

Desbordes

**RESPONSABLES DEL VOLUMEN 14 NÚMERO 2 (JUL.-DIC. 2023)**

**Editores generales:**

**Ricardo Hernández Forero**

**Artista plástico y visual. Magíster en Artes visuales**

**Docente Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD**

**Sergio Andrés Salgado Pabón**

**Profesional en Estudios Literarios**

**Docente Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD**

**Ilustración de portada:**

**Sonia Pérez**

**Corrección de estilo:**

**Cristina Giraldo Prieto**

**Diagramación:**

**Boca de Pez**

**DIRECTIVOS:**

**Jaime Alberto Leal Afanador, EdD.**

**Rector**

**Constanza Abadía García, Mág.**

**Vicerrectora Académica y de Investigaciones**

**Martha Viviana Vargas**

**Decana**

**Escuela de Ciencias Sociales, Artes y**

**Humanidades (ECSAH)**

***Desbordes***

***Revista de divulgación de la Escuela de Ciencias Sociales,  
Artes y Humanidades - UNAD***

**ISSN 2027-5579 / E-ISSN 2539-4150**

**CANJE Y SUSCRIPCIONES:**

**Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades**

**Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD)**

**Calle 14 Sur No. 14-23, piso cuarto, Bogotá D.C. - Colombia**

**PBX.: 344 37700, extensión: 1532**

**E-mail: revista.desbordes@unad.edu.co**

CREATIVE COMMONS  
Atribución-No comercial-Sin derivar



# Desbordes

Paradoja éticas en la ciencia y la tecnología:  
Pensando los problemas del siglo XXI

Cristian Fabián Rodríguez Suárez

Editor académico

## COMITÉ EDITORIAL

Héctor Rolando Chaparro  
Comunicador Social- Periodista, Especialista en Filosofía de la Ciencia, Máster en Sociedad de la Información y el Conocimiento, Candidato a Doctor en Estudios Sociales de América Latina, Comunicación, Cultura. Docente de la Universidad de los Llanos.

Miguel Ezequiel Badillo Mendoza  
Comunicador Social-Periodista, Magíster en Comunicación Estratégica, Magíster en Comunicación y Educación, Doctor en Comunicación en Entornos Digitales, Docente de Universidad Nacional Abierta y a Distancia – UNAD.

John Jairo Uribe Sarmiento  
Antropólogo, Especialista en Planificación del Desarrollo Regional, Magíster en Ciencia Política, Doctor en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales. Docente Universidad de Ibagué.

Carlos Alexis Matus Castillo  
Licenciado en Educación, Magíster en Educación Física, Doctor en Actividad Física, Educación Física y Deportes. Docente Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile.

Álvaro Vicente Graça Truppel Pereira do Cabo  
Historiador, Maestría en Comunicación Social, Doctor en Historia Comparada. Investigador del Laboratorio de Historia do Esporte e do Lazer, UFRJ, Brasil.

## COMITÉ CIENTÍFICO

Alfredo Rojas Otálora  
Psicólogo, Magíster en Administración, Doctor en Psicología, Universidad del Norte. Docente de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia –UNAD.

Tatiana Martínez Santis  
Psicóloga de la Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia; Magíster en Comunicación, Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia. Investigadora del Grupo de Investigación “Desarrollo sociocultural, afecto y cognición”. Líder de Investigación de la ECSAH.

Ciria Salazar  
Maestría en Ciencias Sociales, Doctora en Educación Física y Artística. Profesora Universidad de Colima, México.

Gloria Isabel Vargas Hurtado  
Contadora Pública de la Universidad de Ibagué, Especialista en Gestión Pública de la Escuela Superior de Administración Pública - ESAP, Magíster en Finanzas y Mercados Internacionales de la Universidad de San Pablo Ceu, Doctorando en Educación en Tecnologías Educativas de la UNAD Florida, EEUU. Directiva e Investigadora de la Universidad Nacional Abierta y A Distancia - UNAD, Investigadora Junior, Colciencias.

# Contenido

7

## **Editorial**

Cristian Fabián Rodríguez Suárez

## **Artículos**

---

11

### **El problema de la técnica en la política**

Andrés Camilo Vargas Álvarez  
Ferney Antonio Guzmán Holguín

31

### **Tecnología, *cyborg*, pensamiento latinoamericano y epistemologías del sur**

Juan David Gutiérrez Ramírez

59

### ***Mitsehenlassen* en Heidegger. ¿Cómo la comunicación llega a ser lo que es?**

Jairo Gutiérrez Bossa  
Luis Eduardo Contreras Rodríguez

81

### **Actos de habla y el engaño publicitario en la era del *influencer***

Iván Guardiola Mercado  
Isaac Nieto Mendoza

101

### **Psicotécnicas educativas en el contexto del capitalismo de la vigilancia**

Juan Sebastián Ballén Rodríguez

- 123 **La integridad académica frente a la Inteligencia Artificial: reflexiones y discusiones en torno a la regulación de ChatGPT en el aula de clase**  
Daniel Alejandro Contreras Castro

#### Entrevistas

---

- 137 **Límites y posibilidades de la filosofía de la tecnología en el contexto latinoamericano. Entrevista a Juan Carlos Moreno**  
Juan Carlos Moreno

#### Reseñas

---

- 151 **Una *psiquis* para la esclavitud voluntaria. A propósito del libro *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas del poder* de Byung-Chul Han (Barcelona, Herder, 2019)**  
Juan Sebastián Ballén Rodríguez

#### Normas, declaraciones y directrices

---

- 159 **NORMAS DE ENVÍO PARA AUTORES**  
162 **DECLARACIÓN DE ÉTICA Y BUENAS PRÁCTICAS**  
163 **DIRECTRICES SOBRE USO DE INTELIGENCIA ARTIFICIAL**

## Cristian Fabián Rodríguez Suárez

Licenciado en Filosofía de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Magíster en Filosofía del Derecho y Teoría Jurídica de la Universidad Libre. Miembro de la Sociedad de Estudios en Lengua Española SEKLE. Líder del Programa de Filosofía (UNAD).

# Editorial

El presente número tiene como intención abordar algunos problemas relevantes trabajados o estudiados por la filosofía en el inicio del siglo XXI. Es importante destacar que dichos tópicos contienen implicaciones *per se* relacionadas con la gestión del conocimiento como la interacción de diversas disciplinas, la sociedad digital, la tecnodiversidad y los actos de habla; y las dinámicas desarrolladas por los denominados *influencer*, fenómenos propios de la publicidad y del consumo. Por tanto, el presente número aborda un trilema que tiene como agentes las relaciones de la filosofía práctica, la epistemología y la cultura.

Cabe mencionar una interrogante central que desencadenó el hilo conductor del presente número, a saber: ¿Por qué prevalece la ética y en

general la filosofía práctica en las reflexiones de este número? En defensa no solo de esta característica de la filosofía, sino de las humanidades en general, y más allá bajo una mirada de multiperspectivismo y revisionismo histórico, es menester entablar, si se permite, una defensa de las *habilidades cognitivas*, que contemplan el comportamiento o deber ser de las acciones de los individuos. Entre las destrezas más conocidas, aunque no relevantes en el presente, se encuentra el desarrollo del pensamiento crítico en una sociedad global, mediática, enfocada en el entretenimiento impulsado por el consumo neoliberal. Por tal motivo, es beneficioso intentar un impacto en el área cognitiva, en la que la formación en humanidades se hace relevante ahora, lo cual implica educar en la diferencia, la escucha activa, el diálogo argumentativo, la estructuración de panoramas bajo la reflexión (prospectiva) y la evaluación íntegra de proyectos y sus implementaciones.

Así pues, las habilidades cognitivas, bajo la mirada de la formación en humanidades, contribuyen al desarrollo personal con responsabilidad, y con un abordaje desde la filosofía de la pregunta por la justicia, el conocimiento, la realidad, la educación, la enseñanza y la existencia desde el mundo digital. En el inicio de este siglo XXI, al que denominamos con facilidad como un entorno en constante transformación, la ciencia, la educación y la tecnología (cientificismo) generan posibilidades impensadas, se hace necesaria la filosofía en su ámbito práctico para generar una reflexión acerca de los beneficios o perjuicios, e incluso posibles soluciones enfocadas en el bienestar del ser humano y su entorno digital, sobre todo porque las humanidades se encuentran ante dos paradojas: abordar el problema frente a la regulación o prohibición de las IA en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Pero dicho camino de reflexión no se hace patente sin una posibilidad de pensar en clave filosófica, lo cual implica concatenar varios elementos. Por esta razón, el presente análisis parte desde la paradoja, por lo cual es pertinente preguntar: ¿Qué son las paradojas y por qué son sustantivas en la reflexión del presente número? Desde el punto de vista lingüístico, el término proviene, respectivamente, de las palabras griega y latina *παράδοξα-paradoxum, paradoxa-ōrum*, y está conformada por el prefijo *παρά*, que indica *contrario/a*, y el sufijo *δοξα*, relacionado con la *opinión* o la *apariencia*, se concibe como lo contrario y aquello que va en contrasentido con respecto a la opinión común o a la lógica. Por ende, aquí se pretende indagar, como es referenciado por Cicerón (1988), aquello que engendra lo contrario a la opinión recibida y común, lo cual puede darse de tres maneras: lógica (semántica), existencial y psicológica, todas ellas con la finalidad de establecer lo falso y las falacias. Por tanto, el trabajo aquí emprendido consiste en identificar y pensar la apariencia y el contrasentido de la relación entre ética, ciencia y tecnología hoy.

