Desde el mecanicismo de la primera modernidad, hasta el siglo XX, pasando por la Ilustración, hay un trecho rico en pensamientos, en política, y en tecno-ciencia. No quisiéramos desconocerlo: baste pensar en la emergencia del pensamiento organicista que complica a la mecánica en la tercera crítica kantiana y el romanticismo que le sigue, o en las diversas concepciones de técnica que tan solo el pensamiento de Marx ha suscitado (Casanova, 2016). Pese a lo anterior, aquel baconiano ímpetu de despliegue lineal y progresivo del saber y la libertad, siguió animando los desarrollos de la técnica, la ciencia y la política, haciendo incluso de fundamento de los proyectos coloniales de Europa dentro y fuera de esta. Se puede sostener que fue así hasta el siglo XX, cuando todas estas certezas se vieron complicadas por sus inesperables efectos. ¿Cómo acompañar espectador y evento, cómo ser sujeto de un destino que termina por ser el nuestro? ¿Cómo seguir el ritmo y a la vez atestiguar sobre aquello que nos empuja? ¿Cómo asistir sin retraso a lo que decimos que aconteció?

En su frenética carrera hacia la encrucijada, por un momento, algunos pensamientos intentaron ser la toma de conciencia de la razón respecto de sí misma, intentaron comprender aquello que entonces se vio como inevitable, como una catástrofe “nuestra”. Desde el siglo XX nos hemos sostenido ante la encrucijada, como si ella fuera un golpe tan fuerte contra todo lo que se asumió alguna vez como futuro y progreso, un golpe contra la promesa que nos hicimos. Abriendo los ojos, apretando los dientes, recorriendo la encrucijada de idas y vueltas, se presintió en ella “el odio de Dios”, como si ante ella “la resaca de todo lo sufrido/ se empozara en el alma... Yo no sé!” (Vallejo, 2014, p. 25). Traemos a Vallejo y su visión que, aquí, parece la descripción exacta de la modernidad, tras su trayecto capitalista, congelada ante la encrucijada:

“Y el hombre... Pobre... pobre! Vuelve los ojos, como
cuando por sobre el hombro nos llama una palmada;
vuelve los ojos locos, y todo lo vivido
se empoza, como un charco de culpa, en la mirada.” (Íbid.)

Ante la encrucijada miramos hacia atrás, al camino que hemos recorrido, como si alguien, alguna compañía, nos llamara. Pero solo vemos lo que antes nos empujaba —la razón, la libertad, el progreso— transmutado en lo que ahora nos desquicia: ¿llegamos aquí por nuestros propios pasos? ¿Qué somos, qué hacemos, qué hicimos? Todo lo vivido se empoza: se aglutina como escombros, como si todo pudiera ser material para un pantano que nos inmoviliza y nos da asco, pantano que hemos hecho poco a poco.

Como si se tratara de un charco de culpa. Pero no se empoza lo vivido en tanto que culpa: la encrucijada no es nuestro juez ni nuestro juicio, lo que ha cambiado es nuestra mirada. Ante la encrucijada volvemos nuestros ojos locos y solo vemos, a través de la culpa, el camino que nos condujo hasta aquí. El hombre ha llegado tarde a su destino blasfemo (Íbid.).

Quietos, paralizados frente a la encrucijada, el desencantamiento del mundo nos estalla. Pero el desencantamiento aquí, ¿puede ser también la posibilidad de un nuevo reencantamiento?

4.1. Lo catastrófico en la razón y la técnica: teoría crítica, fenomenología y ecología

Lo que se abrió paso a través de la técnica durante el siglo XX fue el horror contenido en los proyectos de saber y libertad que Occidente había defendido y promovido. De pronto, las esperanzas de Bacon se veían refutadas —¿o realizadas?— por hechos de crueldad y sometimiento que distaban de aquello que la Modernidad se había propuesto. A pesar de no ser la primera vez que en nombre de la civilización y de la libertad, la razón daba lugar a masacres, como ya había ocurrido con la conquista de nuestro continente, los hechos del siglo XX tienen un carácter particular: el exterminio de la *Shoah* fue un despliegue técnico, así como los holocaustos latinoamericanos también lo fueron; la crisis de 1929 y sus estragos se debieron al propio movimiento racional del capital, y la crisis del liberalismo aparecía como un efecto disruptivo del propio liberalismo; las dos explosiones atómicas en Japón en el marco de la Segunda Guerra Mundial no fueron sino el cénit de la capacidad técnica humana. Aquello que nos haría libres resultaba no ser otra cosa que el ejercicio del dominio, la destrucción y deshumanización. No quisiéramos detenernos en una presentación historiográfica de estos hitos, sino que, siguiendo la estela de estos episodios, queremos atender a continuación a algunos diagnósticos epocales que tuvieron ocasión en este marco.

Un primer rasgo de la reflexión epocal tuvo que ver con una nueva evaluación y crítica de la propia racionalidad. Las catástrofes del siglo XX no venían “de afuera”: no eran catástrofes de orden “natural”, no eran desviaciones respecto de la racionalidad, ni la irrupción de una locura contenida en la razón, sino que hacían gala de ser productos del cálculo, de la razón y del despliegue de la libertad de actuar sobre el mundo que tienen los sujetos.

Esta crítica se puede observar al menos desde dos vertientes, a saber: la teoría crítica y la fenomenología. Desde la teoría crítica se observó que la razón, que para Kant (2000) o Hegel (2009) había sido lo que daba garantía de un movimiento incesante hacia el progreso y la autonomía, había terminado por transformarse en mera instrumentalidad. Si la razón es la adecuación de medios a fines, y no la causa de una libertad política, entonces es la propia razón la que es un instrumento. Así es como Horkheimer entendió la cultura industrial: incluso la *verdad* de la ciencia será medio para otro fin.

Lo anterior no refuta el hecho de que la razón haya producido técnicamente un mundo en apariencia promisorio. En 1946 Horkheimer (1973) observó que:

Las actuales posibilidades de perfeccionamiento social superan las esperanzas de todos los filósofos y estadistas que alguna vez esbozaron, en programas utópicos, la idea de una sociedad verdaderamente humana. Y, sin embargo, predomina un sentimiento general de angustia y desilusión. (p. 11)

La razón instrumental, que nos provee de más riqueza y capacidad técnica de dominio de la que ha habido nunca, es también un proceso de deshumanización que, a juicio de Horkheimer, amenaza con aniquilar la idea de humanidad, al reificar o enajenar al ser humano. Esto ha llevado al reemplazo de la autonomía de la libertad por el automatismo de la subordinación a fines. La razón ha sido reducida a estupidez.

Adorno, por su parte, también ha desarrollado una crítica dialéctica negativa a la racionalidad. Este filósofo develó un último lastre idealista en la dialéctica materialista de Marx, que tiene que ver con su "positividad" y el lugar que en ella ocupa la síntesis y la "unidad". La positividad supone que, tras la superación de las contradicciones, se arribará a la totalidad como unidad positiva, sin contradicciones: la sociedad sin clases, la emancipación humana. Sin embargo esto no ocurrió: para Adorno, el dolor y el sufrimiento no son sino datos de que persisten las contradicciones. El carácter positivo de la dialéctica es un carácter idealista, y peor aún, totalitario: una sociedad reconciliada solo puede ser "Una" si borra de ella todo vestigio de negatividad o diferencia, lo cual implica que se cierra, como totalidad, excluyendo todo lo que le resulte otro. En tanto el concepto busca referir objetos reales, el concepto positivo aniquila a lo real, que es su negatividad:

para Adorno es la dialéctica la que hace emerger la falsedad del pensamiento identificador, un pensamiento que tiene su origen en el propio proceso de conocimiento, en el ser mismo del conocer. En efecto, el conocimiento idéntico tiene su origen en el proceso abstracto del conocer, ya que mediante la abstracción se reducen las cualidades

sensibles comunes de los objetos a una idea general que las abarca y sintetiza. El conocimiento es abstracción, subsunción de la diversidad sensible bajo una categoría ideal, que la unifica anulando esa misma diversidad. (Barahona, 2006, p. 209)

Adorno opone la dialéctica negativa al pensamiento que construye conceptos que aplastan la multiplicidad de lo real, abstrayendo los objetos, y priorizando al concepto como si él fuera más real que el objeto. Contra Hegel, lo real no es racional, sino que es siempre aquella negatividad que se resiste a —y en— la razón. La razón contiene un germen totalitario que ella misma, negativamente, nos permite combatir.

Ahora bien, la lógica reductiva del concepto, como dispositivo que aplasta la diferencia, corresponde, de manera exacta, al totalitarismo que, políticamente, niega y aniquila lo "diferente", lo que se resiste a la identidad del concepto. De este modo, Auschwitz es la razón, y no su olvido ni extravío. El ejercicio reductivo-abstractivo del concepto que reduce toda multiplicidad a una unidad, es también la lógica que está detrás de la racionalidad técnica capitalista, esto es, de la equivalencia generalizada:

Los individuos al perder sus diferencias cualitativas pasan a ser todos iguales, indiferentes y, por consiguiente, intercambiables. En el campo del mercado, los individuos son medidos de acuerdo a su función práctica: desempeñan una determinada función dentro de la actividad total de un mecanismo que los reduce a mera pieza, a un componente relativo. (Barahona, 2006, p. 211)

De este modo, la dialéctica negativa operará una crítica immanente a los conceptos para buscar siempre en ellos sus remanentes negativos, la multiplicidad y diferencia que insiste en ellos, evitando caer en la reificación de la filosofía, el totalitarismo político y la equivalencia económica.

Sin embargo, para la teoría crítica estas elaboraciones no nos pueden llevar más allá de la razón, ni nos deben conducir a un irracionalismo. Tras una vasta revisión de la idea de razón en distintos episodios de la filosofía, Horkheimer (1973) afirmará que el asunto no se agota en optar a favor o en contra de la razón:

mientras que el aferrarse ingenuamente a la razón subjetiva ha producido realmente síntomas que no dejan de asemejarse a los que describe Huxley [la transformación de la razón en estupidez], el rechazo ingenuo de esa razón en nombre de una noción ilusoria de cultura e individualidad, históricamente anticuada, conduce al desprecio de las masas, al cinismo, a la confianza en el poder ciego; y estos factores a su vez sirven a la tendencia repudiada. (p. 67)

La mera renuncia a la razón puede operar como un romanticismo —con sus consecuentes riesgos de caer en actitudes reaccionarias y también totalitarias— y

cinismo, dejando la cuestión sin superar, de manera que se hace preciso insistir en la razón pese a aquello en lo que ha devenido históricamente. La misma pretensión está en la filosofía de Adorno, para quien la dialéctica negativa no renuncia a la razón, sino a su uso (llamémoslo) “ingenuo”, que redundaría en totalitarismo.

Lo anterior se dibuja con mayor claridad en su trabajo conjunto en *La dialéctica de la Ilustración*, y cuya tesis, ella misma dialéctica, indica que la Ilustración, aquel proyecto histórico-político de la razón, está atrapado en un bucle: “el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología” (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 56). Así, lo que señala la teoría crítica en esta etapa es que razón y barbarie no son sino dos momentos de un mismo fenómeno, que por ello no cabe oponer, pero que tampoco cabría simplemente “superar” hacia una nueva positividad.

De acuerdo a su descripción, “el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora” (p. 85):

la razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico omnicompreensivo. La razón sirve como instrumento universal, útil para la fabricación de todos los demás, rígidamente orientada a su función, fatal como el trabajo exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los hombres se sustrae a todo cálculo. Finalmente se ha cumplido su vieja ambición de ser puro órgano de fines. (p. 83)

Esta suerte de razón nihilizada en el “mundo como gigantesco juicio analítico” (p. 80) es órgano puro de fines, es decir —si cabe decirlo así— mediación pura. La razón deja de ser aquello que nos permite comprender el mundo, para ser el hiato entre este y las personas. El sujeto histórico de esta modernidad catastrófica se enfrenta así a la razón cuando presente en la encrucijada la irrupción de algo extraño a la razón en la razón, como Odiseo enfrentado al canto de las sirenas. Se está en presencia de una suerte de “retorno de lo reprimido” que a la vez que señala el fracaso de la Ilustración, el extravío, nos amenaza con perderlo todo; una suerte de impulso anticivilizatorio, romántico, ante el cual el héroe griego, aconsejado por la hechicera Circe, despliega dos estrategias que parecen ser la forma de la Ilustración en adelante:

1. Taparse los oídos y seguir remando, lo que Odiseo ordena a sus compañeros, pues "Quien quiera subsistir no debe prestar oídos a la seducción de lo irrevocable." (p. 87)
2. Oír a las sirenas atado al mástil, impotente para seguirlas, de modo que "Lo que ha oído no tiene consecuencias para [Odiseo]." (p. 87)

En síntesis: avanzar, sordo o atado, pero avanzar. ¿Qué podría detener a esta razón nihilizada? Aquí yace el punto central del concepto de Ilustración para Adorno y Horkheimer: "al pensamiento le ha bastado siempre con determinar concretamente su propia problemática. Él es el siervo a quien el señor no puede detener a placer" (p. 89), es decir, solo la razón puede enfrentarse a la razón, o dicho dialécticamente, la razón es ella misma un momento negativo, irreductible, de la positividad de la razón. Para la llamada Escuela de Frankfurt esto hará de la razón algo político: no es una cuestión teórica o metafísica la que se pone en juego, sino nuestra "responsabilidad" ante la razón, la cual solo podrá ser asumida racionalmente.

También la fenomenología se concentrará en el curso que la razón ha tenido como problema, pero no se trata ya de una dialéctica de la misma, sino de una crisis que atañe al desarraigo que la razón ha sufrido respecto de su suelo, de su posibilidad. La expresión de esto —y el objetivo de la crítica— es el positivismo: la crisis de la razón es que nuestro saber no tiene nada para ofrecernos, la ciencia "excluye por principio las preguntas que, en nuestros desdichados tiempos, son candentes para los seres humanos abandonados a perturbaciones fatales" (p. 50): el desencantamiento del mundo nos aleja de la cuestión del sentido de la existencia, por tanto, de la libertad misma, una ciencia de hechos no hace sino seres humanos de hechos (Husserl, 2008, p. 50). En otro sentido, la pregunta que se hace Husserl es cómo podremos vivir en este mundo tal y como lo experimenta la ciencia, es decir, como "una interminable cadena de impulsos ilusorios y amargos desengaños" (p. 50).

Husserl sostiene que esta situación no ha sido así siempre. El fenomenólogo sostendrá que es a partir del Renacimiento, y particularmente de un análisis detallado del pensamiento de Galileo, cuando la idea antigua de la filosofía como "ciencia omniabarcadora" se ve desplazada por el "concepto residual" de ciencia positiva, dejando de lado las preguntas metafísicas que Husserl ve como aquellas que "contienen los *problemas de la razón*" (p. 52). El positivismo, así, destruye la filosofía en tanto su impulso de ser una filosofía universal es disuelto. Lo que Husserl descubre es que desde Galileo se ha reemplazado el "mundo real-efectivo" del conocimiento por un "mundo de las idealidades", un mundo vaciado de sentido, pero revestido de ideas:

El revestimiento de ideas hace que tomemos por *verdadero ser* lo que es un *método* (...) el revestimiento de ideas hace que el *sentido propio del método, de las fórmulas, de las teorías* permanezca *incomprensible* y *nunca* haya sido comprendido en el ingenuo surgimiento del método. (p. 95)

Sin embargo, y precisamente por ello, la crisis que se presenta a las ciencias no interroga sus éxitos. Como ya lo vio Horkheimer, no se trata de eso. Al poner en crisis la posibilidad de una filosofía como universal, para Husserl es la fundación de un concepto de humanidad el que se ha puesto en crisis: la crisis de la ciencia es la crisis de la humanidad, precisamente porque es la renuncia a la universalidad como rasgo de la razón y de la humanización como *telos* de ella (Sánchez, 2015). Husserl ve entonces el abandono de la razón, el nihilismo:

Nosotros, los seres humanos del presente, formados a lo largo de este desarrollo, nos hallamos en el mayor peligro de sumergirnos en el diluvio escéptico y con ello renunciar a nuestra propia verdad. Tomando conciencia de nosotros en este desamparo, nuestra mirada vaga hacia la historia de nuestra humanidad actual. Solo podemos alcanzar la comprensión de nosotros mismos y por ese medio lograr un sostén interior, mediante el esclarecimiento de su sentido unitario, que le es innato desde su origen, con la tarea nueva instituida que como fuerza impulsiva mueve la búsqueda filosófica.” (p. 58)

Así, el desafío de Husserl es una suerte de reconstrucción de la razón que se juega en arraigarla nuevamente a su suelo, esto es, al mundo de la vida (*Lebenswelt*). Este último concepto no significa una ruptura o salto en la obra de Husserl que pueda producir una discontinuidad o distinción de etapas, ya que “[e]n *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, (*Ideas I*) y en las *Meditaciones cartesianas* se le denominaba *Lebenswelt*, mundo natural (*natürliche Welt*) y en *Experiencia y Juicio* se le llamaba mundo de la experiencia (*Erfahrungswelt*)” (Novella, 1998, p. 7, citado en Mansilla, Quilaqueo, Huaiquián y Lima, 2019, p. 7), de modo que en el concepto de mundo de la vida en el pensamiento de Husserl se haya la culminación de un esfuerzo que ha recorrido su trabajo y que atañe a la intersubjetividad (Zahavi, 2003).

Como ha señalado Zahavi (2003), para Husserl el positivismo no solo necesita una clarificación ontológica y epistemológica, sino que, sobre todo, ha perdido su relevancia existencial (p. 126). En tanto que nuestra relación con el mundo es constituida por aquello que nombra el mundo de la vida¹², la “objetividad” del

12 Zahavi (2003) dirá que este concepto se puede definir ontológica y trascendentalmente. Ontológicamente, el mundo de la vida refiere al mundo precientífico dado a la experiencia, el cual admite ciertos “sedimentos” de cientificidad (por ejemplo, asumimos que la tierra es redonda en nuestra experiencia natural del mundo) (pp. 129-130). Lo anterior implica que, ontológicamente hablando, el mundo de la vida está sometido a transformaciones. Trascendentalmente, esto es, en lo que refiere a elementos básicos e invariables que definen al mundo de la vida como una estructura esencial en relación a la constitución de la subjetividad trascendental, se contarían elementos como la forma espacio-temporal del mundo, o como la correlación entre mundo de la vida y cuerpo vivo (p.

positivismo consiste en la negación del origen inter-subjetivo —y por tanto, normal y consensual— de determinada experiencia, y con ello, implica —si cabe usar un concepto ajeno a la fenomenología— la reificación del mundo de la vida, el olvido de que “la ciencia es una tradición, una formación cultural que ha sido constituida por una comunidad histórica de sujetos trascendentales”¹³ (p. 137), y la sobreposición de esta tradición, por su reificación y olvido, por sobre otras constituciones subjetivas y formas de experimentar el mundo.

En ese sentido, que la tarea filosófica de Husserl tenga un alcance con claros tintes éticos, políticos e históricos, tiene relación con que entre historia y mundo de la vida existe una co-dependencia y co-institución: “sólo se puede decir que hay mundo si éste se manifiesta a través de la comprensión histórica, y sólo se puede decir que hay historia si el mundo se manifiesta en tanto fenómeno, es decir, si aparece” (Mansilla et al., 2019, p. 7). En otras palabras, la preocupación de Husserl por la crisis de las ciencias producto de la pérdida de mundo lograría desdibujar todo lo que ha constituido a lo que él entiende por humanidad, y por una orientación de sentido en la vida comprendida como la inversión práctica y creadora en el mundo.

De este modo, Husserl (2008) no buscará abandonar a la razón, sino retomar una suerte de racionalismo que ya no sea ingenuo, una “*ratio* en permanente movimiento de la elucidación de sí misma” (p. 306). Lo que se juega es, para el filósofo, una responsabilidad histórica, la de la filosofía como funcionaria de la humanidad. Se trata de “la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad, que solo lo es como ser dirigido hacia un *telos*” y que solo se realizará “por medio *de nosotros*, si nosotros somos verdaderos filósofos” (p. 61). De este modo, el objetivo de Husserl es hacer una toma de conciencia de la propia razón, mediante un rodeo histórico que determine “el origen del espíritu moderno”.

Como hemos dicho, en el diagnóstico de crisis de Husserl se juega una suerte de ética y política humanistas: la labor que la filosofía tiene es la “humanización” del hombre (Sánchez, 2015). Lo anterior quiere decir que, por una parte, no se trata en Husserl de una antropología filosófica *a priori*, sino de un proyecto histórico que le cabe a la filosofía (re)tomar en cuanto logre reflexionar a las ciencias y la técnica volviendo a situarlas sobre el mundo de la vida, gesto que coincidiría con orientarse nuevamente al *telos* de la humanización, entendido este como un progreso infinito.

132).

13 “In its presente form science is a tradition, a cultural formation that has been constituted by a historical community of transcendental subjects”.

Pero, y por otra parte, la reflexión anterior, en vista de todo lo que ya ha sido comentado, introduce ya no un problema metafísico o teórico; también aquí Husserl señala una problemática de orden político y ético. Como se dijo, no se trata de una crisis de las ciencias que ponga en tela de juicio su eficiencia ni sus logros técnicos, sino de una crisis ética que ha consistido en nuestra progresiva deshumanización, y así, en una suerte de renuncia a la razón. Por ello, la filosofía, para Husserl, debe asumir la metafísica, esto es, el intento de volver a pensar la totalidad como una responsabilidad que le cabe solo a ella. Este motivo de la responsabilidad ética y política, presente en la dialéctica frankfurtiana y la fenomenología husserliana, cada cual a su modo, nos lleva al lúcido diagnóstico que Hans Jonas hiciera al respecto.

Jonas (1995) diagnostica que las premisas que en el pasado rigieron toda ética —la idea de una naturaleza humana, la claridad sobre el bien humano, y el alcance limitado de nuestra acción— se han agotado ante la emergencia de una técnica que se ha vuelto amenazante: que ha logrado desfigurar la naturaleza humana, por ejemplo, con la posibilidad del diseño genético; que ha puesto en duda la noción de bien humano que se sigue de la desfiguración humana comentada; y cuyos alcances llegan a afectar al futuro y a regiones distantes, como podemos observar en la experiencia de las bombas atómicas, o en el impacto ambiental de la industria y del consumo. La tecnología moderna, como acontecimiento histórico, es absolutamente novedosa y temible, por ello demanda una nueva ética, la que, debido a los alcances de la técnica, se propone como una ética para la civilización y no para individuos aislados.

El problema ético que Jonas diagnostica está cifrado específicamente en el nuevo carácter que la técnica ha alcanzado en lo que en *El principio de responsabilidad* (1995) denomina “programa baconiano”, es decir, el ideal de “poner el saber al servicio del dominio de la naturaleza y hacer del dominio de la naturaleza algo útil para el mejoramiento de la suerte del hombre” (p. 233). Si ha llegado a ser necesario plantear una ética de la responsabilidad, esto tiene que ver con que el éxito del programa baconiano ha conducido a una situación crítica consistente en el agotamiento de recursos naturales y un crecimiento demográfico que, por una parte, demanda mayores éxitos económicos, y paralelamente, redundando en mayor miseria. Así, el programa baconiano habría trastocado las “leyes homeostáticas de la ecología” (p. 234).

Lo último da pistas de la transformación en la comprensión de la naturaleza y la técnica que ha crecido entre Bacon y principios del siglo XX: de una naturaleza mecánica se ha pasado a una ecología homeostática, una aproximación a una suerte de teoría de sistemas en equilibrio; y de una técnica que aprende de la naturaleza, ella

misma mecánica, para expandirla y potenciarla —si seguimos la lógica baconiana—, a una comprensión de la técnica como riesgo catastrófico, por ser una técnica que —conscientemente o no, voluntariamente o no— se opone a la naturaleza. Jonas verá que en Bacon se desarrolla un poder de primer grado, “dirigido a una naturaleza que parecía inagotable” (p. 235). Sobre este poder se ha montado uno de segundo grado, “que arrebató el control al usuario” (p. 235), es decir, una autonomización de la técnica respecto de su diseñador. Así, Jonas ve la necesidad de formar un poder de tercer grado, “que actuaría sobre el poder de segundo grado, el cual ya no es poder del hombre, sino poder del propio poder” (p. 235). Este poder de tercer grado demanda que el nuevo actor de la ética sea la sociedad, y la forma de esta ética ya no puede ser la esperanza, sino que debe ser la responsabilidad.

Puesto que no hay manera lógica de probar la necesidad de resguardar la existencia de generaciones futuras a cualquier costo, este debería ser un mandamiento de orden metafísico (p. 39). Así, Jonas se arroja a la empresa de encontrar una idea metafísica de hombre que sirva de sostén a su proyecto.

Un primer argumento a favor de esta idea la extrae a partir de su “heurística del temor”:

solamente la prevista desfiguración del hombre nos ayuda a forjarnos la idea de hombre que ha de ser preservada de tal desfiguración; y necesitamos que ese concepto se vea amenazado —con formas muy concretas de amenaza— para, ante el espanto que tal cosa nos produce, afianzar una imagen verdadera del hombre. (Jonas, 1995, p. 65)

Sin embargo, este argumento no basta para obligar una ética. Jonas se obliga a defender el deber-ser del ser humano, cuestión que aborda axiológicamente: “la mera posibilidad de atribuir valor a lo que es, independientemente de lo mucho o poco que se encuentre actualmente presente, determina la superioridad del ser sobre la nada” (p. 95), de modo que la existencia es metafísicamente prioritaria en relación a la no existencia.

Con todo, la libertad humana puede decir, incluso ilegítimamente, “no” a la naturaleza, aun reconocido su valor y sus propios fines. Así, hace falta la exigencia de algo que va más allá del mero valor: el bien-en-sí asociado a la idea de finalidad del propio ser. “En la capacidad de tener en general fines podemos ver un bien-en-sí del cual es instintivamente seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser” (p. 146)¹⁴.

14 En la primera nota al pie del capítulo cuarto, Jonas (1995) no logra defender esta idea, sino que, reconociéndola como una falacia lógica, agrega que de todas formas ese razonamiento ayuda “a

Si seguimos a Jonas, admitiremos que de la finalidad como autoevidente bien-en-sí se sigue un deber. Si el fin del ser es la afirmación de sí, ya no es la existencia la que es valiosa ante la no existencia, sino el cumplimiento de la finalidad del ser frente a su indiferencia, y con esto, la propia vida como valiosa, resulta de una dinámica de ser / no-ser (pp. 147-148). El deber del ser humano es, entonces, con el ser y contra el no-ser.

Para Jonas la responsabilidad del ser humano con su propia existencia -como idea metafísica y como preservación del ser- debe prestar atención al mundo orgánico y la naturaleza. Sin embargo,

la agresión a otras formas de vida está dada *eo ipso* indisolublemente con la pertenencia al orden de la vida, ya que toda especie vive a costa de otras o condiciona su entorno, y por tanto la mera conservación de cada una de ellas, promovida por la naturaleza, representa una continua agresión al resto del tejido vital. (p. 228-229)

Así, si bien el ser humano y su acción pueden ser amenazantes para la naturaleza, se abre también la posibilidad de pensar que la propia existencia humana ya la daña, con lo que la responsabilidad debe acotarse: “todo trabajo en torno al hombre «auténtico» pasa a un segundo plano frente a la mera salvación del presupuesto de ellos: la existencia de la humanidad en una naturaleza aceptable” (p. 231).

Pese a esta suerte de “humanismo” o antropocentrismo, Baquedano (2015, p. 20) ha planteado la necesidad de extender la noción del ser humano como fin en sí mismo al resto de la naturaleza y seres, abriendo, de este modo, una senda antiespecieísta en la propuesta jonasiana. Esta adenda podría suponer más transformaciones al planteo de Jonas, en tanto la vida humana no puede subordinar al resto de la naturaleza. Sin dudas, el ecologismo enfrenta actualmente problemáticas que complican la idea del resguardo de la vida humana.

A partir de lo anterior, es el propio proyecto tecnocientífico —en cualquiera de sus variantes políticas— el que debe ser medido a partir de la responsabilidad y la

recuperar sus derechos a un asunto que, en los caprichosos caminos tomados por el pensamiento teórico en su larga soledad consigo mismo, ya no consigue expresarse correctamente” (pp. 365-366). Así, la autoevidencia de la finalidad como bien-en-sí, no pudiendo probarse, ni lógicamente, ni metafísicamente, se asume como producto de un distanciamiento de la teoría respecto (presumimos) de la práctica. Este punto es especialmente extraño en la argumentación jonasiana, toda vez que, precisamente, su empresa consiste en dirigir el actuar desde principios ajenos a él, pero capaces de obligarle, vale decir, un reconocimiento de la distancia entre teoría y práctica que prioriza la importancia de que la primera principie a la segunda. Y sin embargo, el momento en que la teoría no logra sostener su punto, pareciera ser la práctica —¿o el arrojo?— la que debe tomar el mando para, nuevamente, subordinarse.

heurística del temor. Como lo sintetiza Restrepo (2011), “la solución ha de ser la cautela, como un límite en el poder y un control en el hacer, y no la desmesura de la magia de la utopía” (p. 114), lo cual implica, incluso, que no podamos “permitirnos el incremento de la prosperidad en el mundo.” (Jonas, 1995, p. 264). La cautela que Jonas propone, en cualquier caso, no se debe identificar con una toma de posición anti-técnica. Antes que eso, lo que el filósofo propone es una subordinación de la técnica a la ética de la responsabilidad: “Nada de lo anterior debería ser interpretado como un intento de desaconsejar este o aquel progreso técnico (...) este regalo ha de utilizarse con sabiduría y mesura, atendiendo a una responsabilidad global y no a una grandiosa esperanza global” (p. 309).

En una línea paralela a la de Jonas, podemos situar el diagnóstico sobre la sociedad industrial avanzada que Marcuse (2006) realizara en *El Hombre Unidimensional*. Por una parte, el centro de su crítica recaerá en lo que denominó como “racionalidad tecnológica”, pero a la vez, el problema no recae en la tecnología en sí misma, sino en la organización que esta recibe en articulación con el dominio.

Cabe recordar que la propuesta de Marcuse hace parte, también, de lo que ya habían abierto Adorno y Horkheimer con *La Dialéctica de la Ilustración*, realizando, a su vez, una crítica de la razón: lo que el alemán constata es la emergencia de un totalitarismo, posibilitado técnicamente en un entorno en que se conjugan el libre mercado, la democracia de partidos y la sociedad de masas, el espectáculo y la publicidad. En dicho contexto la crítica es desactivada, la disconformidad se percibe como socialmente inútil, y es la propia libertad —entendida en un sentido negativo, individualista y liberal— la que se torna en instrumento de dominio. Surge así el pensamiento unidimensional

en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo [...] Los que hacen la política y sus proveedores de información de masas promueven sistemáticamente el pensamiento unidimensional. Su universo del discurso está poblado de hipótesis que se autovalidan y que, repetidas incesante y monopolísticamente, se tornan en definiciones hipnóticas o dictados.” (Marcuse, 2006, pp. 42, 44)

La condición de posibilidad del pensamiento unidimensional reposa sobre un doble efecto en la racionalidad tecnológica y la sociedad industrial avanzada. Por una parte, la dominación deja de reposar en inter-relaciones individuales (la forma amo-esclavo) para pasar a descansar sobre “la dependencia al «orden objetivo de las cosas» (las leyes

económicas, los mercados, etc.)” (p. 170). Lo anterior redundante en que “las ideas se convierten en meros ideales y su contenido crítico y concreto se evapora en la atmósfera ética o metafísica.” (p. 174).

Pero, por otro lado, es el propio mundo el que se vuelve, aunque en otros términos, mera idealidad, en tanto la ciencia moderna

suspende el juicio sobre lo que pueda ser la realidad misma, o considera la pregunta incontestable. Convertida en un principio metodológico, esta suspensión tiene una doble consecuencia: a) fortalece el cambio del acento teórico desde el metafísico «Qué es...?» al funcional «Cómo...?» y b) establece una certeza práctica (aunque de ningún modo absoluta) que, en sus operaciones con la materia, está libre con buena conciencia del compromiso con cualquier sustancia fuera del contexto operacional. (p. 178)

Así, es el propio mundo el que se ha llegado a producir como mera operacionalidad y funcionamiento, características que, pese a presentarse como “neutrales”, no son sino el almacén de un totalitarismo solapado. Así, la racionalidad tecnológica, que subyace al positivismo tanto como a la técnica, es una racionalidad política. Es aquí que tecnología y razón se reúnen:

El mundo tiende a convertirse en la materia de la administración total, que absorbe incluso a los administradores. La tela de araña de la dominación ha llegado a ser la tela de araña de la razón misma, y esta sociedad está fatalmente enredada en ella. Y las formas trascendentes de pensamiento parecen trascender a la razón misma. (p. 195)

La razón, en tanto racionalidad técnica, se identifica con el dominio, esto es, con la puesta a disposición del mundo y de la vida humana al servicio de la acumulación.

En cuanto Marcuse representó una suerte de “marxismo heideggeriano”, o un intento de articular una perspectiva materialista de la historia con la ontología existencialista (Tatián, 2019), se comprende que la relación entre racionalidad técnica y “mundo” en Marcuse hace a la vez un diagnóstico relativo a la organización material de la producción material y subjetiva de la sociedad industrial, y (o tal vez, por lo tanto) una descripción del modo en que el Ser se da durante esta fase del capitalismo.

Pero, como dijimos, Marcuse no se revela contra toda técnica. Al revés, el autor ve en la tecnología una posibilidad de “pacificación de la naturaleza y la sociedad”:

La sociedad industrial avanzada se está acercando al estado en que el progreso continuo exigirá una subversión radical de la organización y dirección predominante del progreso. Esta fase será alcanzada cuando la producción material (incluyendo los servicios necesarios) se automatice hasta el punto en que todas las necesidades vitales

puedan ser satisfechas mientras que el tiempo de trabajo necesario se reduzca a tiempo marginal. (Marcuse, 2006, p. 46)

De este modo, la sociedad industrial avanzada es sustentada por la racionalidad tecnológica, y se levanta sobre la articulación de dominio que posibilita la tecnología, pero, a la vez, debe contener el desarrollo de la tecnología que, de otro modo, transformaría el propio carácter de la sociedad industrial. Entonces, cabe pensar que para Marcuse habría una posibilidad de tecnología post-capitalista. Y sin embargo, se trata aquí de un gran problema en tanto lo que queda precisar es cuál sea finalmente el carácter de la técnica. A su vez, en esta intuición, Marcuse se aleja de Heidegger, para quien no cabe pensar una —en lo que pensamos que podrían ser sus palabras— “superación de la metafísica” sin desmontar la esencia de la técnica, con lo que no se trata de pensar una nueva articulación del dominio, ni un nuevo progreso de la técnica más allá de las contenciones que le ponga un determinado modo de producción.

Hemos visto, así, que durante el siglo XX las principales corrientes filosóficas que pensaron a la técnica, lo hicieron interrogando, a la vez, a la ciencia y a la razón. Así, la técnica se comprendió como inseparable del proyecto científico, al que apoya y el que la provee de nuevas posibilidades, así como de la razón, en tanto ciencia y técnica se verían como expresiones de la racionalidad. Finalmente, esta triada implica la necesidad de pensar su relación con la política, esto es, tanto con el dominio como con la proyección histórica hacia el futuro, con el sentido que pueda —o no— tomar la propia historia.

En torno a todos estos puntos el pensamiento de Heidegger intentó ir más lejos. Así, la historia, la razón, la ciencia y la técnica, no son sino distintas estrellas de una constelación mayor que es la metafísica occidental toda. Con ello, lo que se pone en juego es la necesidad de desmontar aquello que la razón vino germinando desde antes de la modernidad, que no es sino una de sus posibilidades. Sin embargo, la técnica ocupará un lugar fundamental en la meditación heideggeriana.

4.2. Ge-stell, o la provocación como forma de vida

Si para Jonas y Marcuse cabía la posibilidad de pensar “otra técnica”, en el caso de la meditación heideggeriana este problema toma ribetes distintos, de manera que es la comprensión de la técnica que hace el pensador alemán la que, si cabe decirlo así, va “más lejos”. Heidegger (2007a) plantea que las diversas tomas de posición, positivas, reactivas o negativas frente a la técnica, no logran escapar a su lógica, y con ello, no

logran pensarla. Así, capitalismo, democracia, socialismo y fascismo, no se diferencian entre sí como si alguno fuese “menos” técnico o pudiera proponer “otra” técnica: dada la esencia de la técnica, “jamás se podrá dominar a la técnica, ni positiva ni negativamente, mediante un mero hacer humano, puesto por sí mismo” (Heidegger, 2007b, p. 192). ¿En qué consiste, entonces, esta esencia?

La esencia de la técnica, que no es en sí misma técnica, no es la mera instrumentalidad, ni el carácter protésico, sino que se constituye como un modo de la verdad, y por lo tanto, como un modo específico de relación con el mundo, incluso como la propia categoría de *mundo* durante esta época, modo de relación mediante el cual todo es develado como una enorme estación de servicio (Heidegger, 1994). Así, todo lo existente, incluido el ser humano, deviene mero recurso. Como modo de la verdad, la esencia de la técnica será definida por Heidegger como “un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas” (Heidegger, 2007a, p. 128). Debido a lo anterior, para Heidegger, lo ente se muestra como *Bestand*, esto es, como lo constante, como existencias en un sentido contable: el mundo es un depósito dispuesto, predispuesto a ser descubierto, transformado, acumulado, repartido, cambiado (p. 130).

Sin profundizar en la concepción temprana que Heidegger hiciera respecto de los objetos, cabe subrayar que el carácter de constante como *Bestand* no es cualquier otro carácter de objeto, y sin embargo, se puede presentir un recorrido que conecta diversos momentos de la obra heideggeriana. La esencia de la técnica es particular, puesto que no se agota en la interpretación que en *Ser y Tiempo* se hace sobre los objetos, interpretación que citábamos en la Introducción: ya no se trata de lo ente como intramundano, es decir, no se trata solo de la *res extensa* como *sustantia* constante en cuanto “ente es *aquel que siempre es eso que él es*”, ni del ser como “permanente estar-ahí” (Heidegger, 2005, p. 122), y por lo tanto, no se trata solo de lo ente como *prágmata*, útil o a la mano, entendidos como “aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación” (p. 96), cuyo ser es ser-para-algo. Con la esencia de la técnica este movimiento ha ido más lejos:

La palabra “*constante*” se mueve ahora en el rango de un título. Caracteriza nada menos que el modo como está presente todo lo que se refiere al desocultar provocante. Lo que está en el sentido de lo *constante* no se contrapone a nosotros más como ob-stante [*Gegenstand*]. (Heidegger, 2007a, p. 130)

Si antes lo constante caracterizaba el ser siempre lo que se es, y allí yacía el ser ob-stante de los objetos, ahora, lo constante refiere a la desocultación provocante. A esta

“interpelación provocante” Heidegger la denominará *das Ge-stell*, “lo *dis-puesto*” (p. 134), y su sello no será tanto el ser objeto, ni el ser-para-algo, sino el estar disponible.

A la *Ge-stell* como modo de la verdad corresponden además las diversas disciplinas científicas desde las que podríamos intentar interrogar a la técnica, con lo cual el problema solo se engrosa: la ciencia no puede sino abordar *técnicamente* a la técnica. Sería preciso poder “desnaturalizar” la técnica, o, siguiendo a Heidegger, dar un paso atrás respecto de su aparente certidumbre y obviedad, para poder pensarla más acá de lo que damos por obvio, necesario, universal, racional: extrañarnos de aquello que nos resulta transparente. Si la *Ge-stell* es un modo de la verdad lo es en cuanto trae a la presencia a lo ente de un modo determinado, y por lo tanto, la verdad de la técnica operaría, de hecho, como una clausura de los posibles modos “otros” de verdad. Esto no solo inserta a la *Ge-stell* en la metafísica entendida como olvido del ser, (Heidegger, 2020) sino que, además, hace de la técnica la realización de la metafísica occidental, su último momento.

La propia metafísica es, “en todas sus formas y grados históricos, una única fatalidad, pero tal vez también la fatalidad necesaria de Occidente y el supuesto de su dominio planetario” (Heidegger, 2020, p. 245), el cual se realiza con la técnica como olvido del ser y usura de todo lo ente. Este olvido no se constituye como un absoluto desconocimiento de la verdad; al contrario: la verdad se ha revelado *en tanto que* olvido del ser, como un rígido y específico modo de desocultamiento o venida a la presencia de lo ente desde su múltiple posibilidad de presenciar.

Para revisar con mayor detención la cuestión de la venida a la presencia desde una múltiple posibilidad, es preciso detenernos en un punto que consideramos esencial para comprender la reflexión heideggeriana: la cuestión del fundamento. Este “paso” es necesario: como ha subrayado Diego Tatián (2019), la forma en que Heidegger se enfrenta a conceptos como el de técnica o *Ge-stell* es mediante una “*Verwindung*”, que Tatián se niega a igualar a la “superación” y traduce como “aceptación-y-profundización”. En *La Vuelta (Die Kehre)* Heidegger define esta *Verwindung* como sanarse de un dolor (Heidegger, 2007b;) o, en la traducción que propone Diego Tatián, mediante la idea de sobreponerse a un dolor. Al respecto, Tatián (2019, p. 168) profundiza insistiendo en que no se trata de abandonar lo viejo para alcanzar lo nuevo, sino de destruir para, a través de dicha destrucción, dar un paso atrás respecto de, en este caso, la *Ge-stell*. La idea de “sobreponerse”, aún más que la de “sanarse”, nos sugieren que el dolor no es superado en el sentido de anulado. Incluso pareciera que, en un principio, se trata de habérmolas “pese a” la metafísica, para terminar por

comprender una suerte de “se trataba tan solo de metafísica”. Queda entonces seguir a Heidegger en uno de estos ejercicios de dar un paso atrás respecto de la *Ge-stell* y la metafísica para dar con su *fundamento*.

En un texto anterior a las reflexiones sobre la técnica, *La época de la imagen del mundo* (Heidegger, 2010), se señala que la condición de posibilidad de lo ente como *ens creatum* durante la Edad Media era Dios, mientras que en la antigüedad, y según el decir de Parménides, esta condición sería el Ser. En ambos casos, no es el ser humano el garante de lo ente, sino que él mismo comparece ante otra modalidad que la del sujeto. Es solo durante la modernidad que el ser humano, en cuanto sujeto, deviene fundamento de la representación. Citamos en extenso:

representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen. Pero desde el momento en que el hombre se sitúa de este modo en la imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el ámbito manifiesto de lo representado pública y generalmente. Al hacerlo, el hombre se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que re-presentarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo. (p. 75)

De este modo, el sujeto deviene medida de todo y se lanza a la conquista del mundo en cuanto imagen, “el hombre pone en juego el poder ilimitado del cálculo, la planificación y la corrección de todas las cosas.” (p. 77)

Así, junto con la modernidad, el fundamento de la verdad es “el hombre”, y la *ratio*, dirá Heidegger (2003) es “cuenta dada sobre algo ante y para el hombre” (p. 160). ¿Qué es este fundamento en el sujeto como dar cuenta ante el sujeto en tanto que racional? Heidegger va a subrayar que el principio del fundamento reza: “Nada es sin fundamento”. En otras palabras, la validez de cualquier representación reposará en su principio de razón, y la propia razón reposará sobre este percatarse de la validez de una proposición o representación. Como se puede prever, el principio de razón y la proposición del fundamento se hayan en el corazón de la *Ge-stell*: la estructura de la provocación reposa sobre el cálculo que condiciona al mundo como disponible, la *ratio*, entendida como cálculo, asegura la calculabilidad de todo.

Heidegger va a ahondar en la proposición “Nada es sin fundamento” subrayando la resonancia entre “es” y “fundamento”, y sosteniendo que, para la razón calculadora de la *Ge-stell*, el Ser es el fundamento. No es que se haya perdido de vista la

ratio ni al sujeto: es que si todo tiene un fundamento, es porque debiera constar, racionalmente y ante la figura del sujeto, que todo *es*. Al preguntar el por qué de esta relación de transitividad entre fundamento y Ser (al preguntar por el fundamento de esta relación), Heidegger se va a detener en la palabra «porque» (en alemán *weil*) que se retrotrae a un “en tanto” o un “mientras” que tiene una tonalidad temporal antes que causal o eficaz: la respuesta al por qué no señala una causa, sino un lapso. Así, Heidegger termina por sostener que el fundamento mienta un demorar. Luego, la relación entre ser y fundamento es el durar. ¿Qué quiere decir que ser y fundamento sean lo mismo, y que no sean sino un demorar, un durar? Heidegger va a retomar el fragmento 52 de Heráclito, donde esta demora aparece como *aión*, a saber: “Sino del ser, tal es un niño, que juega, que juega a juego de tablas; de un niño es el reino” (p. 156). Con esta intuición, Heidegger concluirá que “Ser en cuanto fundante no tiene fundamento alguno, juega como el fondo-y-abismo de aquel juego que como sino nos pasa, en el juego, ser y fundamento” (p. 156). El suelo que sostiene todo fundamento es más bien un abismo sobre el cual se dura, pero que no carga por sí ninguna fuerza de principio ni *arché*. La transitividad entre Ser y fundamento tiene un *porque* que no responde a ningún *por qué*.

Es esta la clave que guía a Schürmann en su reflexión en torno a la obra heideggeriana: la metafísica y la *Ge-stell* han llegado, a la vez, al límite de la clausura de toda presencia para reducirla a mera disponibilidad; como a la posibilidad de dar un paso atrás en busca del fundamento, una suerte de salto al vacío para descubrir tras todo fundamento un espacio libre de juego. Cabe detenernos en qué sería este juego anárquico, y qué nos dice respecto de la técnica.

En primer lugar, la anarquía aparece como un giro, una vuelta o una torna (*Kehre*) en el pensamiento de Heidegger como en la historia del ser. Esta *Kehre* hacia la anarquía tiene relación con la técnica como fin de la metafísica. Es decir, vista desde la *Kehre*, la *Ge-stell* es el momento en que la presencia se nos muestra como histórica, y por lo tanto, como la apertura a la posibilidad de interrogar, más allá de toda “filosofía primera”, por el acontecimiento de la venida a la presencia: “con la torna tecnológica la ocultación de la presencia puede tomar fin” y con ello la práctica -y agregamos: también la técnica como forma de vida- ya no consistirá “en realizar, aplicar, derivar normas para el actuar” (p. 55). Es por esto que la *Ge-stell*, que no consistía en la creación de determinados objetos, sino que era una modalidad de la presencia consistente en develar lo ente como disponibilidad, funcionará como peligro a la vez que como

salvación (Heidegger, 2007c), puesto que es en su marco que se ha hecho visible la doble clausura, y con ello, la posibilidad de “destruir” la metafísica:

clausura *sistemática* en tanto que las normas del actuar «proceden» formalmente de las filosofías primeras correspondientes, y clausura *histórica* puesto que el discurso deconstrutor no puede sobrevenir más que en el límite de la era sobre la cual se ejerce. (Schürmann, 2017, p. 17)

Que esta doble clausura se haga visible es, para Heidegger (2007b), cuestión inherente al carácter ambiguo la *Ge-stell* como *epoché*. Es un peligro en tanto se olvida al Ser, pero en dicho contexto se abre la posibilidad de des-olvidar al Ser, develar su ocultamiento:

en la esencia del peligro se *oculta* la posibilidad de una vuelta [*Kehre*], en la que el olvido de la esencia del Ser se gire de tal manera que con *esta* vuelta la verdad de la esencia del Ser ingrese propiamente en lo ente. (p. 195)

Siguiendo a Schürmann (2017), es esta *Kehre* la que nos permite llegar a atender la cuestión del fundamento, para así entender la metafísica como una economía principal de la presencia que, en virtud de un *arché* epocal¹⁵, clausura el juego entre el ente presente, la modalidad de su presencia y el acontecimiento de su venida a la presencia, principiando un modo de desocultamiento que deja fuera toda articulación anárquica y múltiple de la presencia, es decir, un develamiento en el que seguimos siendo ciegos a lo que permanece oculto.

Desde este punto de vista, la técnica como realización de la metafísica no dice relación, en primer lugar, con el uso de cierto tipo específico de objetos, sino, y como se dijo, con una determinada relación con la naturaleza y con los otros vivientes, que consiste en provocarles para exigirles liberar sus energías, de modo de hacerlas disponibles para la explotación y la acumulación (Heidegger, 2007a, p. 128). Aquí yace el peligro tecnológico, pero no solo¹⁶ como amenaza de destrucción real de la

15 Con la idea de época Schürmann busca señalar que es todo un período temporal el que ejerce una *epoché* que, como tal, deja entre paréntesis un espectro de posibilidades de la presencia, reduciendo la multiplicidad a un presente específico de acuerdo con un principio. La metafísica es epocal, en tanto es ejercicio de esta *epoché*, y sus épocas pueden ser atendidas de acuerdo a los principios que reducen al ser.