Para dar mayor claridad, es relevante retomar en sentido estricto un ejemplo de paradoja semántica, con la finalidad de dar una mirada profunda a este importante concepto que estimuló la reflexión en los artículos aquí presentados. Es en alto grado conocida la proposición del cretense Epiménides, quien afirma que *todos los cretenses mienten*. Como causa de dicha afirmación es posible concluir que todo cretense miente si dice la verdad y dice la verdad solo si miente. Con esta ilustración se pretende mostrar la complejidad de temas abordados en el presente número, ya que la paradoja es en sí un problema con difíciles respuestas y análisis amplios, y en muchas ocasiones ambiguo en las respuestas obtenidas después del análisis. De esta manera, lo que se pretende con el desarrollo de cada uno de los artículos es abordar los problemas de la filosofía práctica en un contexto particular nunca vivido por la humanidad, a saber: describir o acercarse epistemológicamente a la relación de la ética, la ciencia y la tecnología, haciendo énfasis en la reproducción de las paradojas lógicas o semánticas aplicadas a la ética, lo cual repercute en la conformación acrítica y en la aceptación, por parte de los individuos y las sociedades, de sistemas económicos, políticos y sociales.

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre la filosofía, la ciencia y la tecnología? Para dar contexto a esta cuestión es importante desarrollar la idea de la filósofa inglesa Mary Midgley en su opúsculo titulado *Plomería filosófica*: “¿Es la filosofía como la plomería? He hecho esta comparación en varias ocasiones, queriendo recalcar con ello que el filosofar no es sólo admirable, elegante y difícil, sino además necesario. No es opcional” (p. 139). Con lo antes señalado se establece el sentido de la filosofía y su “utilidad” frente a problemas presentados en cada momento o estadio del desarrollo de la humanidad. De allí que sea más que necesaria la analogía utilizada por esta filósofa inglesa, que evidencia la importancia de sistemas que, aunque abstractos, mantienen el bienestar, para este caso, del conocimiento y, en relación con la plomería, el funcionamiento de las ciudades. Indica Midgley:

La plomería y la filosofía son actividades que surgen debido a que culturas desarrolladas como las nuestras tienen bajo su superficie un sistema bastante complejo que usualmente pasa inadvertido, (...). Cada sistema abastece las necesidades básicas de aquellos que viven encima de él. (1992, p. 139)

La analogía que se acaba de emplear plantea el papel relevante de la filosofía. Aunque sea un sistema subterráneo que tiene un papel preponderante, queda claro que el presente número permite percibir un afán de la racionalidad por abordar, describir y alimentar las posibles salidas o soluciones a problemas o fenómenos actuales que desbordan, según su desarrollo, a individuos, sociedades, economías, ciencia, tecnología y política.

Por último, cómo no advertir los problemas que aquejan al mundo, asunto o finalidad que ha sido el objetivo de cada uno de los artículos que fomentan o incentivan al pensar los desafíos globales: acabar la pobreza y el desequilibrio ambiental (cambio climático), alcanzar el objetivo de hambre cero para el 2030, la democracia como un ideal de protección de los derechos humanos, la descolonización, el fin de la energía atómica, el envejecimiento digno, la igualdad de género, la justicia internacional, la seguridad en la red, el derecho a la libertad, privacidad en el problema de los macrodatos, la migración, los neuroderechos, las nuevas ciudadanía o ciudadanía emergentes, beneficios o perjuicios de la IA en pro de la autenticidad académica y la salud, entre otros temas que son analizados en este número.

### Referencias

- Cicerón, M. T. (1988). *Obras filosóficas* (Vol. 2) (A. d'Ors y A. Escobar Chico, Trads.). Gredos.
- Midgley, M. (1992). *Philosophical Plumbing* [Plomería filosófica]. Routledge.

## **Andrés Camilo Vargas Álvarez**

Licenciado en Filosofía de la Universidad de Antioquia y Magíster en Estética de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Docente del programa de filosofía de la UNAD (Medellín).

## **Ferney Antonio Guzmán Holguín**

Licenciado en Filosofía de la Universidad de Antioquia y Magíster en Estudios Políticos de la Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín. Docente de aula de Filosofía, Ciencias Sociales, Ciencias Políticas y Económicas en la Institución Educativa Fe y Alegría Luis Amigó (Medellín-Moravia).

# El problema de la técnica en la política

The problem of Technics in Politics

## Resumen

---

El artículo tiene como propósito abordar las transformaciones ocasionadas por los medios técnicos sobre la política. Para ello se elabora una concepción de lo político a partir de Schmitt, como juego de asociaciones y oposiciones, dentro de las democracias competitivas esbozadas por Sartori y los partidos políticos referidos por Tocqueville. Posteriormente se

resalta la importancia de los objetos técnicos en la política, desde la teoría de Gilbert Simondon, enfatizando los casos del libro, el cine y la televisión. Finalmente, y a la luz de las concepciones políticas y técnicas, se refieren las oportunidades de mejoramiento que pueden operarse dentro de la política con base en los medios técnicos.

**Palabras clave:** Política, democracia, técnica, objeto técnico.

## Abstract

---

The purpose of this article is to address the transformations caused by the technical media on politics. To this end, the authors elaborated a conception of politics from Schmitt's point of view as a game of associations and oppositions, within the competitive democracies outlined by Sartori, and the political parties referred to by Tocqueville. Then,

the analysis highlights the importance of technical objects from Gilbert Simondon's theory, emphasizing the cases of the book, followed by cinema and television. Finally, and in the light of the political and technical conceptions, we refer to the opportunities for improvement that can be operated within politics based on technical means.

**Keywords:** Politics, democracy, technique, technical objects.

## Introducción

El presente artículo tiene por objetivo general establecer aquellos problemas y dilemas éticos que se han generado en el ámbito de la política gracias al surgimiento y adopción de nuevas tecnologías y objetos técnicos. En aras de tal finalidad, se apoyará en tres objetivos específicos que propenden, en primer lugar, por aclarar qué se entiende por política teniendo como base la lucha por el poder entre los partidos políticos dentro de la democracia competitiva. En segundo lugar, se situará el marco conceptual desde el cual se asume qué se comprende por tecnologías y objetos técnicos, como aquellos en los cuales se condensan procesos técnicos de alta complejidad. Finalmente, se identificarán y estimarán aquellos problemas subyacentes en el ámbito político ocasionados a partir de las señaladas tecnologías y objetos técnicos.

Así pues, para la consecución y cumplimiento de los objetivos señalados se ha empleado una metodología hermenéutica (Ángel, 2011) de carácter documental, la cual consistió en la interpretación de diferentes concepciones políticas enmarcadas en la tradición liberal y del realismo político, además de las acepciones elaboradas por Simondon en su filosofía de la técnica. Este abordaje se ha construido por cuadros conceptuales de proximidad basados en la coherencia y articulación temática que guardan entre sí bajo la perspectiva problematizadora señalada en los objetivos mencionados. En concordancia con lo anterior, a la luz de las concepciones de política y técnica, este método hermenéutico también se emplea en el último apartado para reflexionar y dilucidar sobre aquellos dilemas que se presentan teniendo en cuenta las implicaciones políticas ocasionadas a partir de los objetos técnicos.

### 1. Dificultades en la definición de la política

Referir los problemas y dilemas éticos de la política en relación con los medios técnicos implica dejar claro qué se entiende por ambas nociones. La tarea inicial no es sencilla ni son pocas las voces que se han pronunciado al respecto. A propósito, Alcántara (2019) señala que debido al devenir sociopolítico y la irrupción de las nuevas tecnologías, para la ciencia política no existe un concepto de esta válido universalmente desde lo teórico y lo empírico, debido a la variedad de autores y sus preocupaciones, sumadas a las transformaciones socio-políticas acarreadas en las sociedades por parte de las nuevas tecnologías.

Frente a esta dificultad teórica, el catedrático español parte de la contraposición teórica existente entre las concepciones políticas de Hannah Arendt y Carl Schmitt, asumidos como fieles representantes del idealismo y del realismo político, respectivamente.