16 Subrayamos el “no solo”: no es que queramos negar el peligro de destrucción ambiental, hoy aumentado a un peligro cósmico mediante proyectos que, como SpaceX, parecen querer llevar el extractivismo fuera de los límites de nuestra atmósfera. El riesgo de la *Ge-stell* es acotar el problema a cálculo de la naturaleza que la disponga desde perspectivas como la sustentabilidad, es decir, en insistir en un tratamiento metafísico y técnico de los problemas de la metafísica y la técnica. Si cabe recordar lo señalado con Horkheimer, el riesgo es que la razón insista en ser automatismo, reificación,

naturaleza, ni tampoco como una crítica a una posible deshumanización del ser humano, comprensiones que aún serían demasiado técnicas, es decir, demasiado preocupadas por calcular lo existente como disponible. Como dice Schürmann (2017), el peligro tecnológico, es de hecho, “la *epoché*, la retención o el olvido de la presencia, su ocultación por los principios” (p. 55). En otras palabras, la técnica como olvido del ser obliga a lo ente a presentarse ocultando su posibilidad de venir a la presencia de otro modo que el de la disponibilidad. Si se nos permite, el peligro es que se clausuran las potencias:

La central hidroeléctrica no está construida en la corriente del Rin como los viejos puentes de madera, que, desde hace siglos, unen una orilla con la otra. Más bien, está el río construido en la central. Es, lo que ahora es como corriente, esto es, proveedor de presión hidráulica, desde la esencia de la central eléctrica. (Heidegger, 2007a, p. 129)

En la cita anterior, Heidegger muestra cómo la central hidroeléctrica puede develar al río como proveedor de presión hidráulica para la producción de energía, pero con esto se ocultan sus otras posibilidades: hábitat de flora y fauna; espacio de juego, de esparcimiento, o de goce estético; materialización de ánimas o ancestros; todo al mismo tiempo: más radicalmente, su ser sin por qué. A su vez, la central hidroeléctrica no se pregunta por otras posibilidades del río más allá de la disponibilidad a la explotación y acumulación, en tanto la central no se instala en el río ni lo acerca a ella, sino que lo trae a presencia como siendo ya recurso para la central, lo inventa como recurso. El problema no es moral, sino “ek-sistencial”: no se trata de un existencialismo en el sentido de una filosofía subjetiva concentrada en preocupaciones en torno a la libertad de la existencia humana, sino de la atención a los despliegues de lo posible, de volvernos hacia el claro del ser y descubrir un éxtasis que no implica solo al *dasein* humano. Es este gesto de clausura, propio de la técnica, el que constituye un peligro, y el que, de acuerdo con la lectura heideggeriana, estaría presente en todo gesto moderno, provocando a todo lo ente en aras de producirlo como disponibilidad.

Ahora bien, esta lectura de la técnica como *Ge-stell* no dice relación directamente con los objetos técnicos en general, sino con un modo de su existencia concreta. En el ejemplo anterior se ponen como contrapuntos “los viejos puentes de madera” y la central hidroeléctrica, de manera que los puentes no provocan al río. En otro lugar, Heidegger mostrará las técnicas del campesino como otro hacer distinto que el provocar: “En el sembrar las simientes, abandona él la siembra a las fuerzas del crecimiento y cuida su germinación” (p. 128), en contraposición a la agricultura

totalitarismo.

moderna, que, como “industria motorizada de la alimentación”, provoca a las energías naturales (Ibíd.). De este modo, la *Ge-stell* se presenta como la operación de la técnica moderna, antes que como la esencia de todo objeto útil u objeto de relación o mediación con la naturaleza. Es preciso subrayar esto: si aquí desde un principio hemos propuesto pensar las técnicas como formas de vida, la forma de vida que Heidegger observa es la *Ge-stell*, lo cual libera a los objetos y a los sistemas técnicos de ejercer, necesariamente, el emplazamiento y la disponibilidad. En otras palabras, lo que Heidegger nominó como *Ge-stell* es lo que aquí sugerimos entender como la forma radical de la “técnica moderna”, el diagnóstico cabal de nuestra forma de vida. Así, proponemos hacer de la técnica, en cambio, un campo abierto de juegos donde cabe, también, el viejo puente de madera. En otras palabras, sugerimos separar técnica de *Ge-stell*: las técnicas son formas de vida sedimentadas, cristalizadas, objetualizadas; mientras que la *Ge-stell* es una forma de vida.

Sin embargo, no creemos que en las distinciones entre el puente y la hidroeléctrica haya necesariamente una orientación nostálgica, que intencionalmente privilegia técnicas pre-industriales por sobre las más actuales. Creemos que Heidegger intenta ilustrar de manera clara la diferencia entre un objeto de la *Ge-stell* y aquello que llama una cosa (*das Ding*). Por ello es que en este desarrollo nos termina por interpelar una pregunta: ¿puede la técnica contemporánea devenir otra cosa que provocación? ¿Puede la técnica, traicionando al principio que restringe la presencia a la disponibilidad, develar lo posible? ¿Cómo pensar una técnica, una forma de vida, pos-*Gestell*, pos-metafísica?

4.3. *Geviert*, o ¿son posibles los objetos post-metafísicos?

Tras los “pasos atrás” que Heidegger señala, para asir el fundamento, nos topamos con un abismo sin fondo, en el cuál Schürmann atisba la anarquía como intuición que logra articular una constelación a partir de todo el trabajo heideggeriano. También Diego Tatián (2019) se detiene en este aspecto del pensamiento de Heidegger, a propósito de los conceptos de *Geviert*, o “cuaternidad”, y de *Zeit-Spiel-Raum*, que propone traducir como “espacio-de-juego-del-tiempo”. Se trata de un asombroso salto hacia el abismo sin fondo, como un gesto hacia lo posible —hacia la posibilidad misma de lo posible—:

Es a lo largo de las alteraciones teóricas que hemos tratado de ir siguiendo, que Heidegger alcanza una formulación de mundo en la que el planteo de *Ser y Tiempo* queda ya muy atrás, en cuanto el ser ahí pierde, ahora sí claramente, todo carácter fundacional para con-formar y cons-tituir esto que Heidegger llama “juego del mundo”,

donde la relación de fundamento no es simplemente invertida (no es ahora el mundo fundamento del hombre) sino finalmente suprimida. (p. 70)

El desafío de esta supresión del fundamento no se tratará de colmar el vacío sin fondo, ni con un nuevo fondo, ni con la voluntad, sino con el juego como figura que nos permite pensar a la vez la cuaternidad como reunión libre, y la *Gelassenheit* o serenidad, como dejar venir a la presencia. En todos estos casos se revelaría aquello que Schürmann denomina anarquía. Así, el juego anárquico “*es lo que queda de mundo, cuando le sacamos fundamento y finalidad*” (Tatián, 2019, p. 72).

Como señalamos, Schürmann (2017) propone que la clausura metafísica es, de hecho, la oportunidad para que se transite hacia una relación otra con la presencia, denominada *an-arché*, en la cual queden puestos en cuestión los principios que, como la *Ge-stell*, retienen la presencia olvidando su carácter de multiplicidad, es decir, de anarquía. Develada la venida a la presencia como un acontecimiento de la historia del ser, se establece una nueva relación con esta historia, y por tanto, con todo lo ente, incluida la técnica y la práctica, en que el “sentido” del mundo —si se puede utilizar esta fórmula— no se subordina a fines: “toda cosa viene a la presencia sin ninguna razón [...] su esencia es de ser «sin porqué»” (Schürmann, 2017, p. 368). ¿Cuál puede ser la nueva manera de pensar la práctica, y por tanto, la técnica, desde la anarquía?

Digamos que la cuestión ética que se abre no es la de la responsabilidad como un rendir cuentas frente a un principio, sino que “ser irresponsable es contravenir la venida múltiple, que es la presencia deconstruida” (p. 376), y la *responsividad* o respons-habilidad (Haraway, 2019), antes que subordinación a un principio, sería más bien una respuesta “Al «llamado de la diferencia» [...] Respuesta a la modalidad siempre nueva según la cual el mundo despliega las cosas, y según la cual las cosas dan configuración al mundo” (p. 375). Con estos y otros desplazamientos, se abre la presencia a un juego anárquico como “diferencia entre ente presente, la modalidad de su presencia en el curso de la gesta histórica, y la presencia misma en tanto que acontecimiento” (p. 400). Frente a esta anarquía, toda metafísica, es decir, todo intento por principiar la presencia, se constituye como violencia. En último término, el olvido del ser nombra la violencia contra todo lo que existe; la *Ge-stell* y el carácter constante de todo lo ente es la última figura de la violencia.

Volvamos, entonces, a la técnica: ¿puede desplegarse una forma de relación con el mundo en que el sistema que nombre dicha relación pueda enriquecerse, densificarse y complejizarse, abriéndose a nuevos devenires, promoviendo el devenir y la diferenciación? ¿Puede existir una técnica respons-hábil o responsiva? Si esta pregunta

puede tener una respuesta afirmativa, esta dirá relación con un reencantamiento de la técnica como proceso de concretización de la relación entre un viviente y su mundo, proceso que propenderá a multiplicar las potencias del sistema, es decir, a liberar la presencia al juego.

Pero, ¿qué lugar queda a los seres humanos cuando se pierde todo fundamento? El humanismo ha hecho parte de la violencia metafísica al impedir pensar la complejidad y multiplicidad de lo real, y forzarlo todo a estabilizarse en torno a él. De manera que una atención al carácter anárquico, sin fundamento, del Ser, debiera esforzarse por desplazar este vicio. Es entonces que la *Geviert* se vuelve central para reflexionar la técnica.

En torno a la figura del río, en *La pregunta por la técnica*, Heidegger sugería pensar al puente como una técnica distinta que la central hidroeléctrica. En *Construir, habitar, pensar* Heidegger (2007c) profundiza en esta figura:

El puente oscila “ligero y fuerte” sobre el río [...] El puente *recolecta* la Tierra como comarca en torno al río. Así la conduce a través de las praderas [...] el puente está ya preparado para las temperies del Cielo y su ser cambiante. [...] El puente deja al río su curso y, al mismo tiempo, guarece para los mortales su camino [...] El puente *colecta*, en cuanto la fuerza que permite el tránsito hacia lo divino.” (pp. 216-217)

Dadas estas características es que Heidegger dirá que el puente no es un objeto, sino una *cosa* (*Das Ding*). Mientras que el objeto en el contexto de la *Ge-stell* es develado como disponibilidad constante, y en el contexto de *Ser y Tiempo* aparece en relación a los *pragmata*; la cosa “demora tierra y cielo, los divinos y los mortales; demorando, la cosa trae a cercanía mutua a los Cuatro en su lejanía” (Heidegger, 2007d, p. 250). Esta relación, que ya no es la de la *Ge-stell* como disponibilidad, se denominará *Geviert* y se ha traducido como cuaterna.

Schürmann (2017) hace una importante observación sobre la palabra en alemán para aclarar su sentido, que en francés es similar al español (*quadriparti*), y cuyo énfasis podría recaer en las cuatro partes antes que en la reunión y el juego:

El *Geviert* es antes un juego de lenguaje que reúne (*dichtet, verdichtet*). Podríamos traducir por «*quator*» o «cuarteto». Pero Heidegger dice también *Vierung* [...] [que] es un término de la arquitectura. Designa la intersección de dos naves en una iglesia, punto de luminosidad porque se sobrepone en una cúpula (*Vierungskuppel*) y de una linterna, y es un punto donante de vista de conjunto porque es centro de las cuatro alas del edificio. La *Vierung*, o la *Geviert*, es el corazón de la catedral en que hay que permanecer [...]. El *Geviert*, lejos de cortar en partes, reúne el juego del mundo.” (p. 211)

Siguiendo el lenguaje schürmanniano, la cuaterna, como venida a la presencia, precisamente atiende la multiplicidad de la misma. Las figuras con que Heidegger busca ejemplificar este juego son la Tierra, el Cielo, los Divinos y los Mortales, cada cual encarnando, a su vez, la reunión de una multiplicidad: “El reflejar que liga en lo libre es el juego, que confía a cada uno de los Cuatro a los otros desde el plegador apoyo de la reapropiación” (Heidegger, 2007d, p. 252).

La *cosa*, aún un objeto, es el *porque sin por qué* en que se demoran, libres, la tierra, “la portadora que construye”; el cielo, “la marcha del sol, el curso de la luna, el brillo de las estrellas... lo bondadoso e inhóspito de las temperies”; los divinos, que “[d]esde el oculto imperar de [la Deidad]” aparecen, “en su esencia, que [les] sustrae a toda comparación con lo *presente*”; y los mortales, los que son capaces de la muerte, “el cofre de la nada”, “aquella que en ningún respecto es algo mero ente, y que, sin embargo, esencia como el secreto del ser mismo” (Heidegger, 2007d, pp. 250-251).

¿No es la tierra aquella abismática “que acoge y se cierra a sí misma” (Pobierzym, 2014, p. 279), aquello que sigue sin ser derrotado tras cada victoria del mundo y la técnica¹⁷, aquella oscura profundidad cuyos frutos nos soportan? ¿No nombra el cielo esa indomable danza, a la vez tan cíclica y tan crítica, del dios del clima, *Kairós*, con sus pies ligeros y su balanza siempre desequilibrada, el desconocido curso de la fortuna? ¿No representan los dioses la aparición, post-metafísica, de lo divino, aquello que el desencantamiento proscribió para dominarlo todo, y por tanto, aquellas fuerzas que indican lo que no sabemos, lo que no entendemos, lo que no podríamos controlar (Pobierzym, 2014, p. 545, 548)? Y, finalmente, ¿no somos los mortales estos entes cuya posibilidad última, casi nuestra “realización”, nuestro fin más propio, y por cierto que más seguro, es también aquello que no conocemos ni conoceremos, aquello que hace de nuestra potencia radical una incógnita que no espera solución y que acaso no consista en nada, desbaratando con ello cualquier propósito?

Prescindimos a conciencia de definiciones positivas para esta fórmula heideggeriana, que solo queremos negativa e interrogante. Como ha dicho Schürmann, se trata de categorías “de transición”, aún con un pie en la metafísica, pero ya con otro hacia la anarquía. Lo que buscamos es subrayar cómo en la cuaternidad el desencantamiento se estremece y se desarma, para enfrentarnos a la vez a la venida de la presencia en su libre venir, y por lo tanto, a lo desconocido; pero también para mostrar que allí donde ningún fondo da suelo ni principio, lo que hace mundo es el

17 Parfraseo con esta fórmula un comentario que debo al profesor Sergio Rojas y a una reflexión que él hiciera discutiendo esta tesis.

libre juego de la cuaterna. Acaso con estas palabras Heidegger preveía una nueva forma de vida.

Schürmann (2017) toma la precaución de afirmar que Heidegger no está intentando nombrar una utopía. La torna tecnológica es a la vez peligrosa y salvadora, su peligro es la *Ge-stell*, y su salvación es la apertura hacia la anarquía de la presencia, pero “La «esencia salvadora» de la tecnología no encuentra ninguna salvación para el hombre” (p. 301). Schürmann agregará que aquí no hay un interés por *nuestro* devenir. Heidegger (2018) dirá que “Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir” (p. 24). Así, cabe entender bien lo que está en juego en una “salvación” dada por la *responsividad* o respons-habilidad anárquica, puesto que no se trata de una emancipación humana ilustrada, ni un regreso a un pasado mejor, sino que

esto ocurriría únicamente en beneficio de una mayor dignidad del ser y en pro del ser-aquí que soporta al ser humano existente y no en pro del hombre ni para que mediante su quehacer la civilización y la cultura acaben siendo un valor. (p. 40)

Así, en Heidegger aparece una tendencia de las cosas a convertirse en punto de reunión y de apertura sobre un espacio sin fundamento y de juego, una suerte de “liberación” del ser, y, por lo tanto, de los entes, pero no en favor de una imagen específica, ni del mundo ni de la humanidad. Parece una suerte de crítica radical, con un horizonte incluso emancipatorio, pero que logra operar sin normatividad alguna y renunciando a todo humanismo. Por ello no vemos en la cuaterna heideggeriana una nostalgia primitivista ni mística, sino una rigurosa interpelación al presente: no se trata de qué mundo será mejor para una mejor humanidad, sino de qué lugar ocuparemos los mortales si queremos ser “buenos jugadores” en la cuaternidad; se trata, por tanto, de una pregunta ética, pero en un sentido que Heidegger denominó como “originario”. Y en este marco reaparece la pregunta por los objetos y *la cosa*, y es de este modo que Yuk Hui (2016a), fuertemente influenciado por Simondon, planteará que con Heidegger y la cuaternidad podemos interrogar de otro lado a los objetos, en su caso a los objetos digitales:

It could be the first theoretical exploration of interobjectivity as well as a philosophical effort to return to the magical moment of existence through artifacts. How could a digital object be understood as fourfold? It may be possible, but then what would this really mean? That is to say, the fourfold shouldn't be considered a rule that we can apply

to things; on the contrary, it should be posed as a way of thinking about interobjectivity.¹⁸ (p. 163)

Como Yuk Hui, también sentimos en la cuaternidad una reminiscencia de la magia. Las posibilidades que aquí se abren para pensar un reencantamiento de la técnica, implican toda una re-elaboración de nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos en virtud de una concepción “otra” de la materia —ya no como substancia— y un desplazamiento del humanismo por la vía de aquella “ética originaria” que Heidegger invocara, y que aquí no podremos profundizar.

Este reencantamiento de la técnica no se piensa como una salvación de lo humano, sino que como “ética anárquica”, responsividad ante la pregunta por la diferencia, respons-habilidad ante la cuaterna, y no deber ante una instancia superior y decisiva. Así, las preguntas que la “ingeniería” enfrentará no dicen relación con la sustentabilidad o la disminución de efectos colaterales, sino con la posibilidad concreta de que la técnica y nuestra forma de vida devengan prolongación y enriquecimiento del mundo, reunión del mundo, potenciación del mundo. ¿Cómo plantear estas preguntas sin recaer en esencialismos, ni humanistas, ni naturalistas? ¿Cómo mantener la serenidad, hacer de la anarquía una forma de vida? ¿Cómo distinguir la *Ge-stell* como emplazamiento que dispone de todo, de un libre juego que podría no cumplir ninguna de nuestras expectativas?

4.3.1. Ni un nuevo comienzo ni un regreso a casa

Finalmente, ha asombrado ya hace décadas el hecho de que Heidegger haya sido un militante del Partido Nacional-Socialista Obrero Alemán, y ciertamente, que en sus reflexiones sobre este mundo por venir —y por lo tanto, sobre la *Geviert*— podrían o no estar gravitando esperanzas nazis. No pasamos por alto que el nazismo, en su tradicionalismo y nostalgia, se quería también, al menos, anti-moderno y anti-capitalista. ¿No corremos también este riesgo si intentamos pensar la técnica más allá de la modernidad, más allá de la metafísica y más allá del capitalismo?

No ahondaremos aquí en la bibliografía que se ha detenido en el nazismo de Heidegger, sino que subrayaremos la lectura que Schürmann nos permite: la de

18 “Podría ser la primera exploración teórica de la interobjetividad, así como un esfuerzo filosófico por volver al momento mágico de la existencia a través de los artefactos. ¿Cómo podría entenderse un objeto digital como *cuaternidad*? Puede ser posible, pero entonces ¿qué significaría esto realmente? Es decir, la cuaternidad no debería considerarse una regla que podamos aplicar a las cosas; por el contrario, debería plantearse como una forma de pensar la interobjetividad.”

Heidegger como pensador de la anarquía. También Oscar del Barco (2019) ha podido ver, tras la lectura de Tatián, esta posibilidad: “no se trata ya del totalitarismo de Heidegger, sino de su crítica al totalitarismo, efectuada como crítica a la metafísica” (p. 290). Así, insiste del Barco, “Heidegger se opuso al nazismo desde la instancia más arriesgada de la filosofía, criticando, desconstruyendo y destruyendo teóricamente la metafísica” (p. 291) en lo que constituyen “los golpes más duros dados a la ideología nazi y, en general, al totalitarismo en cuanto forma política metafísico-nihilista” (p. 292).

Intuimos, de este modo, y aunque no vayamos a detenernos en esto, que la serenidad y la ética originaria son formas de vida anárquicas que nos alumbran qué podría ser un reencantamiento, y que no necesitan erigirse a partir de la nostalgia, ni de aquello que Hui (2016b, pp. 282-290) ha denominado “el dilema del regreso a casa” (*The dilemma of homecoming*) presente en el pensamiento de Heidegger, de la Escuela de Kyoto, entre otros pensamientos que han hecho parte de tendencias fascistas en el intento de superar la modernidad. Cabría agregar aquí distintos tipos de primitivismos asociados a derivas ecofascistas del ecologismo.

El argumento de Hui consiste, por un lado, en reconocer el “innegable” diagnóstico heideggeriano: la destrucción de la tradición se conjuga con la disposición que de todo hace la *Ge-stell*, haciendo de otras formas de vida —como la china, que revisa Hui— mero turismo. Pero, por otro lado, Hui se resistirá al *homecoming* presente en este pensamiento, es decir, a la búsqueda de autenticidad, al nacionalismo filosófico que busca la “salvación” de un recorte geopolítico como lo puede ser “Europa”, y con ello se resiste al regreso a la “comunidad” (¿de quiénes y para quienes?) o a la vida “tradicional” (¿de qué tradiciones se trata?).

Luego, tendremos ocasión de detenernos en la propuesta cosmotécnica de Yuk Hui, con la que pretende ir más allá de este dilema ante un problema común al diagnosticado por Heidegger. Por ahora cabe indicar, desde un pensamiento heideggeriano y contra el *homecoming*, que no hay tierra ni casa a las que *regresar*, por lo que no cabe sostener ningún localismo ni nacionalismo. Como anunciaran Adorno y Horkheimer, el canto nostálgico de las sirenas es una trampa: no hay una Edad de Oro a la que volver. ¿A dónde ir? El destino que descubre la crítica heideggeriana es antes un abismo sin fondo, y es *sobre* este abismo que nos las tendremos que haber para cualquier reflexión post-*Ge-stell* sobre la técnica.

5. Algunas filosofías contemporáneas en torno a la técnica: *machina sive natura*

Abrimos los ojos nuevamente, seguimos ante la encrucijada. Nos encontramos ante aquella que desde la Introducción presentábamos como la nuestra. Los problemas que ya se avizoraban se han multiplicado, y las tecnologías, sobre todo las digitales, copan gran parte de la vida “moderna”, “occidental”, a tal punto que aquellos lugares que “aún” no se logran “incluir” en el “globo” son pensados a partir de la “brecha digital”: la brecha señala la tendencia hacia una totalización, no realizada, de las tecnologías digitales.

Una enumeración de “problemas” haría de este escrito un documento cuya extensión no cesaría de crecer. Una fórmula para ordenar la “lista” que nombra a esta encrucijada podría resumirse “*ya no es solo..., sino que además...*”: ya no es solo la contaminación, sino que, además, se calienta la atmósfera y el planeta; y ya no es solo el calentamiento global, también se agotan los recursos y se secan los suelos; y ya no es solo eso, sino el hecho de que además se extinguen especies; y ya no es solo que se pueda extinguir la vida humana, sino que, si no se extingue, no sabemos realmente cómo será vivir en un planeta caliente, seco, con cada vez mayores concentraciones de CO₂ en el ambiente.

Ya no es solo que no entendamos la “caja negra” tras los algoritmos informáticos, sino que el capitalismo de vigilancia (Zuboff, 2020) crece, y ya no es solo que crezca, sino que, además, no alcanzamos a saber qué datos nuestros se acumulan, para qué se usan, qué de nuestra vida, o de lo que pensamos que somos, ha devenido materia bruta para la acumulación. ¿Se trata solo de que produzcamos un modelo de desarrollo sustentable, sostenible, verde, “humano”? Porque además del agotamiento de recursos, porque además de la tasa de crecimiento económico, porque podría ser mejor dejar de crecer. Y ya no es solo que se complique el comprender y pensar el presente “humanamente”, sino que, además, las máquinas están computando, de manera constante, un enorme archivo del presente.

Pero no se podría tratar acá de ceder al pánico tecnofóbico, ni tampoco, como dice Haraway (2019), cabe por ello entregarse a una estúpida ingenuidad tecnólatra. ¿Cómo se ha pensado la técnica, más contemporáneamente? ¿Cuáles son las formas de vida que parecen asomarse en este mundo cada vez más cibernético?

Nuevamente, lo que se pone en juego es la relación entre técnica y naturaleza, entre aquello artificial y aquello no-artificial. Se radicaliza la identidad entre naturaleza y técnica, a tal punto, que una y la otra ya no parecen ser tan fácilmente distinguibles: el mundo entero deviene un modulador, o un *cyborg*.

Nuestra encrucijada coincide con la tendencia hacia la totalización de algunas tecnologías, las digitales, para hacer de esa forma de vida el sustrato mismo de nuestra experiencia del y en el mundo, la digitalidad hace mundo. La idea del “internet de las cosas” da cuenta de ello, la fantasía —utópica o distópica— de una singularidad tecnológica, o una singularidad tecnocapitalista (Land, 2017, p. 49), refuerzan esta sensación.

En *La última pregunta*, Asimov presenta a Multivac, una gigantesca computadora que ha excedido toda condición humana, y a la que las personas alimentan de datos. Multivac presenta, así, la capacidad de tomar las mejores decisiones y diseñar las mejores tecnologías para cuidar de los humanos, ofreciendo soluciones a problemas que hoy nos aquejan, como la contradicción entre la necesidad de energía y la necesidad de no destruir el medioambiente (al menos en la Tierra), acumulando energía del sol. En el año 2061 se plantea por primera vez la última pregunta a Multivac, la cual apuntaba a la posibilidad de detener la entropía, esto es, de detener el camino seguro del universo a su enfriamiento y final, a comprender cómo replicar eso que los “sistemas vivos” hacen con la entropía suya y del entorno, cómo *hacer* la vida, cómo realizar el “demonio de Maxwell”:

¿Cómo puede disminuirse masivamente la cantidad neta de entropía del universo? Multivac enmudeció. Los lentos resplandores oscuros cesaron, los clicks distantes de los transmisores terminaron. Entonces, mientras los asustados técnicos sentían que ya no podían contener más el aliento, el teletipo adjunto a la computadora cobró vida repentinamente. Aparecieron cinco palabras impresas: DATOS INSUFICIENTES PARA RESPUESTA ESCLARECEDORA. (Asimov, 2002, p. 385)

Este *output* no hace sino aplazar la respuesta para cuando existan los datos; la máquina parece ofrecer una esperanza. Mucho tiempo después, cuando la Multivac se convertía en una máquina primitiva, se le volvió a hacer la pregunta a la Microvac personal, muchísimo más compleja. La respuesta fue, nuevamente, la misma. La tecnología se siguió desarrollando: de la Microvac se avanzó a la Universal AC; luego, a la Cósmica AC; finalmente, cuando todo se hubo sintetizado en una sola singularidad, cuando ya no quedaba nada más que una omniabarcante y solitaria AC, la AC dio la respuesta a la última pregunta: “¡Hágase la luz! Y la luz se hizo...” (p. 395)

Este cuento recuerda la aporía de nuestra encrucijada: con la muerte de Dios, pareciera que solo su omnipotencia podría enfrentar los problemas que nos aquejan, con lo que su ausencia nos emplaza, y el costo para alcanzar dicha potencia divina es “todo”, de allí la totalización de la singularidad tecnocapital landiana. Así, frente al “*ya no es solo que..., sino además...*”, pareciera que cabe esperar que *todos* los datos sean agregados por un algoritmo capaz de entenderlo y serlo *todo*: *Deus sive natura sive machina* (Nancy, 2006). La pregunta no es si eso es posible, ni cuándo, sino ¿qué ha hecho posible que esa posibilidad sea pensable? Es decir, la pregunta es, nuevamente, por nuestra forma de vida, que esta vez oscila entre una simbiosis que lo abarque todo y una *sympoiesis* abierta, un holismo quebrado. ¿Cuáles son aquí los materiales para un reencantamiento de la técnica?

5.1. De un materialismo simbiótico: la cibernética

Ha habido diversos intentos desde la filosofía por comprender la técnica. En una suerte de estado del arte sobre esta materia, Parente (2010) ha propuesto distinguir entre filosofías protésicas de la técnica, filosofías instrumentalistas de la técnica, concepciones sustantivistas de la técnica, y la perspectiva biocultural de la técnica. En torno a estas corrientes organiza las propuestas de autores de distintos momentos históricos, aunque sin dudas, la mayor parte de estas filosofías han sido elaboradas desde mediados del siglo XX: Heidegger, Kapp, Mumford, Leroi-Gourhan, Stiegler, Winner, Ellul, Marcuse, entre otros, circulan en estas páginas.

Sin embargo, nuestra apuesta no ha sido la de revisar aquella “subdisciplina” de la “filosofía de la técnica”, y es por eso que nos permitimos dejar de lado una discusión más minuciosa sobre la conceptualización específica de técnica sea bajo la propuesta de Parente u otras. En cambio, desde la Introducción presentamos la definición de técnica que nos serviría como patrón de búsqueda. Se trataba de la definición simondoniana de la técnica como cristalización de una forma de vida transindividual. En ese sentido, ya nos hemos posicionado en el marco de una filosofía de la técnica, que, como bien ha señalado Combes (2017) cabe situar más bien en el seno de una ontogenética de lo transindividual.

Bajo esa directriz, al revisar la magia renacentista, la tecno-ciencia de la modernidad clásica, y la crítica de la razón instrumental y la *Ge-stell*, no nos detuvimos en la revisión de lo que se podrían llamar “filósofos de la técnica”, incluso si las discusiones de los autores revisados incurrieran en reflexiones que interrogaban

profundamente a la técnica. Antes que eso, hemos buscado tras sus problemas las huellas de formas de vida, es decir, hemos sostenido la posibilidad de dejar emanar la técnica desde la forma de vida que cada corte temporal nos ha permitido observar: la magia, la tecno-ciencia, la *Ge-stell*.

De este modo, si ahora nos detuviéramos específicamente en una revisión de las corrientes filosóficas, sociológicas, antropológicas e ingenieriles que desde el siglo XX se concentran en la cuestión de la técnica o de la tecnología, nuestra tarea se vería desbordada e incurriría más bien en un Estado del Arte. Por el contrario, lo que nos queda por ver es, nuevamente, la emergencia de una forma de vida, y con ello en mente es que vamos tras la seña de discursos filosóficos que, incluso sin que se presenten bajo el rótulo de “filosofías de la técnica”, dejan aparecer una nueva figura de la técnica como nueva forma de vida. A ellas apunta el subtítulo de un “materialismo simbiótico”, que desarrollamos en este apartado a partir de algunas propuestas filosóficas contemporáneas.

No tenemos una pretensión de exhaustividad, pues sabemos que existen distintas discusiones filosóficas alrededor de todos estos planteamientos. No obstante, sostendremos que desde lo que revisaremos es posible vislumbrar algunas continuidades y complicaciones de lo que hasta aquí habíamos revisado. Por eso nos permitimos continuar el gesto genealógico que venimos intentando: contra la eventual naturalización de nuestro tiempo como una época ingenieril que realiza el proyecto tecno-científico baconiano, y contra la insistencia en la radicalización nihilista de la crítica de la *Ge-stell*, estas filosofías inestabilizan lo que comprendemos por técnica, por naturaleza, por cultura. Sosteniendo esa brecha y esa complicación, nos permiten no hacer de este un ejercicio de agrupación histórica de pensamiento en torno a la técnica, sino de reflexión crítica sobre las condiciones de posibilidad de las formas de vida.

Por ello es que esta revisión no puede pasar por alto el lugar que la cibernética y la teoría de sistemas tuvieron. Como Yuk Hui (2019) ha intentado demostrar, estas corrientes pueden comprenderse a partir de las categorías de recursividad y contingencia, como claves que articulan una nueva condición para el pensamiento que se arrastra desde Kant: dejando atrás el mecanicismo, lo que aparece con los juicios teleológicos de la *Crítica del Juicio* es la idea de un sistema capaz de integrar la contingencia a su funcionamiento, afán que persistirá en las obras de Schelling y Hegel —la dialéctica no sería sino una suerte de domesticación recursiva de la contingencia—, y que retomará, bajo otras claves y con convergencia con las matemáticas y la física, la cibernética.

Norbert Wiener (1988) trabajaba en el campo de la teoría de los mensajes, no solo entendidos desde el punto de vista de la transmisión, sino también de la comunicación como manejo de aparatos y grupos humanos. En esa línea, indicó que la cibernética, que proviene del griego *kubernetes* (timonel), pone al mismo nivel la comunicación y el gobierno:

Cuando me pongo en contacto con otra persona, le doy un mensaje; cuando responde, me da algo en relación con lo que dije y que contiene informes accesibles a él primordialmente y no a mí. Cuando regulo los actos de otra persona, le comunico un mensaje; aunque esté en modo imperativo, la técnica de la comunicación no difiere de la del que enuncia hechos. Además, si mi regulación ha de ser efectiva, debo tomar conocimiento de cualquier mensaje de él que indique haber comprendido y obedecido la orden. [...] Cuando doy una orden a una máquina, la situación no difiere esencialmente de la que se produce cuando mando algo a una persona. En otras palabras, en lo que respecta a mi conciencia, percibo la emisión de la orden y los signos de asentimiento que vuelven. Para mí, personalmente, que la señal, en sus etapas intermediarias, haya pasado por una máquina o por una persona, carece de importancia, y de ninguna manera cambia esencialmente mi relación con la señal. (p. 16)

Como se ve en la cita anterior, la cibernética comprende a la vez el poder de conducción y comunicación, apostando por cierta continuidad entre máquinas, seres vivos y seres culturales, que estaría precisamente en la comunicación entendida como proceso de (auto)regulación, o, en palabras de Hui: de una recursión que integra contingencias. Con lo anterior, Wiener no buscaba desconocer las diferencias entre máquinas y personas, sino que incluso reconocía que la cibernética debía considerar y ahondar en estas diferencias. Pero, en cualquier caso, máquinas y seres vivos compartirían la cualidad de entrar en comunicación con el entorno y regularse, conducirse, a partir de allí:

el funcionamiento en lo físico del ser vivo y el de algunas de las más nuevas máquinas electrónicas son exactamente paralelos en sus tentativas análogas de regular la entropía mediante la retroalimentación. Ambos poseen receptores sensoriales en una etapa de su ciclo de operaciones, es decir, ambos cuentan con un aparato especial para extraer informes del mundo exterior a bajos niveles de energía y para utilizarlos en las operaciones del individuo o de la máquina. (p. 25)

Si bien desde Tiqqun (2015) se ha sostenido muy agudamente que la cibernética es una nueva hipótesis política que reemplaza la hipótesis liberal, y que se orienta,

principalmente, a la homeostasis y el mantenimiento del sistema¹⁹, en lo que sigue, queremos mostrar que es posible complicar esta mirada. Por un lado, la lectura de Tiqqun nos parece certera: hay algo de la cibernética que ha calado hondo en la forma de vida que caracteriza al neoliberalismo, y que tiene que ver con que se trata de un “pensamiento del equilibrio nacido en un contexto de crisis” en el que “se representa cada comportamiento como «piloteado», gobernado, en última instancia, por la necesidad de sobrevivir en un «sistema» que lo hace posible y al que tiene que contribuir” (p. 29), aportando así a la erradicación de aquello que escape a la regulación. El problema, entonces, es la asimilación del equilibrio con aquello que se ha denominado realismo capitalista (Fisher, 2019). Estamos de acuerdo: el pensamiento contemporáneo y cibernético tiende a una cerrazón y totalización. Sin embargo, vemos que determinadas potencias en la cibernética han seguido su propio curso, y que el realismo capitalista y la *Ge-stell* se pueden ser también interrogados por la cibernética²⁰: estas dos tendencias se despliegan aquí.

A continuación reseñaremos de manera breve las filosofías de Nancy, Deleuze y Guattari, para detenernos más en detalle luego en la propuesta de Simondon. Finalmente, subrayaremos los elementos comunes tras estas propuestas y la de Timothy Morton, en miras a ilustrar una forma de vida que se cierne en estos pensamientos, y que atañe a una comprensión de la naturaleza y la técnica que, veremos, no se alejan demasiado de lo que fue la cibernética, pero sí van más allá de algunos de sus supuestos.

19 Para Tiqqun (2015) la cibernética no es solo un discurso relativo a la información como un campo del saber. “Es más bien *un mundo autónomo de dispositivos mezclados con el proyecto capitalista en tanto que proyecto político*, una gigantesca «máquina abstracta» hecha de máquinas binarias desarrolladas por el Imperio, una nueva forma de la soberanía política; y, hay que decirlo, la cibernética es *una máquina abstracta que se ha hecho máquina de guerra mundial*” (p. 28).

20 Antecedentes de esto que aquí no podemos profundizar son el Proyecto Cybersyn en el gobierno de la Unidad Popular, el cual se orientaba hacia la construcción de una infraestructura cibernética para el control adaptativo de las diversas tareas productivas del país en su transición hacia el socialismo (Medina, 2013), o el trabajo pionero de Alexander Bogdanov, intelectual soviético que se adelanta a la cibernética y a la teoría de sistemas con su propuesta “tektológica” que, al interrogar los límites entre lo humano y lo natural, tenía en mente la autoorganización de los trabajadores (Gare, 2000).

5.2 Una suerte de holismo quebrado

1

En otro trabajo, junto a Vicente Valle (2020), hemos sostenido que en cierta filosofía contemporánea se empieza a constituir una suerte de indistinción, o al menos, de complicación de las fronteras, entre lo humano, la técnica y la naturaleza. Para sostener aquello nos detuvimos en una detenida revisión de la filosofía de diversos autores de la tradición, principalmente francesa, entre los que quisiera destacar aquí la obra de Deleuze y Guattari, y de Jean-Luc Nancy.

Ambas propuestas, pese a sus diferencias, comparten el pensar la tecnicidad como algo inherente a la propia naturaleza y no como algo secundario o ajeno respecto de ella. En un caso se trata de una ontología maquínica, en que se piensa a la naturaleza como ensamblaje de máquinas de corte y producción de flujos comandados por el deseo como principio inmanente (Deleuze y Guattari, 2005), siendo este un deseo que se piensa desde la potencia (“deseo lo que puedo porque lo puedo”) antes que desde la falta (“deseo lo que no tengo porque carezco de ello”): tanto la naturaleza como la sociedad operan como máquinas moleculares que se empalman y trabajan entre sí, “[una] máquina-órgano empalma con una máquina-fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta” (p. 11). Así, el sol es una máquina que emite rayos que las plantas, ellas mismas máquinas, cortan y sintetizan, y el deseo es este operar. Mientras, en el caso de Nancy (2016) se trata de una ecotecnia que nombra la declinación de cuerpos impenetrables aglomerándose sin fin -sin *telos*-. Se trata aquí de una suerte de raro pluralismo “atomista”²¹ en que todos los cuerpos entran en (con)tacto unos con otros, sin que haya por ello un atravesamiento, sino más bien, una colección de cuerpos en lo que Nancy (2013) llamará “strucción” y que se definirá como la “simultaneidad no coordinada de las cosas o de los seres, la contingencia de sus copertenencias, la dispersión de las abundancias de aspectos, especies, fuerzas, formas, tensiones y distensiones” (p. 34).

Dado lo anterior, en cada una de estas apuestas, también lo humano, lo subjetivo, lo psíquico, lo político y el sentido son desplazados a último término de los

21 Si bien no podremos profundizar en esto aquí, este “atomismo” no parece ser idéntico al atomismo antiguo en que los cuerpos e individuos emergen de la composición de átomos. Aquí los cuerpos son ya siempre, y a todo nivel, a la vez impenetrables y casi imposibles: se tocan, pero no se penetran, y su articulación, por lo tanto, no los amarra unos a otros, sino que se mantienen “libres”. A diferencia de los cuerpos articulados por la gravedad o el magnetismo como fuerzas invisibles de atracción, aquí aparece más bien la figura del “pesar”: un cuerpo pesa a otro, es decir, resiste y toma el peso de otro cuerpo, a la vez que pesa él mismo sobre otro cuerpo.

procesos. En Deleuze y Guattari la subjetividad siempre aparece *en último lugar*, y no como una finalidad que resulte necesaria a su comprensión de la materia como maquinismo, sino como un punto contingente de llegada: se trata en *El AntiEdipo* (2005) de la última síntesis del deseo, o “síntesis conjuntiva segregativa” como instancia que articula flujos y cortes en conjuntos que, al ser segregativos, configuran un “finalmente, era esto”: la subjetividad como identidad cerrada. Sin embargo, esta síntesis podría ser, en cambio, bi-unívoca, lo que podría terminar por complicar las nociones identitarias de sujeto. En *Mil mesetas* (2002) este fenómeno opera de otro modo. En principio habría una pura materia como plan(o) de (in)consistencia, por fuera de cualquier estrato: la inmanencia pura y cualquiera. Los estratos “organizan” el plan de consistencia, primero como estratos geológicos, físico-químicos. Como una operación de desterritorialización desde este estrato geológico, surgen estratos orgánicos que no remiten a una vida específica, sino a una “unidad específica de composición” que Deleuze y Guattari denominan “un solo y mismo animal abstracto” (p. 53). Finalmente, solo en el tercer estrato aparece lo “haloplástico”, definido por la mano que se desterritorializa hacia herramientas, y el rostro y la boca que se desterritorializan en sonido y comunicación. El ser humano, la subjetividad, son *de* este estrato, es decir, no coinciden totalmente con él. Y si cada estrato surge por desterritorialización, es porque no se trata de que algo se encabalgue sobre otra cosa como si se tratara de una evolución acumulativa, sino de gestos creadores en tanto que contingentes: se trata antes de una emergencia creadora que de una causalidad mecánica.

Por su parte, la obra de Nancy se orienta hacia la “declusión”²² de diversos lugares comunes en “Occidente”: el cristianismo (Nancy, 2008), tanto como la política y lo social (Nancy, 2003). En ese intento, Nancy debe subrayar cómo para pensar los cuerpos debemos atenderlos como otra cosa que cuerpos significantes -son más bien su ruptura-, o cuerpos egoicos -el cuerpo no soy “nunca propiamente yo mismo” (p. 25)-. Así, Nancy parece expulsar al sujeto y al sentido de su investigación, recordando insistentemente que “*Psique es extensa y ella no sabe nada de ello*” (p. 66), y que “*Psique no es Sujeto. Lo que queda es precisamente cuerpo, los cuerpos*” (p. 67). Nos preguntamos, entonces, qué son estos cuerpos. Nancy sostiene que no es ni cosmos ni *res extensa*, o naturaleza: se trata de un *mundus corpus* (p. 31) cuya densidad es el espaciamiento y la intensidad de los lugares del cuerpo, la *arealidad* como extensión

22 Neologismo nancyano que apela tanto *déclore*, que significa “reabrir”; y a *éclosion* que nombra un estallido. En la idea de declusión Nancy se opone a la eclosión desde la reapertura, no desde la cerrazón. Se trata así de una operación que tiende al sostenimiento de la sístole y diástole de los conceptos que atañen a la clausura metafísica, tras la estela de pensadores como Heidegger o Derrida.

pura de los cuerpos, espacio para y como la venida a la presencia. Esto se vuelve, entonces, un medio para llegar al sujeto y al sentido por vías que los dislocan:

Es preciso no dejar de presionar la palabra, la lengua y el discurso contra este cuerpo de contacto incierto, intermitente, escondido y que, no obstante, insiste. Aquí o ahí, de ello se puede estar seguro, va a seguir un cuerpo a cuerpo con la lengua, un cuerpo a cuerpo de sentido de donde podrá nacer, aquí o ahí, la exposición de un cuerpo, tocado, nombrado, excrito fuera del sentido, *hoc enim*. (p. 45)

El encuentro que Nancy suscita en su intento por “excribir” al cuerpo, lo acerca, de este modo, al alma como *forma del cuerpo*, y al espíritu como *no-forma o ultraforma* en que el cuerpo se precipita (p. 54). De este modo, todo vestigio de lo humano (la subjetividad, la significación, la política, el alma) se subordinan a una suerte de realidad primera que es la de los cuerpos, y a ellos forman sin agotarlos. Así, Nancy termina por reconocer que la escritura

significará, de todos modos, inevitablemente. [...] Pero *el ser* en nosotros, *la existencia* que *nosotros* ponemos en juego, es el infinito suspenso finito de esta organización [...] La escritura no equivale a una desbandada o a un caos de la significación: solo vale *directamente* en la tensión *sobre* el sistema significante [...] Esta tensión es la extensión denotada «cuerpo» en nuestra tradición. (p. 59)

En síntesis, el *mundus corpus* no tiene sentido, y el lenguaje solo sirve a la constatación de ese hecho mediante la tensión que lo recorre. La strucción, la arealidad, son la “lógica” de la ecotecnia como despliegue del *mundus corpus*, en el cual el sujeto, lo humano y el alma son parte de una lógica de los cuerpos.

Cabe situar, finalmente, una última transversal que nos permite articular a Deleuze y Guattari con Nancy, la cual ya ha sido nombrada. Estas filosofías tienden hacia un pensamiento en que *todo* se vuelve imprescindible para el pensamiento. Así, las máquinas que empalman máquinas tejen una red en constante ampliación, tensión, anudamiento y desanudamiento, agenciamientos de múltiples líneas en que cada cosa es tomada por otras y toma consigo algunas líneas. Por su parte, la strucción como cúmulo, incluso subrayando la no penetración y el *partes extra partes* nos conduce indefectiblemente a un “cuerpo cósmico” (Nancy, 2007) en que todo se toca con todo. ¿Se trata aquí de una suerte de reminiscencia de la retícula mágica en que todo está vinculado? No es tan simple, puesto que surge una ruptura importante: la anarquía que Schürmann ve desarrollarse desde Heidegger parece también asediar las filosofías de Deleuze, Guattari y Nancy. En un caso, el “principio” de articulación de la materia, de las máquinas y de los estratos, es el “deseo”. Sin embargo, el deseo no nombra un

principio que comande ningún desarrollo, sino la pura potencia. No se trata propiamente de un “principio”, sino de un “método” de observación. Nancy es más radical a este respecto, y la propia *techné* aparece como “fin in-finito” o como “no-soberanía”, como un despliegue sin fin (sin objetivo, sin término) y cuyo “principio” es una aglutinación que nada comanda.

En síntesis, se trata de filosofías que indistinguen naturaleza y técnica al hacer de la naturaleza un asunto técnico, desplazando la idea de que el artificio se diferencia radicalmente de lo natural. Con ello, el ser humano queda trastocado, dejando de ser un milagro de la naturaleza para convertirse en otro artificio más, en lo cual nos detendremos luego. En este marco, todo se conecta o se toca, con lo que algo así como un cosmos, emerge, aunque en ningún caso se intente nombrar u objetivar un todo. Finalmente, en ambos casos parece operar una suerte de principialidad sin-principio, una contingencia sin fin.

Si bien se ha señalado que entre las filosofías de Deleuze y Guattari, por una parte, y Nancy, por otra, hay una brecha que tiene que ver con el carácter irreconciliable de la inmanencia con el atomismo (Derrida, 2011), creemos que subrayar estos elementos comunes tiene más rendimientos a la hora de encontrar una forma de vida común que podría designar nuestra época.

2

Por su parte, Simondon (2018) fue un pensador que se reconoció cercano a las pretensiones de la cibernética, a la cual comprendió como una corriente revolucionaria que constituía una ruptura epistemológica central en cuanto obligaba a reevaluar la cuestión de la causalidad y de la individuación. En ese marco, Simondon propondrá una nueva teoría de la individuación que permite comprender, mediante una operación análoga, la individuación de sistemas físicos, vivientes, psíquico-colectivos y técnicos, haciendo de la materia una suerte de continuo no indiferenciado. Con esto en mente, y siguiendo a Combes (2017), solo podemos comprender a la propia técnica en Simondon si comprendemos antes la individuación.

Simondon va a sostener que las respuestas anteriores a la suya respecto de la individuación han incurrido en suponer aquello que debían explicar, sea por considerar “individuos” previos a los individuos (como en el atomismo), o por concebir *a priori* al individuo como un *telos* necesario (como en lo que Simondon denomina *hylemorfismo*,

es decir, el individuo como composición de forma y materia). De este modo, hay una *zona oscura* que sigue ciega respecto del proceso de individuación.

Si bien la individuación será siempre un acontecimiento singular y en curso permanente —es decir, un fenómeno de variación continua que depende de las condiciones específicas en que se da—, Simondon propondrá 4 tipos de individuación: la individuación física, la individuación viviente, la individuación psíquico-colectiva o transindividual, y la concretización técnica. No podremos detenernos aquí en cada uno de estos modelos, así como tampoco en las relaciones que necesariamente existen entre unos y otros. Para sintetizar el pensamiento de Simondon a este respecto, seguiremos su estrategia de comenzar por la individuación física para reseñar lo que es la individuación en general, subrayando algunos elementos para luego detenernos en la concretización técnica.

En principio, Simondon se preguntará por “*la operación de individuación a partir de la cual el individuo llega a existir, y cuyo desarrollo, régimen y modalidades él refleja en sus caracteres*” (Simondon, 2009, p. 26, cursivas nuestras). Una primera consecuencia de este giro tiene que ver con preguntarse por la individuación suponiendo que nos enfrentemos a un proceso de devenir abierto a posibilidades que solo se pueden establecer en cada caso, sin *a priori* ni *telos*. Para poder pensar la individuación como proceso y desde el proceso, Simondon propondrá la hipótesis de lo preindividual como punto de arranque de su propuesta.

Lo preindividual surge como recurso para pensar al proceso de individuación desde lo que precede a todo posible individuo, y demanda una conceptualización que se escape a todo modo individual de ser, pero que a la vez haga posible todo modo individual de ser. Esto tiene como consecuencia que se subraye que lo que es individual se individúa en relación a una realidad preindividual, por tanto, la individuación denomina siempre a un sistema de relaciones. En segundo lugar, Simondon va a afirmar que si la individuación no denomina la llegada a un estado fijo —vemos que los individuos cambian aunque sigan siendo tales individuos—, es porque en la realidad preindividual hay algo que no se agota por la operación de individuación, sino que se mantiene allí, de modo que la individuación, además de ser relativa —a lo preindividual—, es también parcial o abierta —en tanto no agota la totalidad de la realidad preindividual de la que proviene²³—.

23 Esto abre un sinfín de preguntas: ¿se trata, con lo preindividual, de una potencia infinita? ¿No podrá tratarse, entonces, de un sesgo algo optimista? Posturas como la de Simondon contrastan fuertemente con posturas como las de Mainländer (2011), para quien todo tiende más bien y necesariamente a agotarse, o como la segunda ley de la termodinámica, según la cual todo tenderá a caotizarse hasta que el universo llegue a enfriarse de manera absoluta. Una posible lectura no ingenua de Simondon, en la

Simondon caería en los mismos problemas que critica si la realidad preindividual fuese un elemento exterior al individuo y a la individuación, es decir, si fuera un “individuo”. Por ello es que la relación entre lo preindividual y el individuo no debe pensarse como la relación entre dos términos pre-existentes, sino como sistema de cuyas relaciones emergen elementos. De lo que se tratará es de un sistema energético o de fuerzas en el que se da lugar a la génesis de individuos necesariamente relativos y parciales. Lo preindividual nombra una diferencia, una tensión. De lo anterior se sigue que lo preindividual no corresponde a un momento “anterior” al del individuo, sino más bien a una tensión que siempre carga al sistema de individuación, es una anterioridad “ontogenética”.