Así pue, la visión política idealista de Arendt asume el poder como la base y el resultado de la reunión, asociación y concertación entre los individuos de una sociedad (Di Pego, 2006). Su idealismo radica precisamente en la confianza que deposita en el poder comunicativo de individuos que negocian lo mejor para la comunidad, lo cual resulta bien diferente a la visión tradicional del “[...] poder de dominación del hombre sobre el hombre” (p. 116). Para Arendt lo político no remite al sometimiento del hombre por el hombre mismo, sino a su capacidad para construir consensos más allá del uso de la fuerza.

Por otra parte, en el lado realista, Schmitt (2009) se preocupa y plantea que “Si se aspira a obtener una determinación del concepto de lo político, la única vía consiste en proceder a constatar y a poner de manifiesto cuáles son las categorías específicamente políticas” (p. 56). Para el politólogo alemán la categoría política principal y básica se halla en la relación amigo-enemigo, entendida esta como “marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación” (p. 57).

Por lo tanto, el reproche que puede hacerse al idealismo de Arendt desde el realismo de Schmitt es que este supone, asume o simplemente desconoce que los individuos pueden asociarse y llegar a acuerdos que propendan por el bien común, pero que, asimismo, pueden reconocerse como contrarios que se separan, compiten y luchan para imponer sus concepciones de bienestar social.

Sin duda alguna, el escenario político en el que mejor podemos evidenciar de forma empírica la operatividad de la categoría amigo-enemigo es dentro de las democracias modernas y contemporáneas. Al respecto, uno de los padres de la sociología política, Alexis de Tocqueville (1985), refiere los derechos de asociación y oposición como básicos y constitutivos a la hora de ganar el poder dentro del teatro de las democracias. En la lucha por el poder se identifican amigos y enemigos, aliados y adversarios que en último grado son “[...] partidarios de una misma opinión que pueden reunirse en colegios electorales y nombrar mandatarios para irles a representar en una asamblea central. Es, propiamente hablando, el sistema representativo aplicado a un partido” (p. 84).

Por consiguiente, podemos entender por política la dicotomía establecida entre amigos y enemigos, lo cual resulta ser evidente entre partidos políticos que se oponen y compiten en la lucha por el poder

al interior de las democracias contemporáneas. Hoy en día se trata de competir por el poder en el marco de la democracia, donde los partidos políticos operan bajo la categoría de amigo-enemigo como principio de asociación y oposición. Respecto al panorama anterior, uno de los teóricos más prolíficos sobre el concepto de democracia, Giovanni Sartori (1994) se pregunta “¿Por qué compiten?” (p. 102), a lo cual responde que lo hacen para granjearse apoyos externos que, en nuestro caso, podríamos llamar amigos, ya que estos son los jueces de la suerte de los partidos políticos que compiten por el poder.

Nuestra concepción política nos ubica en la acepción de la teoría competitiva de la democracia, entendida esta como “aquella sagacidad institucional para llegar a decisiones políticas en la que algunas personas adquieren el poder de decidir por medio de una lucha competitiva por el voto popular” (Sartori, 1994, p. 103). No obstante, debe apreciarse que en torno a las democracias contemporáneas no solamente giran los partidos políticos en su competencia por el poder, sino que el asunto también abarca otras fuerzas, otras asociaciones y oposiciones sobre el poder, tal como lo plantea el politólogo norteamericano Robert Dahl.

Para Dahl (1969), una de las preguntas principales de la política es ¿quién gobierna? O bien quién ostenta el derecho a gobernar dentro de las relaciones de asociación y rivalidad como resultado de la competencia por el poder. Dahl plantea que, para granjearse el favor de los votantes, los partidos políticos deben atender las preferencias de los ciudadanos, quienes formulan sus querencias y con base en estas los políticos compiten en búsqueda de su apoyo. Esta elegibilidad para el servicio público es lo que brinda a los partidos políticos el acceso al poder bajo la categoría amigo-enemigo.

Llegamos así a la pregunta central de este artículo: ¿qué problemas conlleva para la política contemporánea que los partidos políticos compitan por el poder haciendo uso de los objetos técnicos que indudablemente usan las asociaciones políticas y los partidos políticos para acceder al poder dentro de las democracias contemporáneas?

Para responder a este cuestionamiento, a continuación se esbozará el marco conceptual apoyado en Simondon, desde el cual se explicitará qué se entiende por técnica y, particularmente, por objetos técnicos. Esto resulta necesario para abordar más adelante los problemas y dilemas éticos surgidos del uso de la técnica en la política.

## 2. La carencia de la consideración técnica en la política

El marco de esta reflexión puede entenderse como una mezcla de dos categorías propuestas por Dominique Vinck (2012) en su artículo *Pensar la técnica*. El autor propone cuatro categorías de reflexión sobre la técnica: técnica maléfica, constitutiva de la realidad humana, constructo social y la hechura de la técnica. La primera categoría indica, *grosso modo*, que la técnica supera a la humanidad misma, alejándose de un develamiento de la naturaleza y tendiendo a una apropiación de esta; allí reúne a Aristóteles, Marx y Heidegger. La segunda de éstas reúne autores como Bergson, Lewis Mumford, Bertrand Gille, Leroi-Gourhan y Simondon, teniendo como característica general una defensa de la construcción de la humanidad a través de la técnica. En la tercera categoría aparecen autores como Rob Kling, Langdon Winner, David Noble y Bijker, quienes sustentan que la técnica se mueve en pro de intereses de orden social y que el diseño de sus productos tiende a reproducir determinadas visiones de mundo. En la cuarta categoría aparecen Michel Callon y Bruno Latour, para quienes el desarrollo de la técnica se da a través de “[...] *redes socio-técnicas y ensamblajes heterogéneos* en los que se mezclan elementos de todo tipo, de los que, en el límite, podría decirse que algunos son puramente naturales y otros puramente sociales” (Vinck, 2012, p. 32).

Teniendo estas cuatro perspectivas en mente, vale aclarar que la presente reflexión concibe la técnica como constitutiva de la realidad humana y como constructo social, es decir, se entiende un grado de humanidad construido por la técnica cuyo contenido político se analizará condensado en los objetos técnicos. Sin embargo, a diferencia de la cuarta categoría, esta consideración sobre los objetos técnicos implica que ellos cumplen una función que va más allá de reflejar una visión determinada de mundo, esto es, comportan consigo una postura política.

Continuemos con la definición de técnica para trazar la relación entre esta y la política, que se abordará a partir del sistema filosófico configurado por el autor Gilbert Simondon. Según Montoya (2004), para Simondon “la técnica es una capacidad mental de resolver problemas planteados por el medio, en forma de estructura. Por esto [...] prefiere hablar de *objetos técnicos* mejor que de *la técnica* en general, pues en aquellos se materializa el acto técnico” (p. 33). Como puede apreciarse, la definición expuesta por el profesor Jorge William Montoya evidencia varios aspectos de suma importancia sobre la técnica, según los planteamientos del autor francés, así:

1. Al exponer la técnica como una capacidad mental se entiende que es una de muchas otras posibles. De hecho, para Simondon, antes de que nos

relacionáramos con el mundo de modo técnico, para el humano primitivo existía el modo mágico; el modo de ser guiado por la técnica aparece como una suerte de continuidad desde el modo mágico en el cual el mundo se conectaba por redes de fuerzas naturales concentradas en ciertos puntos clave, por ejemplo, la vista completa de un territorio que permite la cima de la montaña en cierto momento del día. Desde la observación en la cima de la montaña o una atalaya ya construida, ambos se consolidan como modos de ser en el mundo.

2. Que los problemas sean resueltos de manera estructural es algo que no debe pensarse como una capacidad exclusivamente humana. Después de todo, los monos capuchinos ya muestran este principio en el uso de herramientas: “Se les ha observado utilizando palos como sondas para obtener alimento. La forma más común de uso de herramientas descrita para los capuchinos en vida libre es usar piedras para romper nueces o semillas en una superficie de yunque” (Pérez, 2016, p. 133). Se trata del grado de desarrollo de la técnica que ha logrado el ser humano y de la importancia que esta ha tenido en la consolidación de sus sociedades.
3. Simondon reconoce lo *sui generis* del modo técnico para resolver problemas en el existir del ser humano. Allí donde el capuchino usa piedras para partir la nuez, nosotros usamos un cascanueces, lo cual expresa en su mera existencia todo un proceso técnico de alta complejidad que abarca desde los procesos y las máquinas que crearon el objeto, hasta la extracción de los materiales con los que fue realizado, en esto consiste su *tecnicidad*. Por esto el filósofo francés prefiere hablar de *objetos técnicos*, porque son ellos los que condensan en su mera existencia la complejidad de la técnica humana.