Simondon afirmará que la ontogénesis adquiere sentido si no la restringimos a la génesis del mero individuo, sino que también la aplicamos a otros modos de individuarse en que existen los entes: los grupos, las especies, los géneros, las epistemes, las percepciones. Así, la ontogénesis remite, en último término, al “carácter de devenir del ser” (p. 26), vale decir, a la cualidad inherente al ser, no de pasar por fases, sino de ser él mismo fásico. Y si la individuación corresponde al carácter fásico del ser, Simondon dirá que lo preindividual puede pensarse como el ser sin fase, que sirve, a su vez, de posibilidad del devenir fásico, de la individuación. El filósofo afirmará entonces que

Para pensar la individuación es preciso considerar el ser no como sustancia, o materia, o forma, sino como *sistema tenso, sobresaturado, por encima del nivel de la unidad, consistiendo no solamente en sí mismo, y no pudiendo ser pensado adecuadamente mediante el principio del tercero excluido [...]* la unidad y la identidad solo se aplican a una de las fases del ser, posterior a la operación de individuación; esas nociones no pueden ayudar a descubrir el principio de individuación; no se aplican a la ontogénesis entendida en el sentido pleno del término, es decir al *devenir del ser que se desdobra y se desfasa* al individuarse. (Simondon, 2009, p. 27, cursivas nuestras)

Siendo un sistema tenso y sobresaturado, el problema al pensar la individuación ha tenido que ver con asociar al individuo a un sistema en equilibrio estable. Si cada individuación no agota al ser preindividual —que le permite seguir deviniendo—, el individuo tendrá que pensarse más bien como un sistema en equilibrio metaestable. Simondon se servirá de las nociones de energía potencial (entrópica) y de información (neguentrópica) como estrategias para pensar a la propia individuación como una

línea de la relacionalidad que caracteriza a su pensamiento, es que en tanto todo son relaciones diferenciales entre distintos montos energéticos, lo que siempre resta es una tensión que invita a nuevos desfases. Esto hace del pensamiento Simondoniano una suerte de filosofía negativa: lo preindividual denomina siempre un resto incognoscible, lo posible como lo aún-no.

resolución de un estado de tensión preindividual, y con esto trastocará las nociones clásicas de las cuatro causas para hacer intervenir una causa *energética* de alimentación, análoga a la causa eficiente; y una causa *estructural* o condicional, esto es, como una combinación de dos causas formales (Simondon, 2018, p. 53). A partir de aquí, los individuos no tienen *causas* en un sentido clásico, sino que resultan de procesos de modulación; y por ello, los individuos están constantemente (co)modulándose, lo que significa que no alcanzan una forma definitiva en ningún punto²⁴. En otras palabras, la individuación no es solo la operación mediante la cual se constituye un ente como si este existiera aisladamente, sino que la individuación siempre individúa a un individuo junto a un medio asociado —interior o exterior— de energías potenciales e informaciones. Solo hay individuo en un medio desde el cual puede individuarse.

La información, por su parte, es una clave del pensamiento simondoniano que tampoco puede reducirse a un elemento individual. La información es relativa “a dos órdenes en estado de disparidad [...] es la tensión entre dos realidades dispares, es la *significación que surgirá cuando una operación de individuación descubra la dimensión según la cual dos reales dispares pueden devenir sistema*” (2009, p. 36). Sintéticamente, la información es la relación de diferencia de dos órdenes de magnitud distintos en lo preindividual, diferencia que posibilita la individuación de un sistema, sin agotar su fondo preindividual, y por lo tanto, dejando al sistema abierto a sucesivas informaciones. La información es definida por Simondon como una relación contingente de disparidad que, sin embargo, resulta en una resistencia precaria a la entropía, o en palabras del autor, como “*aquello por lo que la incompatibilidad del sistema no resuelto deviene dimensión organizadora en la resolución*” mediante un cambio de fase (Íbid.). Si decimos que esta resolución es precaria, es porque, a diferencia de la forma, la información no imprime un orden definitivo, sino la existencia de sucesivos estados de equilibrio metaestable. De este modo, la información denominará un proceso de comunicación entre dos órdenes dispares cuyo efecto es la producción de un sistema metaestable, por tanto, de organización.

24 Cabría decir que la estabilización de un sistema de individuación es su muerte, siempre que entendamos por “muerte” el fin del sistema de individuación, sin confundir aquello con, por ejemplo, un individuo viviente: cuando un individuo viviente muere como tal, en términos físicos sigue individuándose —la “descomposición” del cuerpo es un proceso de individuación que sin dudas tiende a “equilibrarse”, finalmente, con el entorno, para hacer parte como tal de otros sistemas de individuación—; en términos psíquico-sociales, Simondon (2017) habla de que con la muerte del viviente surge un “individuo negativo” que sigue individuándose en el duelo, en la memoria.

Si la información *informa* al individuo, que sería una resolución parcial de una tensión entre diferentes magnitudes del sistema metaestable y sus cargas de potencias preindividuales, debemos comprender cómo dos magnitudes diferentes dan lugar a la información como comunicación de órdenes diferentes: cómo ocurre una operación que transmite información en distintos niveles, y cómo en esa transmisión se juega, a su vez, una suerte de traducción. Para esto es que Simondon plantea la idea de la transducción, aclarando que la “unidad” del individuo no es identitaria, sino que su unidad dice relación con desfases y diferencias de magnitud energética: individuo es aquello que se informa de sus potencias, transductivamente. La transducción logra propagar una actividad de cierta magnitud hacia otras magnitudes, de modo que es la estructuración de una magnitud transmitida y traducida hacia otra magnitud: es la información singular de un campo tenso preindividual la que sirve de “regla” contingente, parcial y precaria para otras magnitudes del propio sistema. Finalmente, la ontogénesis es transducción.

Sintéticamente, la individuación en Simondon es la metaestabilización precaria y parcial de un sistema de relaciones diferenciadas. Se trata de una metaestabilización puesto que no se llega a estabilizar al sistema —lo cual consistiría en su muerte—. Y si esta operación es precaria, es puesto que el individuo no es un fin que el sistema posee de antemano, sino una emergencia singular de las relaciones que definen al sistema. Así, el ejemplo recurrente de individuación y modulación que Simondon utilizará a lo largo de sus escritos, es el modulador: “Todo modulador se compone de dos entradas (entrada de energía, o alimentación, y entrada de señal, siendo esta última en general la única que es llamada entrada) y una única salida.” (Simondon, 2018, p. 50). Rápidamente, podríamos decir que un animal denomina a una individuación viviente en que este individuo posee una entrada de energía (lo preindividual, la carga potencial que un animal debe solucionar, como podría ser el hambre) y una señal (la percepción de alimento) que modula la entrada de energía. La salida o *output* correspondería en este caso a la acción del individuo viviente por alimentarse.

¿Cómo se observa este modelo en el caso de los objetos técnicos? Por una parte, como hemos dicho, las individuaciones sucesivas se relacionan unas con otras. De este modo, al considerar los objetos técnicos debemos considerar que se trata de individuos físicos, materiales no vivientes, pero además, de que son invenciones psíquico-colectivas. Como ha sostenido Simondon, la individuación psíquico-colectiva no nombra exclusivamente una individuación “humana”, y de hecho, los humanos solo a

veces inventamos. Esto significa que los animales también inventan objetos técnicos²⁵. Por ello en la Introducción subrayamos la definición de Simondon de la técnica como un gesto viviente cristalizado, esto es, como una forma de vida objetualizada: estas formas de vida no coinciden únicamente con lo humano.

La invención está en el inicio de un linaje de objetos técnicos constituyendo su *esencia* (Simondon, 2007, p. 64). Esta invención se realiza en estricta e íntima relación con un medio asociado, por lo que no son, en principio, diseños abstractos o teóricos, sino necesidades propias del sistema de individuación en juego: “Solo son inventados, para hablar con propiedad, los objetos técnicos que precisan un medio asociado para ser viables [...] Estos objetos solo son viables si el problema está resuelto, es decir, si existen junto con su medio asociado” (Simondon, 2007, p. 78). Esto hace del objeto técnico un ser *análogo* al viviente: un sistema que se metaestabiliza respecto de su entorno. Más en detalle, en uno de sus cursos, Simondon va a indicar que la invención es la resolución de un problema que reorganiza distintas componentes, antes incompatibles, en una nueva clase de comunicación que no es la del individuo con su medio, ni la comunicación entre individuos, sino la comunicación de un nuevo sistema:

mediante la invención, que instituye una comunicación entre esos incompatibles necesarios, se organiza una compatibilidad y una estabilidad al precio de una refundición de cada uno de los elementos anteriores a la invención: ellos hacen algo más que entrar en relación como los miembros de una sociedad (comunicación del segundo orden); forman un organismo o una organización dotada de resonancia interna. (Simondon, 2015, p. 57)

El objeto técnico, entonces, es él mismo un nuevo sistema, con sus relaciones propias con su entorno, pero a la vez, es un sistema que media *entre* el sistema de individuación viviente y psíquico-colectivo, y los medios asociados a ellos, “está en el punto de encuentro de dos medios, y se debe integrar a los dos medios a la vez” (Simondon, 2007, p. 74). Esto hará que para Simondon el objeto técnico, a diferencia del individuo

25 Debo a Daniel Hernández, arqueólogo, el curioso dato de que los chungungos, nutrias que habitan la costa del Pacífico, dejan trazas que desconciertan a los investigadores en sus terrenos, al confundir sus herramientas con tecnologías arcaicas de asentamientos, posiblemente humanos. Por otra parte, diversos trabajos se han detenido en la tecnicidad de diversos homínidos. Al respecto se puede ver Hicks, Fouts y Fouts (2005) y Pruetz et al. (2015). Finalmente, en los últimos años ha circulado la noticia de que un grupo de primates vivía su propia edad de piedra, concepto antropomorfizante que, no obstante aquello, nos recuerda que la técnica no es monopolio de lo humano (Ver: <https://www.nationalgeographic.es/animales/2019/06/estos-monos-llevan-3000-anos-en-su-propia-edad-de-piedra#:~:text=Los%20monos%20capuchinos%20salvajes%20de,tiempo%2C%20seg%C3%BAAn%20documentan%20los%20cient%C3%ADficos>)

viviente, precise siempre de la asistencia de un individuo viviente al relacionarse con su medio, es decir, el objeto técnico no se informa por sí mismo. ¿En qué se juega, entonces, la individuación técnica propiamente tal? Aquí aparece el concepto de concretización como la tendencia en el desarrollo de toda tecnicidad: por una parte, se trata de un objeto “que ya no está en lucha consigo mismo” en tanto ha logrado descubrir “sinergias funcionales”, resonancia, al constituir un nuevo sistema. Así, y por otra parte,

el objeto concreto, es decir evolucionado, se aproxima al modo de existencia de los objetos naturales, tiende a la coherencia interna, a la cerrazón del sistema de causas y efectos que se ejercen singularmente en el interior de su recinto, y, lo que es más, incorpora una parte del mundo natural que interviene como condición de funcionamiento, y forma parte de este modo del sistema de causas y efectos. (Simondon, 2007, p. 67).

Resulta fundamental subrayar, finalmente, algunos rasgos que recorren el pensamiento de Simondon, y que nos permiten, a la vez, distanciarnos de una cibernética totalizante o que tiende al equilibrio, y encontrar ciertas características que serán comunes a otras filosofías. En primer lugar, queremos subrayar el lugar de la negatividad en el pensamiento de Simondon: aquello que *sostiene* la individuación son siempre momentos negativos: la diferencia, la tensión, el desfase, la disparidad. El propio Simondon se preocupará de aclarar que en ningún caso comulga con una dialéctica de la superación e integración, sino que en su caso se trataría de una suerte de anti-dialéctica que, antes que ver converger todas las disparidades, opera dejando que las tensiones disparen nuevos rumbos, los cuales tampoco agotan las tensiones. En este sentido, no se trata de una filosofía de equilibrios estables, sino de equilibrios metaestables que el propio Simondon comprenderá desde una ontogenética polifásica, desde una ontología pluralista de entequequias sucesivas. Lo anterior quiere decir que la cibernética en Simondon no tiende a la constitución de *un* todo, salvo que con ello queramos denominar una suerte de totalidad abierta, quebrada, cambiante, y que no logra *totalizar* a los componentes de los que emerge. Es decir, la totalidad misma sería un individuo precario.

Por otra parte, la relacionalidad que caracteriza los sistemas de individuación carece de principio conductor: antes bien, se trata de efectos siempre contingentes. Esto es particularmente importante tras el descubrimiento heideggeriano de un sinfondo que para Schürmann se revelaba anárquico: ¿puede tratarse en la individuación de un proceso anárquico, de una suerte de juego que hace posible la individuación?

Finalmente, y en la línea de este pensamiento de la disparidad o relacionalidad negativa; en este pensamiento de un holismo sin totalización; y en este pensamiento que prescinde de principios trascendentes, nos encontramos de todos modos con una suerte de simbiosis o simpoiesis (Haraway, 2019) que recorre la posibilidad de todo: si hay algo, es solo porque antes hay relaciones. Comienza así a asomarse una nueva forma de vida, que Morton (2018) no dudará en captar desde lo que ha denominado *pensamiento ecológico*, y que el propio Simondon atribuyó a un esquematismo técnico que se observa, por ejemplo, en los *chips*: solo podremos pensar y vivir si asumimos para ello la tarea de lidiar con *todo*. Pero aquí, *todo* se vuelve un concepto particular a atender.

3

Con la cibernética nos topamos con un holismo quebrado, emerge un mundo acósmico. Se trata de una rara forma de holismo: si bien existe la necesidad de pensarlo “todo”, este “todo” se destotaliza siempre. Morton (2019) hablará de una *subscendencia* que surge, precisamente, por la complicación que implica la acumulación estructiva de los cuerpos, el empalme de máquinas o los sistemas de individuación como entramados de relaciones: “Hay más ADN ajeno a Tim Morton en Tim Morton que el ADN que existe de Tim Morton, como condición de posibilidad de la existencia de Tim Morton” (p. 97). El “todo” está abierto y comunica con su afuera, de modo que “cada” “todo” no (se) totaliza. Esto nos conduce a que los objetos que hemos pensado como un todo compuesto de partes y relaciones (el neoliberalismo, el medioambiente, y, en último término, cada sistema de individuación, cada agenciamiento), son, ellos mismos, objetos, no solo suma de partes, y que como tales, son “*ontológicamente pequeños*, son siempre *menos* que la suma de sus partes” (p. 146). Sintéticamente, Morton dirá que

En contraposición a la inmanencia, la subscendencia evoca un vacío ontológico entre lo que una cosa es lo que parece, o entre una cosa y las partes que la componen. El juego es la subscendencia que me conecta con la pieza de Lego, con los líquenes, con la red de activistas, con el microbioma, con el glaciar que se derrite. Somos menos que la suma de nuestras partes; estamos abarrotados de multitudes. (p. 149)

No quisiéramos detenernos demasiado en el ruido que a primera vista pudiera producir la fricción de términos como subscendencia contra inmanencia, o de inmanencia contra pluralismo, o de realismo contra construccionismo o relativismo. Para nuestros fines,

tras estas apuestas se intuye una búsqueda en común mediante recorridos distintos, y no diferencias sustantivas. Por ejemplo, Deleuze y Guattari (2002) ya han subrayado que la inmanencia del Cuerpo sin Órganos es algo que se debe llegar a producir y no un punto de partida: la inmanencia no es una tesis ontológica, sino política, y se trata de algo a construir, pero ¿se trata de construir un “todo”? En *El AntiEdipo* se ha subrayado el carácter sin falta de los objetos parciales, por lo que “antes” de conformar un “todo”, los objetos parciales no carecen de nada. Entonces cada “todo” que emerja tiene el carácter de un *resto* que solo se produce *al lado* de “sus” partes:

Ya no creemos en estos falsos fragmentos que, como los pedazos de la estatua antigua, esperan ser completados y vueltos a pegar para componer una unidad que además es la unidad de origen. Ya no creemos en una totalidad original ni en una totalidad de destino. Ya no creemos en la grisalla de una insulsa dialéctica evolutiva, que pretende pacificar los pedazos limando sus bordes. *No creemos en totalidades más que al lado*. Y si encontramos una totalidad tal al lado de partes, esta totalidad es *un todo de aquellas partes, pero que no las totaliza*, es una unidad de todas aquellas partes, pero que no las unifica, y que se añade a ellas como una nueva parte compuesta aparte. (Deleuze y Guattari, 2005, pp. 47-48, cursivas nuestras)

También en el caso de Nancy se pierde el cosmos como concepto totalizante y organizador de los cuerpos, sin que por ello se pierda el hecho de alcance cósmico de la strucción como aglomeración de cuerpos, ni el hecho de que todos los cuerpos se toquen. Se trata, entonces, de una rara suerte de atomismo sin átomos -puesto que se trata de cuerpos- y sin *telos* -pues se trata de clinamen como libertad-. Esta strucción no construye una inmanencia ni un monismo, pues los cuerpos siguen tocándose en sus límites, develando una espacialidad que consiste en una distancia. Así, strucción o ecotecnia son operaciones sin trascendencia que las comande, y sin inmanencia que se pueda constituir: no hay un todo de los cuerpos, sino todos los cuerpos *partes extra partes*. Y lo mismo encontramos para Simondon: puesto que el ser es fásico, no se constituye nunca *un “todo”*, ya que los sistemas de individuación consisten en diversas operaciones de organizaciones sucesivas. No hay entelequia, sino sucesión de entelequias; no hay *todo* sino como un holismo quebrado. No hay *un “todo”*, sino un abigarrado acosmos.

Por ello nos encontramos con la indistinción entre naturaleza y técnica, que funde ambos conceptos haciendo de los acontecimientos “naturales” una suerte de artificios sin artesano. Se trata de una artificialidad como potencia de la contingencia: si todo es innecesario, ¿qué podría ser natural? Morton (2019) planteará la posibilidad de comprender a la propia naturaleza como efectos algorítmicos ejecutados a ciegas:

“una planta no es solo una planta: también lo parece y actúa como una planta. Una flor es la trama de un algoritmo” (p. 129). No se trata de sostener que la naturaleza sea un holograma digitalmente producido, sino que *ontológicamente* no hay diferencia entre la manera en que funciona un algoritmo y cómo funciona el resto de los objetos. ¿Cómo funciona un algoritmo? De acuerdo a Pasquinelli y Joler (2021), un algoritmo es una función matemática que produce un modelo, definición que Morton (2019) precisa al señalar que los algoritmos no se tratan de números, sino de cálculos. En otras palabras, un algoritmo es una función de puesta en relación de elementos a partir del cual emerge otra cosa: un modelo, una flor. Que todo pueda ser pensado como un algoritmo implica que la naturaleza no se define por tener una esencia natural contra la artificialidad de lo técnico, sino que todo se define por las relaciones que traman y en que se traman: la naturaleza es, ella también, artificial.

Así, la ausencia de *arché* no es aquí un desorden ni una imposibilidad, sino la emergencia de organizaciones sucesivas y precarias, que son posibles sobre el juego de relaciones inestables, cambiantes y contingentes de las (y en las) que emergen las cosas aparentando ser tales por sí mismas. De este modo, la lectura que ya se planteaba de Heidegger desde Schürmann (2017) se viabiliza en la filosofía contemporánea: las cosas, como el *Das Ding* heideggeriano, son, antes que todo, la interobjetividad de la que emerge lo natural, lo artificial, lo físico. Todo deviene un nodo de contacto en una malla no totalizante en que todo se toca. Emergen así figuras sobre un “fondo” que es una suerte de contingencia absoluta: un juego que solo es posible sobre el “sin fondo”. En este marco, ¿dónde queda el ser humano?

5.3 La invención del ser humano

Stiegler (2002) ha subrayado la polifonía de la frase que titula este apartado: “¿“quién” o “qué” inventa? ¿“quién” o “qué” es inventado”? La ambigüedad del *sujeto* y, al mismo tiempo, la ambigüedad del *objeto* del verbo (inventa) no traduce otra cosa que la ambigüedad del mismo sentido de ese verbo” (p. 203). Con lo anterior, el autor quiere subrayar que la *invención* media sujeto y objeto, no para tramar el recorrido de un término al otro, sino que inestabilizando el *quién* y el *qué* de la frase: ¿se trata de qué o quién inventa al ser humano? ¿O se trata de qué es lo que el ser humano inventa?

Precisamente como una forma de desplegar esta polivocidad, Stiegler va a sostener que los términos de ser humano y técnica se remiten el uno al otro ambiguamente de manera que a la vez que el ser humano inventa la técnica, es la

técnica aquello que inventa al ser humano. Para ello retomará la tesis central del antropólogo Leroi-Gourhan de que la aparición de la técnica coincide con la aparición del ser humano en una paradójica exteriorización que, sin embargo, no exterioriza una interioridad, sino que constituye al ser humano en su exteriorización, haciendo coincidir la emergencia de interior y exterior en una *mayéutica tecno-lógica* que inventa al ser humano: “es la herramienta, es decir, la *techné*, la que inventa al hombre, y no el hombre el que inventa a la técnica. E incluso: *el hombre se inventa en la técnica inventando la herramienta –exteriorizándose tecno-lógicamente.*” (p. 213).

Esto es inmediatamente articulado con la filosofía heideggeriana de *Ser y Tiempo*, para hacer de la técnica “el ya-ahí, constitutivo de la temporalidad del *Dasein*” (p. 211), haciendo de la técnica aquella tradición a la que el *Dasein* es arrojado, poniendo de este modo a la técnica en medio de la estructura del cuidado que Heidegger (2005) definía como “anticiparse-a-sí-estando-ya-en... medio-de...” (p. 218): si el *Dasein* está arrojado a un *mundo*, esto sucede técnicamente, aún como un volcarse “hacia el más propio poder-ser” (p. 215). Así, por un lado, la técnica entra en la analítica existencial del *Dasein* como uno de sus *a priori*.

La técnica como un suplemento que constituye lo humano, en el sentido del poder-ser y no como mera determinación, es sostenida sobre una interpretación del mito de Prometeo y Epimeteo: la *prometeia* nombra la anticipación, mientras que la *epimeteia* nombra más bien un atolondramiento. De acuerdo al mito antiguo, es precisamente por el olvido de Epimeteo, que dejó al ser humano sin cualidades, que Prometeo decide robar el fuego a los dioses para dárselo a los humanos. Como muestra el mito, la *prometeia* llega siempre tarde, tras la *epimeteia*. Como venganza, Zeus enviará a los seres humanos a Pandora. “El “sentido último” de lo que llega con Pandora es la caja y el sentido de la caja es *Elpis*” (Stiegler, 2002, p. 289). El filósofo francés nos recordará que la *Elpis* puede indicar tanto un bien como un mal, la esperanza o el temor. En último término la *Elpis* es la relación con lo indeterminado, con el porvenir: con el tiempo. De este modo, la técnica aparece como lo ya-ahí, a la vez que como el poder-ser: la técnica es la relación con lo indeterminado.

Es preciso detenernos en la relación que la técnica mantiene con el tiempo como memoria. Stiegler traducirá *matesis* a partir de *mantano*, como aprender, instruirse o darse cuenta, y siguiendo a Heidegger, como la “presuposición fundamental del saber de las cosas” (en Stiegler, 2002, p. 304). Mientras, *epi* va a ser traducido como la accidentalidad de lo que ha sucedido, de manera que habría una *epimatesis* como un saber accidental. Entonces, la *epimeteia* define un atolondramiento, pero como

herencia o tradición. Esta condición existencial tiene su reverso cuasi-zoológico que Stiegler presenta como *epifilogénesis*: se trata de pensar la filogénesis humana desde un acoplamiento *córtex/sílex*, es decir, como una articulación entre materia viva y materia inerte, entre cerebro y piedra (p. 214). ¿Cómo ocurre esto? En lo que nos parece una notable hipótesis stiegleriana, se propone que la piedra es el primer soporte para memoria exteriorizada, de una “evolución” que sigue otros cursos que los de la materia orgánica: epifilogénesis, una filogenia que salta de su estrato, no sería sino otro nombre de la técnica a la vez que la posibilidad de comprender lo humano.

Nos interesa subrayar, en primer lugar y en continuidad con el apartado anterior, que para Stiegler “lo humano” es un acontecimiento que tiene lugar en el continuo de la materia: no se trata de una excepción a la naturaleza ni a la artificialidad, sino que lo humano emerge en el marco de aquella indistinción naturaleza-artificio, como siendo aquella potencia de organizar la materia por otros medios que la vida, potencia propia de la materia. Ponemos en duda que esta suerte de antropología tecnocentrada logre dar con la especificidad de la técnica que, como ya hemos dicho antes, no parece agotarse en lo humano. Sin embargo, esto abre problemas que no podemos profundizar aquí en torno a la evidente diferencia del despliegue técnico en animales humanos y no humanos.

En cambio, hace falta decir algo más sobre la tesis stiegleriana. Si la técnica se constituye como epifilogénesis y epimeteia, se hace necesario profundizar en la relación que la técnica tiene con la memoria. Stiegler (2004) llega a desarrollar, en el tercer volumen de su proyecto *La técnica y el tiempo*, el concepto de retención terciaria, que complementa la filosofía husserliana del tiempo: si la retención primaria es la contención inmediata del tiempo, y la retención secundaria es la trama de recuerdos, “[l]a retención terciaria es una exteriorización mnemotécnica de las retenciones secundarias, que a su vez son engendradas por las retenciones primarias” (Stiegler, 2016, p. 18). Así, la retención terciaria se definirá como un “recuerdo objetivo” (p. 38), es decir, una memoria exteriorizada y depositada en un objeto como prótesis de la conciencia, o, citando a Stiegler (2016), la retención terciaria es una comprensión de “la técnica tal que, como materialización de la experiencia, siempre constituye una espacialización del tiempo de la conciencia más allá de la conciencia” (p. 17). Así se cierra el círculo y la técnica, retención terciaria, *epimeteia* y epifilogénesis, es lo *inconsciente* de lo humano en tanto lo ya-ahí o la tradición desde la que el *Dasein* es en el mundo. Con todo lo anterior, la técnica queda instalada en la analítica existencial.

Más recientemente, Yuk Hui (2016a) ha retomado la reflexión de Stiegler para pensar esta vez una “protención terciaria”. Este concepto dice relación, específicamente, con las nuevas tecnologías digitales y algorítmicas, que Hui (2016a) presenta como una nueva síntesis trascendental que articula lógica y control:

An algorithm is simply a logical operation by which to figure out different relations, and control here merely means the setting up of constraints; given that, for example, the terminal state is one of these constraints, to some extent we should understand constraints also as relations. (p. 236)²⁶

En otras palabras, los algoritmos, como funciones matemáticas, consisten en la puesta en relación de elementos, relaciones que se ponen a su vez en relación con restricciones. Una forma que toman los algoritmos son los procesos recursivos en que, para alcanzar un objetivo, una función se llama a sí misma hasta alcanzar el estado final. Hui insistirá en que los algoritmos y las máquinas son, ante todo, organización y relación, y que esto implica una dimensión temporal: el tiempo mismo como relación.

Antes de continuar con Hui, vale la pena señalar algunas cosas respecto de los algoritmos y lo que se ha dado en llamar Capitalismo de Plataformas (Srnicek, 2018) o Capitalismo de Vigilancia (Zuboff, 2020), y que constituyen la tendencia totalizante de la cibernética. Con la idea de “plataformas” Srnicek nombra a una nueva forma de empresas que

se caracterizan por proporcionar la infraestructura para intermediar entre diferentes grupos usuarios, por desplegar tendencias monopólicas impulsadas por efectos de red, por hacer uso de subvenciones cruzadas para captar diferentes grupos usuarios y por tener una arquitectura central establecida que controla las posibilidades de interacción. (p. 49)

La pregunta central que esta definición no responde es cómo se asegura la ganancia de las empresas en este modelo de acumulación. Si bien el autor intenta distinguir la manera en que distintos tipos de plataformas lo hacen, Shoshana Zuboff (2020) es más sintética al tomar a Google como el modelo paradigmático del capitalismo de vigilancia. Para la autora, este concepto debe comprenderse polisémicamente²⁷, sin embargo es fundamental señalar que la vigilancia no tiene aquí un sentido policial ni militar, sino

26 “Un algoritmo es simplemente una operación lógica por la que se deducen diferentes relaciones, y el control aquí no es más que el establecimiento de restricciones; dado que, por ejemplo, el estado final [que pone fin al funcionamiento del algoritmo] es una de estas restricciones, hasta cierto punto, también deberíamos entender las restricciones como relaciones”

27 En la primera página de “La Era del Capitalismo de la Vigilancia”, Zuboff sintetiza ocho sentidos para definir la idea de capitalismo de vigilancia:

lucrativo: “El capitalismo de la vigilancia reclama unilateralmente para sí la experiencia humana, entendiéndola como una materia prima gratuita que puede traducir en datos de comportamiento” (Zuboff, 2020, p. 21). De este modo, la materia bruta que el capitalismo de vigilancia trabaja es la experiencia humana datificada. Pero no se trata de aquellos datos que “conscientemente” entregamos, sino de lo que en principio se dio en llamar “datos residuales” y que dan cuenta de un excedente conductual, inútil para la mejora de los servicios de plataformas, pero que sirve “como insumo de procesos avanzados de producción conocidos como *inteligencia de máquinas*, con los que se fabrican *productos predictivos* que prevén lo que cualquiera de ustedes hará ahora, en breve y más adelante” (Íbid.). Esto abre lo que Zuboff denomina “mercados de futuros conductuales”.

En términos más concretos, el descubrimiento del excedente conductual, que antes eran productos secundarios almacenados sin fines productivos (dónde se hizo *click* o por donde pasó el *mouse*, cuánto tiempo se estuvo en una página, desde dónde se está navegando, etc.) pasan a ser objeto de minería de datos, la cual permite tomar estos datos residuales para rentabilizar anuncios publicitarios (p. 108), haciendo de estos datos-desechos la base de un modelo de acumulación. Lo que el capitalismo de vigilancia vende a otras empresas, entonces, son, a la vez, las predicciones de nuestro comportamiento. Lo anterior implica una transformación clave en el capitalismo en muchísimos sentidos que no cabe profundizar aquí: los medios de producción son algoritmos; la materia bruta es la experiencia humana datificada; los productos son predicciones de futuros; el mercado es, por tanto, un mercado de futuros. Esto abre otra posibilidad paralela a la predicción, que es la producción de conductas en economías de acción que Zuboff sintetiza en medios para *afinar* conductas, dando pequeños empujones a los usuarios en virtud de la arquitectura de elecciones; *acarrear* conductas, entendiendo esto como cambiar el contexto para guiar al comportamiento por otra senda; y *condicionar* conductas mediante condicionamiento operante (pp. 396 y ss.). En síntesis, el capitalismo de datos predice y produce futuros conductuales que logra valorizar, y “[d]esde entonces, los ingresos y el crecimiento pasa[n] a depender de la adquisición de mayores excedentes conductuales” (p. 111), lo que nos recuerda a la Multivac de Asimov: la tendencia del algoritmo sería hacia la *totalidad* de los datos.

Vemos que el estado final de los algoritmos en el marco de la vigilancia está dado por la acumulación, y que, efectivamente, el algoritmo deviene una síntesis de múltiples relaciones. El propio Hui (2016a) no dudará en asociar la síntesis algorítmica a una nueva función de la imaginación trascendental. Si la imaginación trascendental

es el fundamento de la metafísica, la pregunta por los algoritmos es también una pregunta de alcance metafísico. La protención terciaria aparece, entonces, como una continuación del trabajo de Stiegler, en que los objetos técnicos devienen soporte objetivado de relación con el mundo y el tiempo, no ya como memoria y la retención, sino con las predicciones y la protención:

Without algorithms, digital objects would be mere retentions residing on the hard drives of computers and servers. Through the analysis of data [...] the machines are able to produce surprises (not just crises) by identifying a possible (and probable) “future”, a specific conception of time and space that is always already ahead but that we have not yet projected²⁸. (p. 241)

De este modo, los algoritmos aparecen a la vez como aquello que produce un futuro determinado, y que se pone inmediatamente a la base de las retenciones primaria y secundaria —del presente vivido, que ofrece la experiencia del futuro una vez producido; y de la memoria que queda—, generando hábitos, y deviniendo así una nueva condición de la Imaginación Trascendental mecanizada en lo que Yuk Hui denomina “hacer-presente”: si podemos llegar a nuestras casas desde cualquier lugar, es porque podemos “hacer-presente” su ubicación y conducirnos a ella, esa es la relación del *Dasein* con el mundo; el mundo digital está siendo capaz de lo mismo mediante sus propias relaciones y síntesis algorítmicas de relaciones. Imaginémonos en un día en que queremos comprar comida mexicana, pero no sabemos dónde. Basta con dar en Google “Voy a tener suerte” para que un algoritmo nos oriente hacia allá.

Así, la técnica es la invención del ser humano, tanto en el sentido de que el ser humano crea técnicas, como en el sentido de que el ser humano es creado por las técnicas. Eso señalaba la idea de una retención terciaria como exteriorización de la memoria. Sin embargo, si la retención terciaria puede ser la característica común a toda técnica, la protención terciaria parece ser, específicamente, una condición digital de la técnica. Además, la protención terciaria parece traspasar a las máquinas algunas características que la modernidad tradicionalmente asimiló con lo humano: la inteligencia, o la imaginación trascendental. De este modo, Yuk Hui (2019) dirá que la protención terciaria nombra el devenir orgánico de los sistemas técnicos, es decir, si el sistema técnico ha tendido a convertirse en un medio, a totalizarse, y los objetos digitales son la interfaz que hace de órganos de percepción, análisis y síntesis (p. 216).

28 “Sin los algoritmos, los objetos digitales serían meras retenciones que residen en los discos duros de ordenadores y servidores. A través del análisis de datos [...] las máquinas son capaces de producir sorpresas (no solo crisis) identificando un posible (y probable) “futuro”, una concepción específica del tiempo y el espacio que siempre está por delante, pero que aún no hemos proyectado.”

Sentimos latir en la conceptualización de la protención terciaria una preocupación por el desplazamiento de lo humano, que en el caso de Zuboff (2020) se presenta abiertamente como una protesta contra los algoritmos en favor del derecho al futuro. Podríamos decir que el diagnóstico de la *Ge-Stell* heideggeriana se ha venido realizando cada vez más.

Es tras este diagnóstico de totalización, que Yuk Hui (2016b) logró mover la mirada, de manera notable, hacia una desnaturalización de la técnica moderna y contemporánea a partir de su concepto de “cosmotécnicas”. Con esta idea Hui propone pensar en medio de una antinomia de tipo kantiana: 1) las técnicas son universales antropológicas; o 2) las técnicas son culturales y dependen de las cosmologías específicas de cada cultura. El supuesto de Yuk Hui es estrictamente simondoniano: si la técnica se concretiza desde una invención —lo cual correspondería a un nivel, en principio, universal—, podemos ir a buscar la emergencia de las técnicas para comprender sus propios despliegues, y las condiciones para ese despliegue serían siempre cosmológicas —lo cual correspondería al nivel particular—.

Así, Yuk Hui manifiesta que el concepto de cosmotécnicas permite, para trazar distintas tecnicidades, y a la vez, “contributes to opening up the plurality of relations between technics, mythology, and cosmology — and thereby to the embracing of the different relations between the human and technics inherited from different mythologies and cosmologies.”²⁹ (Hui, 2016b, p. 29)

El filósofo tendrá cuidado de decir que, con lo anterior, no busca reincidir en ningún tipo de purismo culturalista —ni en lo que antes hemos denominado, siguiendo a Hui, el dilema del regreso a casa—. Si bien su ensayo se concentra específicamente en la ruptura técnica que sufrió China con la llegada de Occidente, sus reflexiones resultan absolutamente pertinentes en lo que respecta a superar un estado “monotecnológico”. Sin embargo, tomamos distancia de la posibilidad de pensar la tecnodiversidad desde “cosmologías” asociadas a culturas. Cuando en el Prefacio a *Fragmentar el futuro* Hui (2020) remite a la posibilidad de buscar los orígenes de las “cosmotécnica amazónica, incaica o maya” como una manera de interrogar la técnica presente, nos parece que el problema no es solo que desconozca la realidad latinoamericana —como él lo reconoce—, sino que su concepto de cultura intenta ser aún demasiado “totalizante”. Se nos hace

29 “... contribuye a abrir la pluralidad de relaciones entre técnica, mitología y cosmología – y por lo tanto, a abrazar las distintas relaciones entre lo humano y la técnica que se heredan de distintas mitologías y cosmologías”.

imprescindible, así, recordar por una parte, lo difícil que se vuelve el concepto de cultura en un mundo globalizado y desde el tercer mundo³⁰.

Recordamos así el concepto de *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui (2018) como lo abigarrado. La citamos en extenso:

... hay que recordar el significado de la palabra *ch'ixi*: simplemente designa en aymara un tipo de tonalidad gris. Se trata de un color que por efecto de la distancia se ve gris, pero al acercarnos nos percatamos de que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas. Un gris jaspeado que, como tejido o marca corporal, distingue a ciertas figuras -el *k'usillu*- o a ciertas entidades -la serpiente- en las cuales se manifiesta la potencia de atravesar fronteras y encarnar polos opuestos de manera reverberante. [...] existen, enfáticamente, las entidades *ch'ixis*, que son más poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez. (p. 79)

Lo *ch'ixi* abre una posible pregunta que sigue a la de la cosmotécnica, complicando la idea de “cosmos” a través de lo abigarrado: si bien tendencialmente pareciera que la técnica contemporánea puede caracterizarse por una homogeneidad universal y algorítmica, en términos concretos se presenta como la plurificación del conflicto entre la *Ge-Stell* y las distintas formas de vida dentro y fuera del capital, dentro y fuera de Occidente. Entonces, la fragmentación del futuro y las técnicas debe recordar que el lugar del ser humano es abigarrado en un sentido pleno: no solo hacemos parte de sistemas de relacionalidad que nos ponen en contacto con diversos estratos materiales, técnicos o no, vivientes o no; sino que, además, hacemos parte de diversos sistemas de creencias a la vez. Lo abigarrado es, probablemente, un nombre para este holismo quebrado que ya hemos comentado: un todo que resulta de la aglomeración de

30 Grimson (2011) ha intentado pensar esta situación: "La imagen de un mundo dividido en culturas armónicas y estables se tornó inverosímil. La hiper-visibilidad de los procesos migratorios (no tanto producto del incremento cuantitativo como del desplazamiento de las poblaciones antiguamente colonizadas hacia los Estados Unidos y Europa), junto con la compresión espacio-temporal del planeta (Harvey, 2008) relacionada con los cambios tecnológicos y comunicacionales, volvió inviable la interpretación de otras culturas como si fueran mundos distantes. Desde los años ochenta se desarrolló una crítica que enfatiza la circulación, la permeabilidad y el carácter borroso de las fronteras e híbrido de las culturas. Los relatos nacionales de homogeneidad fueron desacreditados, no solo por los procesos de globalización, sino también por las dinámicas emergentes indígenas, afro, mestizas y regionales desde abajo, que repusieron la distancia entre el territorio jurídico, la cultura en el sentido tradicional y las identidades." (p. 11). Frente al agotamiento de una idea tradicional de cultura, ha propuesta la idea de “configuración cultural” con que intenta subrayar la heterogeneidad y articulación histórica y política de tramas simbólicas.

relaciones y de componentes que emergen de dichas relaciones, pero que no tiene un efecto, ni unificador, ni homogeneizador, ni universalizante: todo intotalizable.

Pero hay otra razón que obliga a que pensemos la técnica más allá de este devenir totalizante, y es lo que Yuk Hui (2019) a llamado “catástrofe algorítmica”: cuando la predicción y el control algorítmicos crecen y se expanden, las catástrofes solo pueden venir de una en una y ser cada vez “más” inesperadas, puesto que tienen la forma de una contingencia imprevisible, “absoluta”, que la recursividad no logra procesar³¹: cambio climático, crisis económicas, desempleo, migraciones, guerras tecnológizadas, enumera Hui. Habla de la indeterminación como una eventual contingencia que la recursividad algorítmica no puede sostener.

Pensemos tan solo en la catástrofe climática y un calentamiento global del que ya no nos preguntamos si irá a suceder o no, sino cuando enfrentaremos sus efectos más crudos. Como ha señalado Baquedano (2013), “el equilibrio en cualquier ecosistema puede desestabilizarse, no es algo estático que permanezca en una constante” (p. 48), y es eso lo que ha tenido lugar. No se trata de un juicio normativo, sino de una idea que puede leerse en la clave que seguimos: si puede pensarse el medio ambiente como un sistema metaestable abierto a desfases sucesivos, podríamos sostener que nos encontramos en un momento clave de la individuación de ese sistema por aumento de las fricciones, que demandan que se transforme la relación entre los elementos que componen el sistema, que se invente otra cosa, que surja una nueva individuación del sistema. El pensamiento contemporáneo puede elevarse a este pensamiento que invita a otra relación con el entorno, aunque ciertamente se trate de una “verdad cargada de incómoda responsabilidad” (Íbid.). Quizás profundizar en dicha incomodidad sea la vía de “empatizar” con las fricciones que suscitan nuevos desfases, afectarnos por la contingencia de modo que orientarnos en el desastre tenga que ver con inventar otra forma de vida desde él. No se trata de decidir cuál sea esa forma de vida. “La conciencia ecológica es así de siniestra” ha sostenido Morton (2019) al señalar cómo ella implica afectarnos por todo aquello a lo que estamos “pegados”, aquello de lo que estamos “cubiertos” y “repletos”. Entonces, la conciencia ecológica demanda ir más allá de la culpa y la vergüenza, puesto que “[l]o que necesitamos es

31 En las ciencias computacionales, un programa o un algoritmo que no llegue a un estado final, es decir, que por un problema de diseño o de la complicación de los datos no logre producir un *output*, seguirá atrapado en la recursión hasta que sea forzado a detenerse, sea manualmente, o sea por agotar los recursos de los procesadores. En ese sentido, la contingencia absoluta es aquello que desbarata el funcionamiento de la cibernética del capitalismo contemporáneo al enfrentarlo a la forma de un bucle sin otra salida que el colapso.

abyección sin límites, melancolía sin duelo” (p. 151). Esta melancolía ecológica aparece como la toma de conciencia de una grieta en el “todo” que destotaliza lo que asumimos como ya dado, como una toma de conciencia de las cargas y abigarramientos en las relaciones contemporáneas entre especies y medio.

Esto revive la necesidad de atender el aspecto dinámico del pensamiento contemporáneo contra el mero equilibrio, para sentir que la contingencia dispara nuevos desfases: acaso la plurificación de técnicas abigarradas, de formas de vida abigarradas, sean también desfases que puedan instaurar, siempre precariamente, otra relación con el mundo, otros mundos. Lo que está en juego es “todo”. Como decía Guattari (1996), no se trata solo de resguardar otras formas de vida ambientales, sino también mentales, sociales y, agregamos, técnicas. Ciertamente, “será triste ser testigo de la extinción de ecosistemas exhuberantes. Sin embargo, todavía puede haber una primavera en el desierto” (Anónimo, 2014, p. 51).

6. Reflexiones finales

La magia nos señaló una relación entre la técnica y la naturaleza como enorme retícula mágica, y al mago como aquel que vive facilitando que ocurra la magia, a la vez que aceptando que no todo vínculo es posible; el mecanicismo nos señaló una relación entre la técnica y la naturaleza como cadena de eficiencias, y la tecno-ciencia como aquello que puede desentrañar a la naturaleza para dominarla; la catástrofe tecnológica del siglo XX desarmó a la razón y a la técnica, para dar cuenta del mundo como disponibilidad, incluso del ser humano como algo disponible. Pero también aparecieron las posibilidades radicales que el pensamiento heideggeriano señaló con la cuaternidad. Una suerte de holismo quebrado surge con el pensamiento cibernético contemporáneo, e invita a pensarlo todo desde una suerte de organicismo que desarma las fronteras entre lo técnico y lo natural. Pero, por otra parte, este pensamiento se alerta ante la totalización de las técnicas digitales que quieren copar el horizonte, instituyendo su “todo”, unificado y homogeneizado, a ese “todo” destotalizado que sería el mundo. En la forma de vida contemporánea, entonces, pujan dos fuerzas: una hacia la totalización como cerrazón y control; otra hacia la destotalización como co-devenir, como deriva en común.

Y así, de la Encrucijada Renacentista hasta la Encrucijada Técnica que presenciamos hoy, pareciera que nos movíamos de una encrucijada hacia otra, y de una en otra se descubren diversas formas de vida: magia, mecánica, *Ge-stell*, cibernética. No es que diéramos vueltas en la encrucijada: es que no ha habido camino que no termine por multiplicarse, complejizarse y paralizarnos, es que hemos transitado entre las encrucijadas. De este modo llegamos, finalmente, a la encrucijada que da cuenta de la forma de vida que se cierne hoy como una desorientación, no para orientarnos, sino para ordenar algunas pistas.

Volvemos a la figura de la encrucijada, que acompañó desde el principio este trabajo: en ella la desorientación sirve como preparación para la invocación como un dejar-venir. No se trata, entonces, de que la encrucijada prepare ella misma la “solución” a los problemas que ella es, sino que sugiere una actitud híbrida entre lo pasivo y lo activo, que es lo que nombra la invocación: la posibilidad de dejar-venir.

6.1. Materialismo y Reencantamiento

“Nos relacionamos, conocemos, pensamos, nos hacemos realidad y contamos historias a través de y con otras historias, mundos, conocimientos, pensamientos y anhelos. Lo mismo que todos los otros bichos de Terra, en toda nuestra arrogante diversidad, nuestros entrelazamientos y nuestras especiaciones rompedoras de categorías. Otras palabras para nombrar esto podrían ser: materialismo, evolución, ecología, simpoiesis, historia, conocimientos situados, actividades cosmológicas, configuración de mundos arte-ciencia, animismo...” (Donna Haraway).

Cada momento de la técnica nos mostró que por “técnica” podemos entender la puesta en relación, siempre particular, de los vivientes con su mundo. Esa relación es la que puede ser mágica, puede ser mecánica, puede ser la catástrofe, puede devenir-otra. Si cabe hablar de materialismo y reencantamiento, no tiene solo que ver con una defensa de la perspectiva que desde un principio asumimos. El materialismo es aquello que se ha complicado con el reencantamiento; el reencantamiento, aquello que solo es pensable tomándose en serio el materialismo. Materialismo y reencantamiento son lo que aprendemos del rodeo que hemos dado en la encrucijada.

Lo que descubrimos en la cuaternidad heideggeriana es la intuición de una relación con lo indeterminado, es decir, la necesidad de objetos que nos reúnan, como mortales destinados a lo desconocido como nuestro íntimo destino, con el misterio de los divinos, con la profundidad de la tierra en que germina lo aún no visto, bajo las condiciones imprevisibles del cielo. Fue esta relación con lo indeterminado lo que el mecanicismo quiso perder, y en ello consistió el desencantamiento: en la fe en que podríamos develar el funcionamiento de cada eficiencia del cosmos, hasta mejorarlo y producirlo mediante la razón.

Se ha sostenido que ese proyecto no solo fracasó, como si ese fracaso le viniese desde afuera, sino que se constituyó desde siempre como destinado a fracasar: el mecanicismo pareció operar la sumisión de un mundo, al proyectar su potencia infinita en una materialidad finita, y al forzar la presencia de lo indeterminado como si ese forcejeo pudiera determinarlo todo, en un gesto que ahora nos podría parecer hasta ingenuo. La forma de vida mágica se constituía, en cambio, en una mística negativa, es decir, en la afirmación de que vivir en el cosmos era aspirar a un conocimiento imposible, y que por tanto las artes mágicas no lo podían todo. Cuando la filosofía contemporánea revive esta relación con el devenir, con la idea de la sucesión de entelequias, con la anarquía y lo sin-fondo, parece resurgir aquella “empatía” que nos

pone en relación con lo desconocido y con lo indeterminado. No en un sentido científico, como si se tratara de al fin conocer lo desconocido o de “controlarlo” o “predecirlo” vía probabilidades. Es más bien un ánimo que se contenta con la negatividad: ponernos en relación con lo indeterminado en cuanto tal.

Allí radicaría, en primer lugar, el reencantamiento. Pero este debe ser materialista: lo indeterminado no son los milagros como fenómenos extramateriales, sino la dimensión más intensa de la propia materialidad, aquellos recovecos que parecen estar ya siempre estallando en lo que “ya es”. *Como si todo tendiera a partir de sí*³². Como si lo más evidente fuese, en cualquier caso y de antemano, ya indeterminado. Entonces, arrojarse a lo indeterminado no es aceptar la apariencia calma de lo que “ya es”: que las cosas “sean como son” suele ser la perspectiva del nihilismo o de la dominación. La historia (social y natural) nos suele mostrar que las cosas son más complicadas, que la serenidad del dejar-ser podría tener que ver con esa certeza de Morton (2020) de que las cosas son raras, porque son siempre más de lo que son en tanto inundan y se inundan, a través de sus relaciones, con el resto de las cosas:

Los objetos son y no son ellos mismos al mismo tiempo. De este modo, desafiando la ley de no contradicción -una ley que por otro lado nunca ha sido debidamente probada-, los objetos nos presentan la siguiente paradoja: son objetos y no-objetos. Todo objeto es un secreto abierto (p. 35)

La indeterminación, por lo tanto, tiene que ver con el hecho de que, si somos materialistas, no podremos dejar de lado la impresión de que todo se toca con todo, y de que en ese tacto hay fricciones productivas, hay abigarramientos y ocurren los desfases: se abren mundos y formas de vida. Entonces, nos vemos enfrentados a un materialismo que obliga al reencantamiento, y por tanto, a volver a pensar la técnica más allá de la *Ge-stell*. No se trata, desde luego, de un gesto inédito: se trata de atar los cabos que una genealogía de la técnica, entendida como forma de vida, nos brinda, tras las señas de Heidegger, de Simondon y de Yuk Hui.