Adicionalmente, su pensamiento no es una reflexión frente a aquello que pueda ser la técnica en un sentido abstracto o universal, por el contrario, se dirige de cara a los *objetos técnicos*, en los que ve la expresión del acto técnico humano materializado. Así, “Simondon sostiene que lo técnico [lo que se condensa en el *objeto técnico*] es inmediatamente humano; no es punto de partida ni de llegada, sino el centro mismo” (Rodríguez, 2015, p. 41).

En el texto *Cultura y técnica*, Simondon se aventura en una reflexión sobre la técnica en un sentido general, contrastándola con la noción de cultura. Inicialmente, ambos conceptos son analizados como técnicas de operación del ser humano sobre sí, pero con un direccionamiento diferente: mientras que la cultura influye directamente en el viviente, la técnica opera sobre este a través de su medio, con lo cual se considera un instrumento de manipulación de este. Siendo así, “[s]ería más justo entonces no utilizar el término *técnica* para oponerlo al término *cultura*: la “cultura” y la “técnica” son una y otras actividades de manipulación, y por tanto son técnicas” (Simondon, 2017, p. 306).

Entonces, la manipulación del medio que logra la técnica no consiste en el mero uso de una herramienta que posibilite la subsistencia, sino que modifica la naturaleza misma de la relación del ser humano con su medio. Se propone así un gran potencial de evolución, que habla de un *gesto técnico mayor*, el cual consiste en “[...] una apuesta, un ensayo, la aceptación de un peligro; traduce la capacidad de evolucionar, y expresa la oportunidad más fuerte de evolucionar y también la más concreta que haya sido dada a la humanidad” (Simondon, 2017, p. 309). Lo anterior se da porque nuestra evolución como especie ya no consiste en mutaciones corporales que logren un mayor grado de adaptación al medio, sino que consiste en la creación de nuestro propio medio de existencia sobre el mundo, se trata del desarrollo de nuestra relación con el medio que está configurada por los gestos técnicos.

De tal modo, “[l]a cultura es una técnica de supervivencia, un instrumento de conservación. Por el contrario, el gesto técnico mayor es un *acto de cultura* en el verdadero sentido del término: modifica el medio de vida de las especies vivientes iniciando un proceso evolutivo.” (Simondon, 2017, p. 309)

Entendidos ambos conceptos como técnicas lo que se tiene no es una dualidad irresoluble, sino dos niveles técnicos diferentes de operación del ser humano sobre sí mismo; en el caso de la cultura sus productos se condensan en valores mientras que para la técnica se da una materialización en objetos. Así, cabe mencionar que el foco de la reflexión simondoniana frente a la técnica está ubicado en los *objetos técnicos*, las cosas que manifiestamente nos rodean, pululan en nuestra cotidianidad y hasta la componen: “Un rasgo en extremo original de Simondon es que propone filosofar a partir de un motor de combustión, una grilla electrónica o un molino de viento, no a partir de la *técnica*” (Rodríguez, 2015, p. 42).

En este marco, para hilvanar esta reflexión con la cuestión política es preciso señalar que esta última cabría entre las técnicas de supervivencia más que en aquellas de modificación al medio, aunque no por ello se ve

absuelta del influjo técnico, puesto que la política como gesto humano también se despliega en un medio técnico. El objeto técnico que se pone a favor del gesto político también lo condiciona o, dicho de otro modo, los objetos técnicos también pueden comportar una propuesta política desde su mera naturaleza técnica.

Bajo las consideraciones de la técnica condensada en los objetos técnicos y con el propósito de brindar mayor claridad al respecto, a continuación aludiremos a objetos técnicos tales como el libro, el cine y la televisión, haciendo énfasis en las implicaciones que han traído tales herramientas, como procesos técnicos de alta complejidad, sobre la democracia competitiva y la lucha por el poder en las relaciones de asociación y oposición de los partidos políticos.

## **El libro**

Con su facilidad de reproducción, después de la imprenta el libro generó mayor conocimiento de las leyes por parte del pueblo. Esto marcó una diferencia con las leyes escritas en piedra que imponían un límite espacial a la lectura, que consistía en: “estar frente a la piedra para poder leerla”, como sucedió con el código Hammurabi en la antigua Babilonia –aunque este código estaba escrito en acadio, lengua común de la época, para que cualquiera que supiera leer pudiera comprenderlo–. Así, el conocimiento de las leyes dependía entonces de la cercanía espacial a aquella piedra en concreto, donde se encontraban consignadas las leyes.

En este sentido, el código Hammurabi se asemeja a los libros reproducidos manualmente por los monjes medievales, cuyo lugar era la abadía y quien deseara acercarse a las obras debía viajar hasta donde estas se encontraban, tal como se narra en *El nombre de la Rosa* de Umberto Eco (1998), que evidencia que el lugar del libro manuscrito era la abadía, así fuese para su preservación u ocultamiento. De allí que el viaje fuera necesario para adquirir determinados conocimientos: debía cruzarse el límite espacial para llegar al encuentro con el objeto técnico que contenía la información que se deseaba aprender y se ubicaba en un lugar determinado.

Sin embargo, el libro reproducido en la imprenta contiene en sí otra propuesta de transmisión de la información en la que el original de la obra tiene poca importancia, y se busca conservar la autoría del escritor en el proceso de reproducción de esta. Así, la biblia de Gutenberg también proponía que el discurso bíblico saliera de la iglesia y la abadía para ubicarse en el interior del hogar, rompiendo así el límite espacial del libro manuscrito gracias a su masiva reproducción y permitiendo el acceso a la

palabra de Dios desde la comodidad del hogar, o donde fuera, sin mediación de otra persona –cura, obispo, abad, etc.– para su lectura.

Cabe recordar a Simondon al mencionar la diferencia entre el libro manuscrito y aquel reproducido a través de la imprenta, en tanto los objetos técnicos no tienen una existencia independiente del medio técnico que los produce y en el cual operan. Del mismo modo, poco serviría un automóvil sin las calles, carreteras, talleres, plantas de ensamblaje y producción que componen su medio técnico; esta red técnica también compone al objeto mismo.

Así, ambas versiones del libro como objeto técnico comportan una postura política frente al conocimiento que se puede obtener mediante las determinadas preguntas realizadas a ambos medios: ¿qué límite espacial proponen?, ¿quiénes tienen acceso a los mismos?, ¿cómo se debe decodificar el contenido consignado en ellos? Una clara muestra de la diferencia política que comporta cada uno de los formatos del libro es el miedo del archidiácono de *Nuestra señora de París*, de Víctor Hugo (1897), en su célebre máxima: “[...] esto matará a aquello” (p. 212), pronunciada frente al horror producido al ver un libro impreso:

... era el terror del sacerdocio delante de un agente nuevo, la imprenta; era el espanto y el deslumbramiento del hombre del santuario delante de la luminosa prensa de Guttemberg [sic]: la catedral y el manuscrito, la palabra hablada y la palabra escrita, temerosas de la palabra impresa [...] Era el grito del profeta que oye ya resonar y moverse la humanidad emancipada... (pp. 213-214)

Lo que ve el archidiácono en el libro impreso es también la subversión del poder que la relación iglesia y libro manuscrito ostentaban hasta aquel entonces, con lo cual la imprenta de Gutenberg se presenta como revolucionaria frente al pensamiento humano:

Era un presentimiento de que el pensamiento humano, mudando de forma, iba también a mudar de fórmula de expresión; de que la idea capital de cada generación no se escribiría ya con la misma materia y del mismo modo; de que al libro de piedra, tan sólido y tan duradero iba a suceder el libro de papel, más sólido y más duradero todavía. (Hugo, 1897, p. 214)

Ahora bien, aunque el análisis de Víctor Hugo expresa cómo el libro impreso matará el edificio, desliga este último del libro manuscrito. Visto desde la mediología, según la propuesta de Régis Debray (2001), la edificación consiste en el “[...] *soporte del soporte*, el invisible operador de la

transmisión, del que la biblioteca es el médium vidente, pero no el motor.” (p. 21). En este punto es importante resaltar que para Debray la transmisión consiste en el movimiento de información a través de esferas temporales, es decir, de una generación humana a su descendencia, lo cual implica añadir algo o modificar en alguna medida dichos contenidos que viajan en el soporte material. Pero este viaje no es posible solo por un objeto técnico. En este caso, en tanto que el libro es el *soporte* de la memoria, este necesita a su vez de un *soporte* que asegure su perpetuidad en el tiempo, con lo que la iglesia es también el médium vidente del libro manuscrito y comporta ella misma un alto grado de tecnicidad.