No dejamos de lado los anhelos de Bacon y Descartes: ¿no querían ellos, después de todo, que los seres humanos pudieran establecer una comunión positiva con el universo, a través de la razón? Sus perspectivas, a la luz de la actualidad, pueden parecernos más nocivas que equivocadas, y sin embargo pareciera que buscamos

32 Gabriel Anguita me mostró una bella ambigüedad en esta frase: partir de sí como *comenzar* desde sí, una suete de iniciativa; y partir de sí como *dejarse* a uno para *ir hacia otra parte*. Aprovecho este gesto textual al modo de una intuición materialista: la materia es aquello que parte de sí. Se trata de una extraña clase de “sí”, puesto que al partir de sí, no pueda agotarse nunca en “sí”.

reconducir sus metas por caminos que el mecanicismo no sabe recorrer. No podremos profundizar demasiado en esto, pero junto a un materialismo reencantado es la propia razón la que se debe someter a devenir. ¿Qué podría ser la razón en devenir? El materialismo y el reencantamiento demandan, precisamente, que la razón como forma de nuestra relación con el mundo se nos de a pensar. Si alguna vez el “todo” fue un lugar de certidumbre, hoy se vuelve un lugar de desquicios y embrollos. Una actitud materialista y reencantada podría preferir recordar que podemos relacionarnos negativamente con el “todo” para ver en aquel rasgo que calificamos como “quebrado”, “no totalizante”, la insistencia de lo indeterminado. Entonces, la razón en devenir no quiere comprenderlo todo. Esto abre una senda de interrogantes que desbordan este trabajo.

Pero, ¿qué tecnicidad pensar al hablar de materialismo y reencantamiento? Nos vemos obligados a recordar aquello que Simondon (2007) llamó “unidad mágica primitiva”, que señalaba la relación sin fase entre el viviente y su mundo, relación que puede alcanzar un estado de sobresaturación para devenir en fases sucesivas y contemporáneas entre sí, como lo son la religión o la técnica. La magia aparece como un sistema con su propio modo de organización: “allí la mediación entre el hombre y el mundo no está aún concretizada y constituida de modo separado... sino que existe funcionalmente en una primera estructuración” (p. 173) que Simondon caracterizará como una organización reticular de figura y fondo.

La unidad mágica primitiva da cuenta de un vínculo entre ser humano y mundo en el que aún no se distinguen caracteres subjetivos ni objetivos, con lo que el sistema viviente-mundo se da como “una red de puntos privilegiados de intercambio entre el ser y el medio” (p. 182). La distinción entre fondo y figura aparece así como una retícula espacio-temporal de puntos clave de conexión y afección entre el individuo y su medio asociado, “como si todo el poder de actuar del hombre y toda la capacidad del mundo de influir en el hombre se concentraran en esos lugares y en esos momentos” (p. 182).

Así, la unidad mágica primitiva presenta al universo como una red en la que algunos puntos, debido a sus posiciones privilegiadas respecto de su propio fondo, dan cuenta del universo de una manera particular: “son los puntos de contacto y de realidad mixta, mutua, de los lugares de intercambio y de comunicación porque están hechos de un nudo entre las dos realidades” (p. 183): una montaña, una cueva, una constelación haciéndose parte de una forma de vida. Estos puntos clave no son excepciones ni detenciones del fondo como tampoco completamente “otra cosa” que el fondo: son

expresiones radicales del fondo en sus momentos más intensos, y por ello son acceso privilegiado a la comunicación de un viviente con su mundo.

Como con lo preindividual, hay algo del modo mágico que “puede suministrar sin agotarse un número indefinido de aportes sucesivos capaces de desdoblarse en una fase técnica y en una fase religiosa” (p. 179). Por ello la unidad mágica no es primitiva en términos arqueológicos ni históricos, sino en términos ontogenéticos: la magia persiste desfasándose, insiste como el soporte energético inagotable de los desfases de la técnica, que rompe la unidad mágica privilegiando la figura sobre el fondo, e intentando hacer rendir ciertas figuras al desconectarlas de su fondo, haciéndolas, por tanto, objetos sin fondo. Vemos en la magia la posibilidad de que una nueva concretización técnica, que definíamos como la apertura suficiente de un objeto técnico para entrar en relaciones con su medio asociado. Podríamos diagnosticar que la forma de vida contemporánea ha llegado a ser demasiado abstracta, y que su concretización está en directa relación con su capacidad de encarnar cierta cualidad mágica, reencantada.

Entonces, el materialismo y el reencantamiento demandan una forma de vida capaz de entrar en relación con lo indeterminado. Acaso se pueda complementar la figura simondoniana de la retícula figura-fondo con la imagen schürmanniana del sin fondo: una nueva técnica, materialista y reencantada, sería aquella cuya posibilidad es tramarse en una retícula anárquica, no una figura sin fondo como lo fue la técnica moderna: una retícula figura-sinfondo. Aquel sin fondo nombra el espacio de juego heideggeriano en que es posible la cuaternidad y la venida libre del ser a la presencia. Entonces alcanzamos una pregunta como un desafío para la técnica: ¿puede haber una técnica que nos ponga en relación de este modo con lo indeterminado? En este punto, las experimentaciones hacktivistas tanto como el arte y la *tekhné* poética (Mattoni, 2018) se vuelven referentes empíricos que pueden orientar hipótesis al respecto, pero que ahora cabe dejar interrumpidas.

6.2. Tan solo una forma de vida

"... los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente hechos, sino siempre y sobre todo posibilidad de vivir, siempre y sobre todo potencia" (Giorgio Agamben)

Hemos considerado, a partir de una lectura “débil” de Simondon, que podía sostenerse que la técnica es una forma de vida cristalizada. Luego, el recorrido ha pretendido

invocar, en cada caso, la forma de vida que cada tecnicidad era: la magia, la mecánica, la *Ge-stell*, la *machina sive natura*. Y, sin embargo, hasta aquí no hemos elaborado qué terminamos por comprender como una “forma de vida”. Esto ocurre porque la idea de forma de vida fue una hipótesis que nos permitió arrancar: la técnica es una forma de vida objetivada. Pero, ¿qué es una forma de vida? Ahora se vuelve un elemento gravitante y fundamental de aclarar.

No lo podemos negar, hubo lecturas “paralelas”, que acompañaron la reflexión “como si” no tuvieran que ver con ella, en las que la vida y la forma de vida aparecían recurrentemente, pero nunca la técnica. Como si fueran conceptos “asintóticos” respecto de nuestro problema, pero que no sabíamos traer acá: cada vez se ven más cerca, casi se tocan, pero esa distancia entre la técnica contemporánea y la idea de formas de vida, aún si tiende a cero, era un abismo. Lo que intentaré aquí no es, entonces, tender un puente sobre el abismo. Intentaremos que sea ese abismo el medio que hace que técnica y forma de vida no sean conceptos dissociables.

En su revisión de la filosofía antigua, Hadot (2006) ha señalado que la forma de vida es “una manera de estar en el mundo, una manera que debe practicarse de continuo y que ha de transformar el conjunto de la existencia” (p. 236). Así, vemos que la forma de vida nombra un *ethos* en un sentido amoral -no se trata de lo que pueda corresponder al Bien o al Mal- y con efectos que desbordan a las meras rutinas que pudieran describir ese estar en el mundo -en tanto lo que se transforma es el conjunto de la existencia, es un mundo-. También para Wittgenstein (1999) la forma de vida tiene este alcance, al punto de ser el fundamento del sentido de los juegos del lenguaje: la forma de vida es aquello que nos dispone en común y propone un mundo y una existencia en él.

Si seguimos a Agamben, la forma de vida señala siempre la posibilidad que tiene la vida de devenir siempre otra. Esto no nos aleja de nuestro planteamiento inicial: si los vivientes tenemos relaciones particulares con el medio, en que resolvemos problemas para componernos con él, la posibilidad de otra forma de vida es siempre constitutiva de la manera en que estamos en el mundo. Agamben (2010) agregará que la “vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política” (p. 14), es decir, como una vida en común cuya eventual tendencia es la felicidad que aquí queremos comprender siguiendo la lectura deleuziana de la alegría spinozista:

experimentamos alegría cuando un cuerpo se encuentra con el nuestro y se compone con él, cuando una idea se encuentra con nuestra alma y se compone con ella, o, por el

contrario, tristeza cuando un cuerpo o una idea amenazan nuestra propia coherencia (Deleuze, 2004, p. 29).

No se debe entender lo anterior como que solo nos potencia aquello que no nos remece. Al revés, la composición y la coherencia que trata Deleuze son el proceso de producción de otra cosa, que antes hemos llamado la producción de una inmanencia como un todo abierto, frágil, quebrado: “cuando las relaciones se componen, las dos cosas cuyas relaciones se componen forman un individuo superior, un tercer individuo que las engloba y que las toma como parte” (Deleuze, 2008, p. 88), un tercero al lado que se relaciona como un todo. Si la pregunta por las formas de vida se hace indisociable de un estar en el mundo que pudiera caracterizarse desde la alegría, tiene que ver con que, en último término, la tendencia hacia la resonancia interna de los sistemas, en lenguaje de Simondon, es la composibilidad de elementos antes distantes, a partir de la emergencia de nuevas relaciones no solo de convergencia, sino de co-potenciación. La alegría registra la existencia de una comunicación entre órdenes dispares, una fricción productiva que pone a los elementos en una nueva relación, insólita. ¿Qué significaría esto?

Lo anterior deja de ser una pregunta conceptual para volverse un requerimiento empírico. Seguimos a Tiqqun (2021) cuando, en una suerte de metodología de experimentación, señalan que para comprender las formas de vida se requiere de “una *física* que reserve a cada ser y a cada situación su disposición al milagro” (p. 3). Se trata, entonces, de una física negativa que no define a los elementos de antemano, sino que los abre, en cada caso, a un devenir insospechado. Para Tiqqun es dicho devenir el que describiría propiamente a una forma de vida, es decir, una forma de vida coincide con su potencia: “Cada cuerpo está afectado por su forma-de-vida como por un *clinamen*, una inclinación, una atracción, un *gusto*” (p. 4). De este modo, “[l]a asunción de una forma-de-vida no es solamente el saber de tal inclinación, sino el *pensamiento* de ésta. Llamo *pensamiento* a lo que convierte la forma-de-vida en *fuerza*, en efectividad sensible” (pp. 4-5).

En síntesis, la forma de vida se nos aparece como una manera de entrar en relación con el mundo, con los otros, y con nosotros mismos. Esta manera está ella misma cifrada por su inclinación a la alegría, es decir, a devenir otra en virtud de una mayor comunicación y co-potenciación. La articulación de estas ideas termina por hacer del pensamiento, acaso de la razón en devenir que antes se nos asomaba, una fuerza como efectividad sensible. Subrayamos que no se trata aquí de “asimilar” cualquier problema, de disminuir tensiones: seguimos a Simondon en la idea de que la

clave del devenir son los desfases y las disparidades, la desorganización que se sigue de una nueva organización, y por tanto, el aumento de tensiones y fricciones. El énfasis es, entonces, la producción de un “todo al lado” que, siendo una invención que se pone en relación con sus elementos *como* un todo, pone a estos elementos en nuevas relaciones: han cambiado las condiciones de “todo”. La forma de vida como un declinar hacia la composición.

Entonces, nos preguntamos: ¿y si la técnica fuera efectivamente la objetivación de una forma de vida, es decir, la cristalización en un objeto, artificio, rutina, de una relación con el mundo cuya más íntima verdad es su potencia de devenir otra para enriquecer la composición de un viviente y su mundo?

Decíamos que la relación entre técnica y forma de vida es asintótica. Esto quiere decir que una cosa es definir la técnica como la objetivación de una forma de vida particular y concreta, y otra cosa es definir la idea de forma de vida en general. Queremos sugerir la hipótesis de que esta asíntota entre técnica y forma de vida nos permite sostener una relación de transitividad que permite pensar la técnica como potencia antes que como algo fijo, estático, estabilizado, muerto. Entonces, la técnica vuelve a abrirse, a alejarse de la tecnología, de la *Ge-stell*, la tecnocracia y la algoritmia de vigilancia, para volverse una pregunta que remite antes a las posibles nuevas relaciones que nos componen con el mundo. Una pregunta de alcance ontológico: qué mundos son posibles, en qué mundos somos posibles. Nuevamente la pregunta por una técnica otra, esta vez no solo con lo indeterminado en general, sino con lo que pueda haber de alegre allí. Otra forma de plantear la pregunta sería: ¿Puede la técnica disponernos al milagro?

6.3. La encrucijada, llegar a ser lo que se pudo ser

“Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro.”

(Walter Benjamin)

“Invoco a Hécate , protectora de los caminos, en las encrucijadas, grata, celeste, terrenal, marina, de azafranado peplo, sepulcral, y que se agita delirante entre las almas de los muertos; hija de Perses , amante de la soledad, que disfruta con los ciervos, noctámbula, protectora de los perros, invencible soberana que devora animales salvajes, sin ceñidor en su cintura, y con una figura irresistible; que se mueve entre los toros, dueña guardiana de todo el

universo; conductora , joven guerrera, nutridora de jóvenes, montaraz. En conclusión, suplico que asista la doncella a los sagrados misterios, mostrándose propicia al boyero de corazón siempre alegre.” (Primer Himno Órfico, Porfirio)

Lo anterior nos obliga a preguntarnos si este trabajo concluye con una suerte de progresismo, si la genealogía reincidió en una feliz historia ilustrada. ¿De donde vienen las potencias que tensan y abigarran a la técnica? Como debimos sincerar en la Introducción, si aquí se hacen lugar reflexiones que abren preguntas sobre la historia, preguntas que no podemos abordar suficientemente, no se debe a que nos interese centrarnos en ellas: quizás no podamos responderlas, tampoco podemos evitarlas.

Como ha sostenido Rojas (2020), “la temporalidad propiamente moderna es la que se genera con la acción que hace del presente el recurso del futuro” mientras que “en la temporalidad post-utópica... [e]l presente es el tiempo donde se está acabando con el pasado” (p. 249), y en el tiempo “post-histórico no tiene sentido preguntarse siquiera por el final, pues quedó atrás” (p. 256). La serenidad ante la encrucijada quiere probar otra actitud, una que hemos aprendido ante la encrucijada.

De pronto, nos pareció que siempre habíamos estado ante encrucijadas: que el Renacimiento tuvo la suya, el siglo XX también, y desde luego este siglo, del que somos, es a la vez una encrucijada. Entonces, pareciera que los caminos de la historia se entrecruzan, y que la narración lineal de la historia no es sino la memoria de un viaje. Pero de un viaje entre tantos otros que pudieron ser. Y esto nos constituye como contemporáneos de los magos, de los talleres mecánicos, de las catástrofes del siglo XX, ya que las encrucijadas son también conectadas por esos otros caminos que no pudimos conocer. El tiempo deja de parecer una sucesión, para parecer él mismo un embrollo de encrucijadas. Imagino la historia de la técnica como un mapa, el presente como un sitio entre tantos otros, con diversos caminos hacia otras encrucijadas. Más aún, imagino el presente como un punto-clave cuyas fuerzas propulsoras están tanto en el pasado como en el futuro. El presente como el acceso al tiempo y, por eso, a la potencia de las técnicas.

Ello implica que la técnica, entendida como potencia, no puede desconocer su carga histórica: si hay formas de vida, las hay cada vez, las hay real y concretamente, las hay y las hubo así, más allá de aquella narración progresista que nos quiere hacer creer que solo hay una tecnicidad desplegándose en el vacío del tiempo. Entonces, las otras encrucijadas técnicas son una carga en la nuestra. Pero no una carga en el sentido de una pesada maleta que cargamos con nosotros, llena de tareas por cumplir, a las que

nos debemos. Se trata más bien de una carga como carga eléctrica, como un montón de tensiones, como si el presente fuera un momento tenso al centro del tiempo, un centro suscitado solo por esas fuerzas que lo rodean; o como si el presente fuese la encrucijada que conecta todas las encrucijadas, y llegaran por todos los caminos del presente las brisas y aromas de la historia. En fin, las otras encrucijadas como cargas, como “débiles fuerzas” -diría Benjamin-, suficientemente débiles como para no obligarnos a nada más que a presentirlas. Suficientemente fuertes para reconocerlas allí, y reconocer algo como nuestro, como nosotros, allí.

Entonces vemos en la magia, en la mecánica, en la catástrofe y en la cibernética, promesas que nos siguen acechando, y que nos invitan a realizar en la técnica aquello que la sigue animando sin ser visto. Y recordémoslo: preguntar por la técnica es preguntar por una forma de vida, y entonces la encrucijada nos enseña que es nuestra forma de vida la que puede ser otra. Siguiendo la genealogía nietzscheana, una pregunta orientadora para este escrito puso haber sido ¿cómo llega la técnica a ser lo que es? Sin embargo, la pregunta de “salida” con que nos topamos es más bien: ¿“cómo llegar a ser lo que se pudo ser” o “lo que se pudo haber ya sido”?

Nos interesa insistir en que si el presente es un punto-clave de acceso al tiempo, la retícula con la que nos conecta contempla pasado y futuro, así, hay fuerzas que aquí no hemos revisado por no ser genealógicas. Si cabe decirlo con Simondon, hay una parte de lo pre-individual histórico que una historia lineal tendería a llamar “futuro”, y para lo que aquí no tenemos un mejor nombre. Eso significa que el futuro también afecta al presente, también lo sobredetermina, acaso allí radique la idea de una disposición al milagro, el hecho de que la materia siempre pueda partir de sí. Negarestani (2017) ha intentado pensar así la destinación como otra cosa que una teleología:

la destinación no es exactamente un punto único o una meta terminal: toma forma en cuanto trayectorias. Tan pronto como una destinación manifiesta es alcanzada o tiene lugar, cesa de gobernar la trayectoria histórica que conduce a ella y es reemplazada por varias destinaciones nuevas que comienzan a gobernar diferentes partes de la trayectoria, conduciendo a su ramificación en múltiples trayectorias. (p. 248)

Es, dirá Negarestani, como si el futuro se escribiera a sí mismo hacia atrás. El destino deja así de ser un fin necesario, el futuro deja de ser una determinación, para volverse una multiplicidad de fuerzas que afectan al presente. Con esto el filósofo iraní sugiere tomar a los sistemas como hipótesis antes que como dato, de manera que el sistema queda siempre sujeto a revisión y actualización como desde el futuro. En su caso,

Negarestani piensa en el sistema del humanismo ilustrado para sostener que, comprometerse con él, es comprometerse con las ramificaciones que lo transformarán. A esto lo denomina Inhumanismo:

Al erosionar el eslabón que ancla los compromisos actuales con su pasado, y al ver los presentes compromisos desde la perspectiva de sus ramificaciones, la revisión fuerza la actualización de los compromisos presentes en la forma de una cascada que se expande globalmente sobre el sistema entero. La estructura racional de un compromiso, en este caso, el "compromiso con la humanidad", construye las oportunidades del presente mediante el cultivo de las tendencias positivas del pasado a través de las fuerzas revisionarias del futuro. Tan pronto como uno se compromete con el humano, comienza efectivamente a borrar su retrato canónico desde el futuro (p. 242)

En la encrucijada aprendemos algo de esto: una genealogía que atienda a la ontogenética de la técnica debe considerar no solo las formas de vida que en el pasado hubieron y las cargas inconclusas que siguen cargando a la técnica, sino también las destinaciones que se abren desdibujando el presente. Entonces, el presente de la técnica aparece como un problema, como una tensión, y, sobre todo, como un punto clave. El presente como un punto intenso del tiempo, y en este caso, de la historia de la técnica: el presente como encrucijada.

Volvemos así a Hécate, la diosa de tres rostros que espera en las encrucijadas, que cuida a viajeros ante la eventualidad de perderse. También lo hace en la iniciación mágica. En las encrucijadas, Hécate, diosa que circula tanto la tierra como el inframundo, era invocada a media noche -el instante en que se reúnen dos días- como para subrayar toda esta ambigüedad que la caracteriza. La diosa es a tal punto una figura de lo indeterminado, que solo ella puede orientarnos *hacia* y *en* lo indeterminado. Nos parece la única que puede estar a la altura de nuestra desorientación. Así es que sostenemos que en la encrucijada técnica no cabe decidir caminos por los que huir, sino recordar la sabiduría antigua que no se resiste a entablar relaciones con lo indeterminado, sino que se orienta a ello.

Diremos entonces que en la encrucijada lo que presenciamos es la potencia de lo indeterminado, es decir, presenciamos la historia como apertura. Aquello que nos deja entumecidos en esta posición es la *Ge-Stell*, que no sabe dejar-venir aquello que escapa al cálculo. Si Hécate no ha sido propicia a con nosotros, ¿puede deberse a que la *Ge-Stell* nos aleja de ser “boyeros de corazón siempre alegre”? Si en su “Carta sobre el humanismo” Heidegger (2018) sostenía que “[e]l hombre es el pastor del ser” (p. 43), debemos recordar que el boyero es también un pastor que “guarda”, “cuida” a sus

bueyes, tal como al *Dasein* le cabe guardar la verdad del ser como claro, que vemos con Schürmann como un dejar-venir al ser en su multiplicidad, en su ser-cualsea. ¿En que podría consistir la alegría de un pastor? Si seguimos lo dicho antes, cabe la posibilidad de estirar los argumentos para probar una hipótesis: un boyero alegre es aquel que, en su serenidad, deja-venir al ser en su ser-cualsea, siendo responsivo o respons-hábil a su venida, dejándole y dejándose componer. Esa “actitud” sería más propicia en la encrucijada que la de la *Ge-stell*.

La invocación en la encrucijada apela, entonces, a la respons-habilidad y a serguir con el problema (Haraway, 2019). Las cargas que afectan a la técnica desde sus pasados, que aquí documentamos, y aquellas que la afectan desde sus destinaciones, son lo que nos demanda insistir en el presente desde la invocación antes que desde la decisión o la acción. Se trata de atender una *chance*, y de allí la reivindicación de la invocación: nunca podemos ser sujetos de una oportunidad, por lo que en la encrucijada solo queda *invocar*, como “darse la ocasión de una oportunidad”³³, como dejar-venir, a los demonios, a Hécate. El paso hacia otra cosa que la encrucijada no se juega en una decisión, sino en dejar-venir.

6.4. Otra cosa que una técnica futura: técnica, ética y herética

“Y es más que un dolor de espalda. Y es más que una encrucijada. Y no es más que abrazar la incertidumbre con amor” (Pato Patín)

En su canción “La incertidumbre”, Pato Patín rodea, sin tocar, el objeto que piensa. El asunto de la canción no recibe denominación alguna hasta el final, por lo que antes solo se alude a ello por vías indirectas, es decir, por lo que no es, por las actitudes que se toma frente a ello. Pareciera que ello es un problema en común (“lo que sentimos”), que Pato Patín sugiere que es más que una incomodidad, que es más que una encrucijada. Acaso la respons-habilidad a la que hacíamos mención al terminar el apartado anterior tenga que ver con esto: con algo más que la encrucijada, una lucidez que solo podría advenir en la encrucijada pero siendo “más” que ella misma. ¿De qué se trata, entonces? Pato Patín dirá, aún sin precisar demasiado el objeto que quiere tocar, que “no es más” que la incertidumbre -es decir, habría algo más allá de la incertidumbre; pero acá no se trata más que de eso, ¿puede tratarse de la incertidumbre como un lugar

33 Debo a Sergio Rojas esta lectura de la chance y la invocación como un darse la ocasión para la cual no podemos ser sujetos.

seguro?-. El objeto termina siendo “precisamente” la incertidumbre, con su imposible precisión. Y la hipótesis es que, de lo que se trata, es de abrazarla con amor.

¿Qué podría ser este amor? ¿Y qué implicaría “fallar” a ese amor? Recordamos las palabras de Marchant (2009):

... amar consiste... ante todo, no en dar amor, sino en esa generosidad, en ser capaz de recibirlo, en recibir el amor del otro –esto es: que el otro primeramente sea y, por decirlo así, de atrás sea yo, y eso porque yo puedo hacer eso, porque yo, como mi quererme, puedo permitirme eso–, entonces, al traicionar al otro que amamos, traicionamos primeramente y, ante todo, nuestra generosidad, nos traicionamos, como única traición, a nosotros mismos (p. 241).

A lo largo del libro de Marchant, leemos desarrollarse la idea de que el amor consiste en la dignidad de dejarse cuidar por el otro. De ese modo, la traición al amor aparece como indignidad, y como impotencia: quien no sabe amar es indigno por no-poder permitirse ser cuidado. Lo que llama la atención de esta definición, es que el amar toma un carácter pasivo, ya que amar no es ser el agente, sino el paciente del cuidado. Desde Tiqqun (2016) se va a sostener que amar no es padecer una condición, sino que asumir un destino. Diríamos, con Marchant -para resguardar la dignidad y la pasividad-, que el amor consiste en *ser digno de abandonarse* a un destino, de dejarse cuidar por él, porque lo amamos. De este modo, abrazar la incertidumbre con amor, en la encrucijada, tendría que ver con alcanzar la dignidad de abandonarnos a ella. Se trata de un resguardo importante, y nos interesa subrayar la ambigüedad presente aquí también como en lo que hemos dicho de la invocación: una suerte de actividad pasiva.

Esa clave es fundamental toda vez que, ya desde Heidegger, el desafío que nos imponía la técnica era el de poder asomarnos a ver fuera de los bordes de la metafísica y del sujeto. Yuk Hui retomaba este anhelo al pensar la técnica, buscando alternativas que no sean las de Occidente -es decir, que no sean de la modernidad-. Pero hay peligros ante los que ser cautelosos: la recaída en nostalgias, romanticismos, primitivismos, localismos, comunitarismos de muerte; o al revés, ceder a un progresismo cada vez más acelerado, proyectarnos como flechas ciegas a “el” futuro; y finalmente, siempre queda el riesgo nihilista, el de no hacer nada más que dejar pasar las horas, esperando de mala gana que algo pase, mientras se sostiene, de todos modos, que nada cambiará. ¿Cómo salir de las alternativas que demandan que seamos agentes, en sentido moderno, y que “hagamos algo”, o bien que nos sumemos a una inacción cínica que quiere esperar en calma que lo peor se despliegue sin fin? Habría que partir por ser sinceros: no sabemos.

Por eso insistimos en la propuesta de Haraway (2019): en primer lugar habría que seguir con el problema. Nos recuerda a Epicuro (2017), quien sugería compadecer “a los amigos, no gimiendo, sino pensando” (p. 97): seguir con el problema y mantener esa calma que nos permite pensar. Hacerlo juntos. En nuestros términos, mantenernos ante la encrucijada: abrazar su incertidumbre con amor. Como decíamos, en la encrucijada es donde, a media noche, se cruzan los mundos y se invocan a diversas divinidades, con lo que si pretendemos componernos con la fuerza de la encrucijada, un primer desafío es que seamos capaces de quedarnos aquí sin huir por los caminos ni remontar los pasos hacia el momento previo a la desorientación: no hay a donde volver. No huir ni elegir caminos; mantener una actitud que se deje tensar y afectar por la situación, dejarse suscitar a los desfases convenientes a la invención de nuevas comunicaciones y relaciones.

Hemos dicho, y ya tanto, que la técnica es forma de vida, esto es, que la *tekhné* es también *ethos*, y sin embargo no nos hemos detenido suficientemente en decirlo de este modo, por miedo a que una “ética tecnológica” se imponga como un mecanismo de administración poniendo coto a la *Ge-stell* sin realmente interrogarla. En cualquier caso, nos toca elaborar la cuestión sobre una ética técnica que retome por *ethos* la pregunta por cómo vivir, insistiendo en que esa pregunta solo puede ser técnicamente abordada. Hemos alcanzado ya una clave fundamental: si técnica y forma de vida se pueden poner en relación, asintóticamente, entonces podríamos decir de la técnica – forma de vida objetivada– lo que ya decíamos de la forma de vida: que su verdad es su potencia de declinar hacia otra cosa. ¿Qué se pone en juego así?

En su Introducción a las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Carlos García Gual (2020) defiende el método de trabajo de Diógenes Laercio, explicando que si bien no ha hecho una profundización en el pensamiento de las escuelas que agrupa y revisa, la detención en anécdotas busca también dar cuenta de que lo que está en juego son formas de vida. Así la agrupación de escuelas responde a una *herética*: “*Haíresis* es ‘elección’, y expresa la elección ética que cada escuela ha hecho frente a las otras. Son las decisiones «heréticas» las que definen a cada escuela filosófica frente a otras del mismo origen” (p. 19). Lo anterior nos muestra un método de trabajo en que el discurso se subordina a la forma de vida, con lo que es ésta última la que orienta el ordenamiento de las escuelas filosóficas. Lo central, sin embargo, no es registrar las diferentes éticas como cuerpos doctrinarios, sino las diferentes elecciones éticas como formas de vivir: las heréticas. De allí, para García Gual, que no sea fundamental conocer las explicaciones que cada escuela pueda dar sobre distintos asuntos. Al igual

que Hadot, lo que se intuye como fundamental es la elección de un modo de estar en el mundo.

Con la globalización de las técnicas digitales y la monocultura técnica (Yuk Hui, 2020) es claro que contamos tanto con una técnica como con una ética, y sin embargo, se aplastan y reducen a su mínimo las posibilidades de elegir disentir a esta forma de vida, posibilidades que de todos modos existen, ya sea por las brechas materiales que impiden a todas las personas sumarse a las nuevas tecnologías; o bien, porque se levantan formas de resistencia, aun si, inevitablemente, siguen dependiendo de un infraestructura productiva que sigue siendo la del capital. No sería posible, ni menos honesto, decir aquí cuál es la técnica o la ética que nos sacarán del problema. En cambio, sí es posible diagnosticar con mayor claridad el problema: la totalización de la forma de vida moderna, capitalista, occidental, es decir, de la *Ge-Stell* y el desencantamiento, han terminado por elevar el lugar de una doctrina o un discurso -el tecnológico- por encima de la sensibilidad de las formas de vida. De este modo, la “forma de vida” que de modo muy general podríamos llamar “tecnológica” es, por un lado, aquella que se opone a todas las formas de vida, en tanto deja de inclinarse hacia su posibilidad de ser otra, y por lo tanto, se aleja de la alegría y del milagro; y, por otro lado, deviene antitécnica, en cuanto se opone a la concretización de las formas de vida, al devenir de los objetos, para subordinarlos al control, al dominio y la acumulación. Paradójicamente, entonces, el problema es que la forma de vida tecnológica se opone a cualquier forma de vida, y que la técnica moderna, entonces, es ella misma antitécnica.

Es como si la forma de vida moderna hubiese asumido, desde el mecanicismo y pasando por ese ámbito de la cibernética que cree alcanzar el control total de toda contingencia, que puede saberlo todo: que el universo es calculable, cognoscible, eterno. Aquí, nuevamente, invocamos a Simondon (2009), para quien no podemos ceder ni a una *ética de la eternidad del ser* que asuma como definitiva, absoluta y eterna una estructura descubierta una vez, pero tampoco podemos admitir por ello una *ética de la perpetua evolución del ser*, que asuma en contra un devenir y una contingencia. Contra la estabilidad de lo absoluto y la inestabilidad de la perpetua evolución fluyente, Simondon insiste en la “serie sucesiva de equilibrios metaestables”. Así, el filósofo señala que la ética, y nos permitimos decir: la forma de vida

es el sentido de la individuación, el sentido de la sinergia de las individuaciones sucesivas. Es el sentido de la transductividad del devenir, sentido según el cual en cada acto reside a la vez el movimiento para ir más lejos y el esquema que se integrará a

otros esquemas; es el sentido según el cual la interioridad de un acto tiene un sentido en la exterioridad (p. 498).

Acaso estas indicaciones puedan verse en la línea de lo que hemos presentado en general como una forma de vida. Alejándose de una concepción mecánica del estar en el mundo, Simondon agrega unas líneas más abajo que “[e]l valor de un acto no es su carácter universalizable según la norma que él implica, sino la efectiva realidad de su *integración en una red de actos* que es el devenir” (Íbid., cursivas nuestras): no se trata de que una forma de vida desate efectos desde una lógica de eficiencias, o se explique simplemente como efecto de causas que la empujan. No vivimos en un vacío que pudiera, ni teóricamente, contar sin interacción con otras fuerzas. Vivimos en un universo repleto, en una suerte de hidrostasis tensa. La forma de vida es por tanto, ella misma, un ingreso en la retícula del mundo. Habría, entonces, distintas maneras de ingresar en este mundo.

La herética que aquí intentamos pensar trata de la elección de una forma de vida que se abra a la transformación, al advenir de siempre otra forma de vida, de otro modo de componernos con el mundo. Así, el reencantamiento aparece a la vez como clave de libertad: “el acto libre, o acto moral, es el que posee la suficiente realidad para ir más allá de sí mismo y encontrar los demás actos” (Simondon, 2007, p. 499). Un acto que se constituye, él mismo, como un *partir de sí*. Es entonces que la herética se asoma como una interrogante abierta, o como una interrogante que nos abre.

Se trata de una extraña *haíresis* a la que nos enfrentamos, si la elección tiene que ver con la invocación como dejar venir, o con el amor como dejarse al cuidado de la incertidumbre. Se trata de una elección pasiva, de acechar la oportunidad. Pareciera que la elección de una forma de vida, en la encrucijada misma, solo puede ser la de una invocación como dejar-venir. Por ello es que aquí no podemos concluir señalando cuál será la técnica por venir. Antes que una técnica futura, se nos presenta otra cosa. La elección de una relación con la encrucijada, una elección que ata a la forma de vida y, por tanto, a una técnica que logre, ella misma siendo siempre más que sí misma, aprovechar la encrucijada del presente como el punto clave de acceso a un mundo que, al complicarse, no se cierra.

Hemos comenzado preguntándonos ante la encrucijada técnica por otro concepto de técnica, y hemos ido a buscar, en otras formas de vida, otras técnicas. Así encontramos la magia, el mecanicismo, la *Ge-Stell* y la cibernética, no como el despliegue lineal y evolutivo de un universal antropológico, sino como la existencia desperdigada en el tiempo de invenciones transindividuales. La presente encrucijada

carga con las formas de vida, actuales y virtuales, desperdigadas en el tiempo. Entonces la técnica, en el marco de la encrucijada contemporánea, deja de ser una pregunta por la eficiencia, por la eficacia o por el control: no se trata de preguntarnos por las tecnologías menos contaminantes y la sustentabilidad; no se trata de preguntarnos por tecnologías que resguarden el carácter humano de la privacidad y la seguridad digital; no se trata de resguardar las disposiciones autoritarias en las tecnologías actuales. Se trata de preguntarnos por otra forma de vivir, por la elección pasiva que en la encrucijada le puede hacer lugar, la elección de una forma de vida que, por ahora, consistiría en darnos la ocasión de otra vida.

No quisiéramos cerrar aquí sin reconocer el germen de esta forma de vida, que aprendemos del pensamiento contemporáneo que, a contrapelo de aquella cibernética del control y la vigilancia, levanta un holismo quebrado que comienza con la melancolía de reconocer las heridas de todas las formas de vida en la nuestra. Pero no es solo el pensamiento filosófico: son las experimentaciones artísticas que disponen de técnicas de producción de lo inesperado; son el movimiento del *software* libre y la producción colectiva a la vez que descentralizada de programas que huyen al control, a la vigilancia y a la acumulación; son las diversas prácticas ecologistas que, aun si no pueden salvar al mundo, dejan surgir mundos. Las heréticas florecen, ¿cómo hacernos la ocasión de su proliferación?

Referencias Bibliográficas

- Abelson, Harold; Sussman, Gerald; y Sussman, Julie. (1996). *Structure and Interpretation of Computing Programs*. Massachusetts: The MIT Press.
- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta
- Agamben, Giorgio. (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos
- Agrippa, Cornelius. (1991). *La filosofía oculta. Tratado de magia y ocultismo*. Buenos Aires: Editorial Kier
- Anónimo. (2014). *Desierto*. Argentina: L'Anomia Ediciones.
- Asimov, Isaac. (2002). La última pregunta. En *Cuentos Completos I*. Madrid: Ediciones B, pp. 382-395.
- Bacon, Francis. (2009). *Instauratio Magna. Novum Organum. Nueva Atlántida*. México: Editorial Porrúa.
- Barco, Oscar del. (2019). Epílogo. Notas a *Desde la Línea*. En Tatián, Diego. *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*. Adrogué: Ediciones La Cebra, pp. 289-299
- Baqueda Jer, Sandra. (2013). Desafíos y límites de la Ética Ambiental en un mundo superpoblado. *Dilemata*, 11, 39-51.
- _____. (2015). Incidencias psicológicas de la casuística imaginaria en la fundamentación de un móvil moral antiespecieísta. *Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 10(34), Article 34. <https://www.revistalimite.cl/index.php/limite/article/view/45>
- _____. (2019). ¿Ecocidio o Autodestrucción Ambiental? En *Environmental Ethics*, 41, 61-72. <https://doi.org/10.5840/enviroethics201941SupplementI33>
- Barahona Arriaza, Esther. (2006). Categorías y modelos en la *Dialéctica Negativa* de Th. W. Adorno: crítica al pensamiento idéntico. En *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 39
- Beasley-Murray, Jon. (2010). *Poshegemonía: teoría política y América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

- Benjamin, Walter. (1989). *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires: Taurus.
- Bruno, Giordano. (1987). *Los heroicos furores*. Madrid: Tecnos.
- _____. (2007). *De la magia. De los vínculos en general*. Buenos Aires: Cactus.
- _____. (2009). *Las sombras de las ideas (De umbris idearum)*. Madrid: Siruela.
- Bulo, Valentina. (2016). Pensar la materialidad de los afectos con Giordano Bruno. *Galáxia* (São Paulo), (32), 15-25. <https://doi.org/10.1590/1982-25542016227145>
- Bulo, Valentina. (2018). La libertad de las cosas: repensar el clinamen hoy. *Byzantion nea hellás*, (37), 13-25. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-84712018000100013>
- Casanova, Carlos. (2016). *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Cassirer, Ernst. (2018). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, I: El renacer del problema del conocimiento, El descubrimiento del concepto de la naturaleza, Los fundamentos del idealismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Combes, Muriel. (2017). *Simondon: una filosofía de lo transindividual*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.
- Culianu, Ioan P. (1999). *Eros y magia en el Renacimiento. 1484*. Madrid: Ediciones Siruela.
- D'Hondt, Jacques. (1966). *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Argentina: Amorrortu
- Debord, Guy. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Ediciones Naufragio.
- Deleuze, Gilles. (2004). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Buenos Aires: Tusquets.
- _____. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- _____. (2017). *Derrames II. Aparatos de Estado y Axiomática Capitalista*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editotial Cactus.

- Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix. (2002). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- _____. (2005). *El Anti-Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, Jacques. (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Descartes, René. (2006). *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe.
- _____. (2008). *Discurso del método. Meditaciones Metafísicas. Reglas para la dirección del Espíritu. Principios de la filosofía*. México: Porrúa
- Echeverría, Bolívar. (2001). *Modernidad y Blanquitud*. México: Ediciones Era.
- Epicuro. (2017). *Carta a Meneceo. Máximas Capitales y Sentencias Vaticanas* (Trad. Pablo Oyarzún). Santiago de Chile: Ediciones Tácitas.
- Fisher, Mark. (2019). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra.
- Foucault, Michel. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos
- _____. (2010). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Gare, Arran. (2000). Aleksandr Bogdanov and Systems Theory. *Democracy and Nature*, vol. 6, No. 3, pp. 341-359. DOI: 10.1080/10855660020020230
- García Gual, Carlos. (2020). Los discretos encantos de Diógenes Laercio. Reivindicación de un erudito tardío. En Diógenes Laercio. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza, pp. 9-38.
- Garín, Eugenio. (1984). *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Giddens, Anthony. (1997). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península.
- Guattari, Félix. (1996). *Las Tres Ecologías*. Pre-Textos.
- Grimson, Alejandro. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Hadot, Pierre. (2006). La filosofía como forma de vida. En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, pp. 235-249.

- Haraway, Donna. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Buenos Aires: Consonni.
- Heers, Jacques. (1995). *La invención de la Edad Media*. Barcelona: Crítica.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2009). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. (1994). Serenidad. En *Revista colombiana de psicología*. No. 3, pp. 22-28.
- _____. (2003). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- _____. (2005). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- _____. (2007a). La pregunta por la técnica. En *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Universitaria, pp. 115-154.
- _____. (2007b). La Vuelta (*Die Kehre*). En *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Universitaria, pp. 189-203.
- _____. (2007c). Construir habitar pensar. En *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Universitaria, pp. 205-228.
- _____. (2007d). La cosa. En *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Universitaria, pp. 231-261.
- _____. (2010). La época de la imagen del mundo. En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 63-90.
- _____. (2018). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza.
- _____. (2020). Superación de la metafísica de Martin Heidegger (J. Sologuren, Trad.). *Revista de Filosofía*, 77, 241-260.
- Hernández, Jesús. (2009). Lo natural y lo artificial en Aristóteles y Francis Bacon. Bases para la tecnología moderna. En *Ontology Studies*, 9, pp. 289-309.
- Hicks, Thurston; Fouts, Roger & Fouts, Deborah. (2005). Chimpanzee (*Pan troglodytes troglodytes*) Tool Use in the Ngotto Forest, Central African Republic. In *American Journal of Primatology*, 65:221-237. <https://doi.org/10.1002/ajp.20111>
- Horkheimer, Max. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Argentina: Editorial Sur

- Hui, Yuk. (2012). What is a digital object? En *Metaphilosophy*, Vol. 43, No. 4, pp. 380-395.
- _____. (2016a). *On the existence of digital objects*. Minneapolis: University of Minnesota.
- _____. (2016b). *The Question Concerning Technology in China An Essay in Cosmotechnics*. Urbanomic.
- _____. (2019). *Recursivity and Contingency*. London: Rowman & Littlefield.
- _____. (2020). *Fragmentar el mundo. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra.
- Husserl, Edmund. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Jonas, Hans. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Bacerlona: Herder.
- Kant, Immanuel. (2000). *Filosofía de la Historia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Koyré, Alexandre. (1977). *Estudios de historia del pensamiento científico*. Siglo XXI.
- _____. (1999). *Del mundo cerrado al universo infinito*. España: Siglo XXI Editores.
- Labastide, Jaime. (2016). *Producción, ciencia y sociedad. Descartes desde Marx*. Argentina: Siglo XXI.
- Land, Nick. (2017). Colapso. En Avanesian, Armen y Reis, Mauro (Comp.). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, pp. 49-64
- Larraín, Jorge. (2005). *¿América Latina Moderna? Globalización e Identidad*. Santiago de Chile: Lom.
- Lash, Scott (2005). *Crítica de la información*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lee, Matt y Fisher, Mark. (2009). *Deleuze y la brujería*. Buenos Aires: Las Cuarenta
- Le Goff, J. (2016). *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lovejoy, Arthur. (1983). *La gran cadena del ser. Historia de una Idea*. Barcelona: Icaria.

- Löwith, Karl. (2007). *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Gedisa.
- Mainländer, Philipp. (2011). *La filosofía de la redención (Antología)*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Mansilla, J., Quilaqueo, D., Huaiquián, C. y Lima, J. (2019). Actualidad de la crítica fenomenológica de Edmund Husserl a la crisis de las ciencias. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(4), 128-136.
- Manzo, Silvia. (2008). Francis Bacon y el atomismo: una nueva evaluación. *Scientiae Studia*, 6(4), 461-495. <https://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662008000400002>
- Marchant, Patricio. (2009). *Sobre Árboles y Madres*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Marcuse, Herbert. (2006). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Ariel.
- Marx, Karl. (2008). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero: el proceso de producción de capital*. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. (2008). *El manifiesto comunista*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- Martin, Alfred von. (2006). *Sociología del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mattoni, Silvio. (2018). *tekhné*. Santiago de Chile: Cuadro de Tiza.
- Medina, Edén. (2013). *Revolucionarios cibernéticos: Tecnología y política en el Chile de Salvador Allende*. Santiago: LOM Ediciones.
- Montaldo, Giulano. (Dir.) (1973). *Giordano Bruno* [Película]. Italia: Compagnia Cinematografica Champion, Les Films Concordia
- Morton, Timothy. (2018). *El pensamiento ecológico*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2019). *Ecología oscura. Sobre la coexistencia futura*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2020). *Magia realista: objetos, ontología y causalidad*. London: Open Humanities Press. Disponible en: <http://openhumanitiespress.org/books/titles/magia-realista>
- Nancy, Jean-Luc. (2003). *Corpus*. Madrid: Arena Libros.

- _____. (2006). *Ser Singular-Plural*. Madrid: Arena Libros.
- _____. (2007). *58 indicios sobre el cuerpo: Extensión del alma*. Buenos Aires: La Cebra.
- _____. (2008). *La declosión: (Deconstrucción del cristianismo, I)*. Buenos Aires: La Cebra.
- _____. (2013). *Archivida. Del sintiente y del sentido*. Buenos Aires: Quadrata.
- Negarestani, Reza (2017). La labor de lo inhumano. En Avanesian, Armen y Reis, Mauro (Comp.). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, pp. 221-265.
- Nietzsche, Friedrich. (2007). *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Gradifico.
- Parente, Diego. (2010). *Del órgano al artefacto: acerca de la dimensión biocultural de la técnica*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Pasquinelli, Matteo y Joler, Vladan. (2021). El nooscopio de manifiesto. La inteligencia artificial como instrumento de extractivismo del conocimiento. En *laFuga*, 25. Disponible en <http://2016.lafuga.cl/el-nooscopio-de-manifiesto/1053>
- Pobierzym, Ricardo. (2014). *Naturaleza y ecosofía en Martin Heidegger*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Voria Stefanovsky Editores.
- Porfirio. (1987). *Vida de Pitágoras. Argonáuticas Órficas. Himnos Órficos*. Madrid: Gredos.
- Pruetz, J. D.; Bertolani, P.; Boyer Ontl, K.; Lindshield, S.; Shelley, M. & Wessling, E. G. (2015). New evidence on the tool-assisted hunting exhibited by chimpanzees (*Pan troglodytes verus*) in a savannah habitat at Fongoly, SÉNÉGAL. In *Royal Society Open Science*, Vol. 2, No. 4. <https://doi.org/10.1098/rsos.140507>
- Restrepo, Juan Camilo (2011). La teoría de la responsabilidad como imperativo ético. Hans Jonas y el principio axiológico para la tecnociencia. *Escritos*, 19(42), 79-121.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tintalimón
- Rojas, Sergio. (2012). *El arte agotado*. Santiago de Chile: Sangría

- _____. (2017). La cosa que piensa: una lectura de las Meditaciones Metafísicas de Descartes. *Revista de filosofía*, 73, 299-316. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602017000100299>
- _____. (2020). *Tiempos sin desenlace*. Santiago de Chile: Sangría
- Rossi, Paolo. (1979). *Los filósofos y las máquinas. 1400-1700*. Barcelona: Editorial Labor.
- _____. (1990). *Francis Bacon: De la magia a la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sánchez Muñoz, Rubén. (2015). El problema de la crisis desde la fenomenología de Edmund Husserl. *Escritos*. 23(50), 21.
- Schürmann, Reiner. (2017). *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Madrid: Arena Libros.
- Shiva, Vandana. (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*. Madrid: Horas y horas.
- Simondon, Gilbert. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Ediciones.
- _____. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Editorial Cactus.
- _____. (2015). *Comunicación e Información: cursos y conferencias*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.
- _____. (2017). *Sobre la técnica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.
- _____. (2018). *Sobre la filosofía*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.
- Srnicek, Nick. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra.
- Stiegler, Bernard. (2002). *La técnica y el tiempo I: El pecado de Epimeteo*. Barcelona: Hiru.
- _____. (2004). *La técnica y el tiempo III: El tiempo del cine y la cuestión del malestar*. Barcelona: Hiru.

- _____. (2016). *Para una nueva crítica de la economía política*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Tatián, Diego. (2019). *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cebra Editorial.
- Tiqqun. (2015). *La hipótesis cibernética*. Buenos Aires: Hekht Libros.
- _____. (2016). Y la guerra apenas ha comenzado. En *A las niñas/os perdidas/os*. Bio Región del Maipo: Hiparquía Ediciones.
- _____. (2021). *Introducción a la guerra civil*. Hydra Ediciones.
- Toulmin, Stephen. (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la Modernidad*. Barcelona: Ediciones Península.
- Vallejo, César. (2014). *Poesía reunida*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Veloso, Víctor y Valle, Vicente. (2020). Despliegues de una complicación: sobre la técnica, la naturaleza y lo humano. *Revista De La Academia*, (30), 131-148. <https://doi.org/10.25074/0196318.0.1715>
- Weber, Max. (1979). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- _____. (2007). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Mestas Ediciones.
- Wiener, Norbert. (1988). *Cibernética y Sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Winner, Langdon. (2001). *The whale and the reactor. A search for limits in an age of high technology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wittgenstein, Ludwig. (1999). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Atalaya.
- Yates, Frances Amelia. (1983). *Giordano Bruno y la tradición Hermética*. Barcelona: Ariel.
- _____. (1993). *Ensayos Reunidos, III*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yarza, Ignacio. (2007). *Plotino*. en Fernández Labastida, F. – Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. https://doi.org/10.17421/2035_8326_2007_IYS_1-1

Zahavi, Dan. (2003). *Husserl's Phenomenology*. California: Stanford University Press.

Zuboff, Shoshana. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. España: Paidós.