En consecuencia, la relación entre el libro manuscrito y el edificio es también una consolidación del poder a través de la técnica, frente a lo cual:

La invención de la imprenta es el mayor suceso de la historia; es la revolución madre; es el símbolo de la expresión de la humanidad que se renueva totalmente; es el pensamiento humano que se despoja de una forma y adopta otra; es el cambio de piel completo y definitivo de aquella serpiente simbólica que, desde Adán, representa la inteligencia. (Hugo, 1897, p. 223)

Así, la tecnicidad del objeto configura en sí misma una postura política, pero no por ello es desdeñable el análisis de los contenidos que viajan a través de los medios, puesto que es en esta relación en donde se construyen los contenidos culturales que viajarán en el tiempo, de una generación a otra.

## Cine y televisión

Para el caso del cine y la televisión, entendidos como medios técnicos en su concepción simondoniana, resulta válido aducir, siguiendo a Trenzado et al. (2018), que “el cine aborda las relaciones de poder, las define, las condiciona y las manipula, pero el poder también usa el cine” (p. 13). Es decir, la relación entre cine, televisión y política es de ida y vuelta en tanto que el cine como medio técnico genera transformaciones en el hacer político de los partidos, al mismo tiempo que estos usan el cine y la televisión para desarrollar sus campañas políticas y así ganarse socios, aliados y votantes en la lucha por el poder dentro de las democracias contemporáneas.

Del modo anterior, el cine y la televisión como artes de masas, además de medios técnicos, poseen una gran “capacidad de influir en una opinión pública” (Trenzado et al., 2018, p. 13), a la vez que replican los

valores y creencias dominantes dentro de una sociedad de votantes. Así mismo, podemos constatar cómo las dirigencias políticas han contribuido a la construcción de nacionalismos mediante la pantalla grande y la chica. Según Trenzado et al. (2018), los relatos del cine son dispositivos que se usan como estrategias de intervención política “para incidir en las relaciones de poder” (p. 17) que, en el caso de los partidos políticos en campaña, tienen incidencia en la lucha por este al interior de las democracias competitivas.

Ahora bien, en la misma línea de Trenzado et al., D’Alessandro (2020) coincide en que unos de los principales efectos del cine y la televisión sobre la política consiste en la espectacularización de esta.

D’Alessandro (2020) analiza la relación entre el cine y las campañas políticas que se trenzan en los partidos durante las campañas electorales. Afirma este autor que desde comienzos del siglo xx, cuando la posibilidad de votar se hizo extensiva a una mayor cantidad de individuos, surgieron los partidos políticos de masas. A lo que se suma, alrededor de la década de los ochentas, merced del auge y uso de la televisión en campaña, las “[d]ivisiones de la sociedad [que] parecen impuestas [...] por las meras estrategias electorales de partidos y candidatos” (p. 99).

El cine y la televisión fueron asumidos como medios técnicos que posibilitaban buscar y producir divisiones en torno a un sinnúmero de temáticas en las cuales se enfrascaba la opinión pública, determinante a la hora de ganar votos, lo que generaba todo un “mercado electoral” en el que la demanda depende de la oferta” (D’Alessandro, 2011, p. 94). Así pues, en tanto que medios técnicos, el cine y la televisión ocasionaron una espectacularización de las promesas electorales, que se llenaron de su magia y redujeron su elaboración explicativa y argumentativa.

Los medios técnicos audiovisuales han contribuido a que las campañas electorales de los partidos políticos se transformen en crasa publicidad y marketing, con lo que se hizo indiscutible que “[...] las máquinas y la técnica triunfantes en el siglo xx habían subvertido también a la política” (Trenzado et al., 2020, p. 100). Cine y televisión han privilegiado la imagen sobre el argumento con efectos visibles en la mediatización de las campañas electorales. En estas, los partidos políticos enfatizan los melodramas propios y magnifican hasta el paroxismo los escándalos de sus enemigos políticos.

Por último, debemos señalar que además de la espectacularización de la política, de los partidos y sus campañas por el poder, la personalización de los candidatos es quizás uno de los efectos más visibles del cine sobre la política. Esta espectacularización de la política ha contribuido a la personalización de los candidatos políticos como héroes, mesías, caudillos

y superhombres, que no dicen mucho pero que sí proyectan bastante con su imagen de cartel de cine.

El espectáculo de la política ha contribuido a que los partidos en campaña, o durante el ejercicio del poder, elaboren “pseudoacontecimientos prefabricados y preparados para ejercer efectos a través de los medios” (Trenzado et al., 2020, p. 107). Por tal no resulta extraño que algún alcalde de provincia, con ínfulas de estar para escenarios de gran ciudad, elabore una puesta en escena en la que, al mejor estilo de las películas de acción, salga a perseguir bandidos de bandas criminales para hacerse notar como el héroe y adalid de sus gobernados. Tal como anota Simondon (2017) frente al cine: “es de hecho capaz de crear [...] conceptos cuyo uso se aprende en la manipulación de las realidades cinematográficas, pero que pueden ser extendidos, e incluso universalizados, al punto de construir una verdadera visión del mundo” (p. 341).

Ahora bien, con todo lo anterior podemos establecer a continuación aquellos problemas y dilemas éticos que se hallan en el seno de los sistemas representativos concernientes a las democracias competitivas, basadas en la lucha por el poder entre partidos políticos.

### 3. Transformar la política pensando el medio técnico

Bajo el lente de la política y la democracia competitiva, con sus partidos políticos rivalizando por el poder, surgen las siguientes preguntas: ¿cómo los medios técnicos contemporáneos afectan las dinámicas en torno al poder y al ámbito político en general?, ¿cuáles son las problemáticas que han surgido en el mundo político debido a la irrupción de las nuevas tecnologías? y ¿cómo pensar el devenir de la política a la luz de la influencia de los objetos técnicos contemporáneos?

Inicialmente podemos establecer que las nuevas tecnologías, su impacto en el poder y la *res pública*, también representan grandes posibilidades para el enriquecimiento desde las relaciones interpersonales, las agrupaciones sociales, las instituciones y el sistema político ya consolidado.

Así pues, en tanto objetos que consolidan el medio técnico que afecta la política, las nuevas tecnologías de la información y la comunicación pueden ser utilizadas para potenciar la participación política y la lucha por el poder de los partidos políticos en campaña. Puede considerarse que estas posibilitan, a la vez que amplían en gran medida, la competencia electoral toda vez que aumentan los canales para que partidos y votantes se

interrelacionen, dando a estos últimos un mayor grado de interacción; hoy pueden nutrirse las bases electorales mediante las redes sociales, al mismo tiempo que se facilita acceder a información sobre programas políticos partidistas mediante el uso de aplicaciones y al alcance de un clic.

Por otro lado, las nuevas tecnologías como objetos técnicos omnipresentes en nuestros días han ocasionado también que las minorías ejerzan su derecho a la libre expresión mediante redes sociales como Facebook, Instagram, Skype, x y blogs, sorteando con relativa facilidad los discursos políticos hegemónicos de las mayorías que usualmente tienden a dejarlas como enemigas (Schmitt, 2009). Encontramos así que el medio técnico aúpa la libre expresión, a la vez que contribuye a allanar el terreno para la construcción de escenarios políticos más amplios, nutridos con base en diversas posturas políticas e ideológicas.

Otra de las bondades de estos medios técnicos podría hallarse en la dinamización que conseguirían proporcionar a las formas de participación política. Esto no es descabellado si se reconoce que la portabilidad de estos objetos técnicos se presta para que un individuo pueda plantear sus opiniones y posturas en un grupo de WhatsApp, y discutir sobre el mejor candidato a ser el director del partido en tiempo real. Sencillamente podría desarrollarse un foro sobre una política pública vía Skype. Los medios técnicos aludidos ocasionan que pueda solventarse en gran medida la problemática de la representación política en tanto que las deliberaciones democráticas, las apuestas para ganar votos, no solo pueden darse mediante la reunión presencial, sino también gracias a la virtualidad.

Podrían ser muchos más los servicios que nos ofrecen los medios técnicos, baste por el momento aludir a tecnologías informáticas como el Índice Polity, el Economist Intelligence Unit, Bertelsman Transformation Index y el Varieties of Democracy (Copedge, et al., 2012), para remarcar que incluso las nuevas tecnologías de la información y la comunicación como medios técnicos están transformando no solo a los sujetos políticos, agrupaciones, partidos e instituciones, sino que también están modificando los discursos dentro de la misma Ciencia Política a la hora de problematizar y estudiar lo político.

Según el concepto simondoniano de objeto técnico, encontramos fácilmente que las nuevas tecnologías de la información y la comunicación tienen mucho que aportar a la hora de construir un sistema político poliárquico que mejore la calidad de la democracia. Veamos: estos medios técnicos posibilitan la libertad de expresión tanto de individuos como de minorías políticas, al mismo tiempo que al llevar a múltiples destinos tales expresiones deja un poco más expedita la libertad de asociación,

diversificando las lógicas entre amigos y enemigos, y de apoyos políticos en medio de la competencia para acceder al poder.

Estos medios técnicos generan accesos más libres al conocimiento en torno a las instituciones y los servidores públicos. Por ejemplo, en Colombia todos los empleados públicos deben subir su hoja de vida al SIGEP (Sistema de Información y Gestión del Empleo Público). Adicionalmente, puede señalarse que a la hora de competir por votos en las contiendas políticas estos objetos técnicos se han vuelto campos de batalla. Los seguidores de líderes políticos, a su vez, hacen proselitismo terciando a favor o en contra de políticos en lid informática, sin dejar de lado la gran diversidad que brindan respecto a la cantidad de fuentes que individuos, partidos e instituciones pueden usar.

¿Cómo lograr que los individuos, los grupos sociales y las instituciones no sean manipulados mediante estos objetos técnicos sino que, al contrario, se empoderen de sus roles y hagan uso de estos en beneficio de lo público? ¿Cómo mejorar la calidad funcional y humana de quienes conforman dichas instituciones merced del medio técnico? ¿De qué manera podría hacerse uso del objeto técnico para atacar la corrupción, el clientelismo y la demagogia?

Aún más: ¿qué significa entonces pensar la política desde los objetos técnicos que componen gran parte de su marco de desarrollo y ejercicio? Con esta pregunta se cuestiona el acelerado ritmo de cambio de nuestro medio técnico frente al pausado ritmo que marca el devenir de la política, en tanto actividad cultural la cuestión se puede entender, en términos de Simondon (2017), del siguiente modo:

las instituciones jurídicas, el lenguaje, las costumbres, los ritos religiosos se modifican menos velozmente que los objetos técnicos. Estos contenidos culturales de lenta evolución, que antaño estaban en relación de causalidad recíproca dentro de una totalidad orgánica que constituía la cultura, junto con las formas técnicas que le eran adecuadas, hoy son realidades-símbolos parcialmente inestables. (p. 42)

Tómese el caso del sistema implementado por las democracias representativas y la competitividad que estas comportan. El poder es delegado a un representante vencedor de la justa electoral, con el fin de resolver problemáticas de orden espacial y temporal subyacentes al planteamiento político que lleva a cabo la democracia, puesto que no hay ni espacio ni tiempo para que cada uno de los votantes tome parte activa en el debate sobre las decisiones que una nación necesita tomar. Por ejemplo, en tanto ciudadanos de una misma urbe, no es posible reunirnos a todos

en un mismo lugar para discutir las decisiones de orden político que nos afectarán. Además, el tiempo que tomaría oír cada una de estas voces haría que el proceso fuera poco eficiente.

Al elegir un representante se resuelven estos dos problemas, pero es aquí donde cabe cuestionarse si estos problemas no pertenecen a un medio técnico anterior al nuestro. Hoy en día las prestaciones de las nuevas tecnologías podrían poner en jaque la necesidad de un representante, al ser posible que todos tomemos decisiones y participemos desde la ubicuidad informática que permiten los teléfonos celulares.

No se trata de realizar una videollamada para todos los ciudadanos al mismo tiempo, esto solo resolvería el problema espacial, pero no el temporal. Sin embargo, quizás el uso de inteligencia artificial [IA] permitiría que cada voz fuera escuchada en tanto esta puede escuchar muchísimas voces al unísono, e incluso aprender de ellas: la temporalidad no es un problema.

Habría que analizar hasta qué punto es válido reformular la estructura misma del ejercicio político a la luz de las tecnologías hoy presentes, para que los objetos técnicos no sean solo una herramienta de consecución de votantes, sino un componente orgánico de una estructura política que responde a los problemas que le son propios, de un modo acorde a las prestaciones técnicas de su época. No como un ordenamiento cuya conservación depende de un cierto halo anacrónico de sacralidad que las inviste desde antaño, tal como lo es la representatividad en la política.

La pregunta por el devenir de la política, especialmente de las democracias competitivas, debe formularse a la luz de la apuesta política que pueden llevar a cabo los objetos técnicos del mundo actual. Objetos como los *smartphones*, en conjunto con la Internet, hacen que todas las prestaciones que antaño le correspondían al libro, la cámara fotográfica y de video, los reproductores de música, los periódicos, los televisores, los computadores y muchos otros objetos puedan portarse en todo momento en el bolsillo, cosa que algunas leyes ya tienen en cuenta. Por ejemplo, el Código Nacional de Policía y Convivencia de Colombia (2016) dicta lo siguiente:

Todo procedimiento policivo podrá ser grabado mediante cualquier medio de las tecnologías de información y comunicación, por lo que le está prohibido a cualquier persona, salvo las restricciones expresas de ley, impedir que sean realizadas dichas grabaciones. La autoridad de Policía que impida la grabación de que trata este artículo sin la justificación legal correspondiente incurrirá en causal de mala conducta. (Capítulo II, artículo 21)

En este artículo se reconocen las prestaciones de los objetos técnicos contemporáneos para registrar la legitimidad de los procedimientos policiales y así empoderar al ciudadano en caso de verse sometido a dicha situación. Otrora, si alguien sufría un mal procedimiento policial podía dar su versión de los hechos y consignar un testimonio que terminaba por enfrentarse con la palabra de la policía, la voz de la ley. Dichos enfrentamientos no solían tener un buen resultado para los ciudadanos si no se contaba con pruebas contundentes que respaldaran la versión, pero ahora el video capturado desde un celular es un testimonio que se consolida como prueba. El celular aportó al empoderamiento ciudadano frente a los procesos policiales, aunque no solo este, pues como lo establece el artículo se trata de “cualquier medio de las tecnologías de información y comunicación”.

Aunque las leyes puedan contemplar la incidencia de los objetos técnicos contemporáneos, la estructura política que proponen las democracias competitivas permanece inamovible. Gracias a la tecnología superamos el límite espacial y temporal que presupone la participación democrática de cada ciudadano en las decisiones políticas; sin embargo, cabe preguntarse por los problemas que la competitividad representativa trae consigo y si estos no podrían resolverse a través del uso de la tecnología. Surgen preguntas como: ¿cuánto le cuesta al país la corrupción generada por esta competitividad?, ¿qué sentido tiene elegir representantes cuando todos podemos ser oídos por una IA? y ¿cuánto se gasta en dichas elecciones? Si usáramos una IA que aprendiera de todos los colombianos para tomar las decisiones políticas del país, podría ahorrarse todo el dinero que se malversa en la competencia por el poder e incluso en los procesos electorales.

Ahora bien, pensar esta posibilidad implica una radicalización de la democracia a través de la técnica, en cuanto podría darse una real cuota de poder político a cada ciudadano, lo que implicaría que la voz de cada uno va a ser oída y considerada a la hora de tomar decisiones políticas. Sin embargo, ¿estamos preparados para asumir nuestra propia gobernanza a través de la técnica? Bajo esta posibilidad, se abre un panorama de nuevas preguntas de gran interés tanto para la política como para la reflexión misma sobre la técnica: ¿es posible incluir inteligencias artificiales en la toma de decisiones gubernamentales bajo la figura actual de las democracias competitivas?, ¿sería esto conveniente? o ¿qué condiciones debería cumplir una IA programada para gobernar democráticamente?

Para concluir, dar respuesta a las preguntas formuladas es una posibilidad de exploración que se pretende abrir a partir del presente artículo, en la cual debe considerarse la propuesta política que comportan

los objetos con los que nos relacionamos cotidianamente y cómo pueden favorecer la mejora de los sistemas políticos con que nos gobernamos.

## Referencias

- Alcántara, M. (2019). El proceloso significado de lo político en el siglo XXI. *Analecta Política*, 9(16), 1-8.
- Ángel, D. (2011). La hermenéutica y los métodos de investigación en las ciencias sociales. *Estudios filosóficos*, 44, 9-37.
- Código Nacional de Policía y Convivencia de Colombia [Ley 1801 de 2016] (2016, 29 de julio). Congreso de la República de Colombia. Diario Oficial No. 49.949. [http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley\\_1801\\_2016.html#:~:text=ART%C3%8DCULO%2021.que%20sean%20realizadas%20dichas%20grabaciones](http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1801_2016.html#:~:text=ART%C3%8DCULO%2021.que%20sean%20realizadas%20dichas%20grabaciones).
- Copedge, M. Gerring, J. y Lindberg, S. (2012). Variedades de democracia: un enfoque histórico, multidimensional y desagregado. *Revista Española de Ciencia Política*, 30, 97-109
- Dahl, R. (1969). *La Poliarquía. Participación y oposición*. Tecnos.
- D'Alessandro, M. (2011). La relevancia democrática de las campañas electorales mediáticas. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 13/14, 93-126.
- D'Alessandro, M. (2020). *El cine y la visión cínica de las campañas electorales. La política va al cine*. Universidad del Pacífico.
- Debray, R. (2001). *Introducción a la mediología*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Di Pego, A. (2006). Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para pensar la política. *Argumentos*, 19(52), 101-122.
- Eco, U. (1998). *El nombre de la rosa*. Lumen.
- Hugo, V. (1897). *Nuestra señora de París*. Maucci. [http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020016690/1020016690\\_MA.PDF](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020016690/1020016690_MA.PDF)

- Montoya, J. W. (2004). Aproximación al concepto analogía en la obra de Gilbert Simondon. *Co-herencia*, 1(1), 31-50.
- Pérez, A., (2016). El uso de herramientas en primates: una manifestación de la evolución de procesos cognitivos complejos. *Ludus Vitalis*, 46, 129-137. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5825215>
- Rodríguez, P. E. (2015). Amar a los aparatos: Gilbert Simondon y una nueva cultura técnica. *Tecnología & Sociedad*, 4, 37-55. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/70836>
- Sartori, G. (1994). *¿Qué es la democracia?* Altamir Ediciones.
- Schmitt, A. (2009). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.
- Simondon, G. (2017). *Sobre la técnica*. Editorial Cactus.
- Tocqueville, A. (1985). *La democracia en América*. Editorial Orbis.
- Trenzado, M. Alcántara, M. y Mariani, S. (2018). El renovado interés por la relación entre cine y política: un marco interpretativo. En M. Alcántara Sáez y S. Mariani (eds.), *La política es de cine* (pp. 13-23). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Vinck, D. (2012). Pensar la técnica. *Universitas Philosophicas*, 58(29), 17-37. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0120-53232012000100002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0120-53232012000100002&script=sci_arttext)
- Winner, L. (1980). Do Artifacts Have Politics? *Daedalus*, 109(1), 121-136. <https://faculty.cc.gatech.edu/~beki/cs4001/Winner.pdf>



**Juan David Gutiérrez  
Ramírez**

Licenciado en Filosofía, Pensamiento político y económico de la Universidad Santo Tomás. Magíster en Educación Inclusiva e Intercultural de la Universidad Internacional De la Rioja. Docente de la UNAD adscrito a la Escuela de Ciencias Sociales, artes y humanidades (ECSAH).

# Tecnología, *cyborg*, pensamiento latinoamericano y epistemologías del sur

Technology, *cyborg*, Latin American thought and  
southern epistemologies

## Resumen

---

Este artículo de reflexión tiene como objetivo indagar sobre una de las concepciones más controvertidas y criticadas de la actualidad poshumanista: *cyborg*, producida en los centros del mundo por voces como la de Peter Sloterdijk. Se espera postular algunas perspectivas críticas en clave latinoamericana a través del paradigma del Pensamiento latinoamericano para la integración y las Epistemologías del sur. Así pues, se pretende confrontar la

situación actual de la tecnología en el mundo a partir de los informes generados por la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual [OMPI] y el Informe sobre tecnología e innovación 2023 de las Naciones Unidas, revisando los horizontes del *cyborg* en el mundo y para América Latina. A manera de conclusión, se suscitan preguntas que abordan las perspectivas de las Epistemologías del sur y del Pensamiento latinoamericano para la integración.

**Palabras clave:** Pensamiento latinoamericano para la integración, epistemologías del sur, tecnología, Sloterdijk, *cyborg*.

## Abstract

---

The aim of this article is to investigate one of the most controversial and criticized conceptions of the post-humanist present: *cyborg*, produced in the centers of the world by voices such as Peter Sloterdijk's. It is expected to postulate some critical perspectives in a Latin American key through the paradigm of the Latin American Thought for Integration and the Epistemologies of the South. It is expected to postulate some critical perspectives in Latin American key through the paradigm of the Latin American Thought for integration

and the Epistemologies of the South. Thus, it is intended to confront the current situation of technology in the world from the reports generated by the World Intellectual Property Organization [WIPO] and the United Nations Report on Technology and Innovation 2023, reviewing the horizons of *cyborg* in the world and for Latin America. By way of conclusion, questions are raised that address the perspectives of the Epistemologies of the South and Latin American Thought for integration.

**Keywords:** Latin American thought for integration, epistemologies of the South, technology, Sloterdijk, *cyborg*.

## Introducción

Entender el pensamiento contemporáneo requiere muchas veces de la comprensión multívoca y pluridimensional de distintos pensamientos e ideales desde lugares diversos de enunciación. Por eso desde las perspectivas del Pensamiento latinoamericano para la integración y las Epistemologías del sur, se puede hacer una lectura crítica de las aproximaciones filosóficas que surgen desde la centralidad del mundo globalizado y de la información, no simplemente para observarlas con escapismo, cinismo o de manera sospechosa, sino para hacer un análisis consciente de sus alcances, limitaciones y formas de instrumentalización a favor de un sistema social unívoco.

Para establecer referentes teóricos en este asunto, es importante convocar a De Sousa (como se citó en Ayestarán y Márquez, 2011),

quien denuncia el monopolio de las lógicas dominantes y abismales, que se expresan en 5 monoculturas: la monocultura del saber y del rigor, la monocultura del tiempo lineal, la monocultura de la naturalización de las diferencias, la monocultura de la escala dominante y la monocultura productivista. (p. 12)

Uno de los componentes que se construyen desde las Epistemologías del sur para dar solución a esta monopolización del saber y el rigor, es la noción de Ecología de saberes, como lo plantea De Sousa:

Frente a la lógica de la monocultura del saber y del rigor científico, cabe la posibilidad de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino, con el saber tradicional. La ecología de los saberes propone que no hay ignorancia ni saber en general o en abstracto. Toda ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una ignorancia particular, en un diálogo de saberes y conocimientos, incluidos los científicos. (como se citó en Ayestarán y Márquez, 2011, p. 13)

En este sentido, se pretende dar visibilidad a este corpus teórico que reivindica al ser humano latinoamericano como protagonista del conocimiento y de su producción, del mismo modo, se establece una ecología de saberes que pueda dar cuenta de las distintas realidades del mundo y comprender de manera más justa el devenir de la conformación de la aldea global.

Así pues, es prudente enunciar algunos de los pensamientos que conforman la posmodernidad como un espacio de incertidumbres y asombros desde la propia historicidad, así:

La posmodernidad coincide, en primera instancia, con la imposibilidad de alcanzar una verdad última (ya sea científica, filosófica o religiosa) sobre la realidad. En una palabra, el sentido de la realidad se fabuliza. Y esta fabulación de la diada realidad-verdad trae consigo la caída de la fe en los grandes relatos que, por lo menos hasta mediados del siglo xx, quisieron mostrarse como orientadores de la existencia humana (sobre todo la idea de una razón orientada hacia sus propios fines). (Méndez, 2013, p. 179)

En este sentido, la historia del siglo xx trae consigo el reemplazo de un paradigma centrado en los grandes relatos, como lo propone Lyotard (1998), hacia una mitología racional de la explicación del mundo posmoderno, empresa instaurada en la época de la ilustración, que va a desembocar en las guerras mundiales que, por supuesto, cambiaran el rumbo de la sociedad y su organización. Así, aparecen herramientas tecnológicas que van a facilitar el condicionamiento de la cultura en pro de distintos ideales unívocos e irrefutables, incluso entre sí mismos.

En consecuencia, el sociólogo francés Pierre Bourdieu sostiene la tesis de que la televisión, en su afán por llegar a un mayor número de audiencia, simplifica enormemente la realidad y la convierte en un entretenimiento banal e incomprensible:

Pienso, en efecto, que la televisión, a través de los diferentes mecanismos que intento describir de forma sucinta (...) pone en muy serio peligro las diferentes esferas de la producción cultural: arte, literatura, ciencia, filosofía, derecho; creo incluso, al contrario de lo que piensa y lo que dicen, sin duda con la mayor buena fe, los periodistas más conscientes de sus responsabilidades, que pone en peligro no menor la vida política y la democracia. (1996, p. 7)

Si se observa esta crítica, se puede reflexionar sobre varios puntos de encuentro que tiene actualmente con las redes sociales. Se recuerda, entonces, que todo viene de una pantalla, una pequeña pantalla que está marcando el rumbo de muchos seres humanos en la medida en que corre el tiempo y, como lo pronosticaba Bourdieu, esta tendencia al entretenimiento pone en peligro la producción cultural y da pie para gestar ideologías o filosofías modernas de manera apresurada, sin un necesario análisis, en especial las que tienen que ver con las concepciones del ser humano.

En esta línea de las tecnologías insertas en la humanidad de manera progresiva se encuentra el *cyborg*, que es en su definición formal es la mezcla de un organismo cibernético –no explícitamente un robot o un autómatas– con el ser humano, que busca ampliarse mediante dispositivos que optimicen o reemplacen los órganos humanos para su funcionamiento. En palabras de García (s.f.), director de la Maestría en filosofía y mundo digital de la Universidad Sergio Arboleda, se trata de un híbrido entre humano y máquina en donde, generalmente, la dimensión maquinística constituye una potenciación de lo humano.

En efecto, estas reflexiones han sido atendidas por filósofos actuales; sin embargo, sin la necesidad de teorías, es evidente que se trata de una nueva concepción de humanidad que pone a la tecnología como máxima expresión al integrarse con el cuerpo humano, cuerpo político y social. Este avance tecnológico podría representar una solución para humanos con discapacidades; no obstante, no se piensa en favor de esta población, sino en la mejora del cuerpo de quienes ostenten el dinero suficiente para comprarlo. Lastimosamente, el posliberalismo prioriza la acción comercial más allá de las implicaciones humanas o éticas que estas tecnologías puedan desarrollar.

Por un lado, se encuentran los dilemas éticos respecto a los pilotos automáticos en los automotores modernos: ¿qué debe hacer este piloto si en frente se encuentra un ser humano?, ¿debe arrollarlo y proteger al dueño del auto o debe prevalecer la vida del humano que está en la calle transitando? Luego, están los dilemas gnoseológicos de para quienes producir el conocimiento, ya está visto, es el principal activo de los países. Pero ¿qué implicaciones ha tenido respecto al actuar ético en el mundo? Y, frente al dilema de la integración de la tecnología en el cuerpo humano ¿se podrían aumentar las desigualdades si en la sociedad algunos tienen el privilegio de ser *cyborg*? Todas estas preguntas tienen que ver con las concepciones del ser humano en la actualidad, por ejemplo, si se observa desde el punto de vista de la bioética, son cuestiones que están hoy por hoy en desarrollo y de las cuales los profesionales en todas las áreas deberían realizar sus aportes.

De este modo, y con el ánimo de explicar esta necesidad de crear nuevas concepciones antropológicas, se debe acudir a las situaciones y acontecimientos que marcaron la vida del ser humano para siempre, por ejemplo:

Si sumamos a estas situaciones catastróficas las bombas de Hiroshima y Nagasaki, puede entenderse por qué luego de la

primera mitad del siglo xx aparecen en el horizonte filosófico formas nuevas de humanismo, tales como el neomarxismo y el existencialismo, entre otras, que buscan –como afirmara Sloterdijk en sus Reglas– contener el proceso inevitable de barbarie en que se convirtió el proyecto de la Modernidad. Se caracteriza, pues, por plantear una reflexión fundamental sobre las situaciones límite a las que se ha visto avocada la existencia humana (de allí, por ejemplo, la predilección del existencialismo por situaciones como la angustia, la náusea, y en general, el extrañamiento del mundo). (Méndez, 2013, p. 178)

Así pues, se puede entender la formación del pensamiento posmoderno y poshumanista, en específico el transhumanismo, gestado desde el centro europeo y estadounidense, que desprecia la humanidad o el movimiento denominado humanismo. En la misma clave crítica europea se puede ver este escepticismo epistemológico, cuyo máximo exponente fue Foucault, con su famosa frase “el hombre ha muerto”. Sloterdijk –tal vez más cerca de Nietzsche que de Foucault en el sentido en el que parte del hecho, de que la cultura occidental expresa una voluntad de domesticación del ser humano que resulta insoslayable,

El sentido de las alusiones a Nietzsche pasa por dos puntos esenciales: en primera instancia, para desvelar el humanismo como una escuela disimulada de crianza y selección; y, en segundo lugar, para esgrimir la tesis de que el ser humano es el producto de una serie de técnicas aplicadas sobre sí mismo (esto es lo que Sloterdijk denomina antropogénicas). (Méndez, 2013, p. 177)

Lo interesante de esta postura, altamente eurocéntrica, es la clasificación que se hace del ser humano como moldeable y reproductor de una cultura única y verdadera. Por el contrario, desde la perspectiva latinoamericana para la integración, que es “el conjunto de escritos donde tienen especial relevancia los ensayos sobre el propio continente latinoamericano o sobre alguna de sus dimensiones o regiones” (Devés Valdés, 2012, p. 18), o, en otras palabras, que:

se define como el conjunto de ideas sistematizadas sobre los procesos de construcción de región, unionismo e integración y las dimensiones asociadas a éstos en América Latina, cualesquiera fueran los límites difusos que esta arena política representa. Los tres grandes problemas sobre los cuales se estructura este Pensamiento Latinoamericano para la Integración a lo largo del tiempo –desde los procesos de lucha por la independencia a

nuestros días— son: la autonomía, el desarrollo y la defensa de los recursos naturales, (Paikin et al., 2016)

Es necesario preguntarse hasta qué punto esas intenciones filosóficas tienen un sentido instrumentalizador que pretende continuar con un pensamiento hegemónico anti emancipador, que no aporta a la autonomía, el desarrollo y la defensa de los recursos naturales para el continente latinoamericano.

En este sentido, en vez de perpetuar estas premisas tan arraigadas cultural e históricamente, se propone dar apertura a la multi diversidad de pensares y sentires que acompañan no solamente a una cultura, sino a todas las existentes en el mundo, desde la enunciación sureña, que se interpela como un grito de protesta y por la necesidad cívica mundial de ser escuchados y debatir en estos espacios intelectuales, fundamentales para la construcción del conocimiento.

### **Enunciaciones antropológicas en la actualidad**

Los autores más críticos del mundo europeo son los verdaderos precursores del pensamiento latinoamericano. No se puede dejar de lado la herencia genética e intelectual de Europa, pero, a la manera de Kant, se debe alcanzar la mayoría de edad y establecer un pensamiento propio que no esté siempre incitado por el poder hegemónico y la asimilación cultural que se ofrece como inevitable y muchas veces castra los saberes indígenas o ancestrales que, al igual que los africanos y asiáticos, tienen una importancia relevante a la hora de instaurar debates sobre lo que es el ser humano.

Nietzsche y Foucault son, entre otros, dos de los pensadores más incisivos en su denuncia y crítica de las pretensiones del humanismo burgués. Sobre todo, el segundo despliega las consecuencias teórico-prácticas de dos tesis esenciales: 1. El hombre, como objeto de discurso, es un efecto de desplazamientos profundos en el terreno de la episteme moderna (S. XIX); 2. Este hombre que se vuelve objeto de discurso y de conocimiento, es, además, el producto de una cierta configuración de las relaciones de poder que se dan en la sociedad moderna-disciplinaria. Sloterdijk plantea su reflexión sobre el hombre partiendo de una tesis que coincide, desde todo punto de vista, con los desarrollos teóricos de Foucault: para entender el proceso de domesticación y crianza del ser humano hay que abandonar la idea de una crianza detrás de la cual hay un criador o un centro de decisión específico

(el cristianismo, la clase...); antes bien, el proceso de configuración del ser humano debe entenderse como una corriente biocultural sin sujeto. (Méndez, 2013, p. 177)

El punto más preocupante de esta pseudo filosofía planteada por Sloterdijk, es que coincide con Heumann (como se citó en Hanegraaf, 2012) pues tiene al menos una dentro de las 6 características respecto a su inmoralidad, se percibe como una filosofía que solo piensa en que puede sobrevivir el más fuerte y quien tenga el privilegio de comprar tecnología para adherirse a los órganos y, de esta manera, declarar su superioridad. Preocupa también que no se aprecian intenciones de liberarse de esta sociedad disciplinaria y castigadora de quienes no acepten su verdad, sino que se instaura una extensión de esta perpetuación, pues parece dada como un supuesto que no tiene salida distinta a asumirla y proponerla como una manera más de homogenizar el pensamiento y, definitivamente, asusta la idea de apoyarse en la tecnología para estas intenciones.

En este sentido, el humanismo es una forma de resistencia ante las tendencias desinhibidoras inscritas en la condición humana (la violencia, la crueldad) por medio de la apelación a dispositivos de contención como la lectura, la meditación y la filosofía: El sentido de dicha elección de medios reside en desacostumbrarse de la posible brutalidad propia y guardar las distancias con la escalada de deshumanización de la jauría vociferante del teatro. (Sloterdijk, 2000, p. 35)

En consecuencia, realmente es cuestionable que se acepte esta violencia para sí mismo con el postulado de que el ser humano es el moldeador de su propia cultura. Desde el Pensamiento latinoamericano para la integración no se puede asumir este presupuesto por el simple hecho de que se entiende la vida social y comunitaria como un principio fundamental para la existencia individual y grupal. Un claro ejemplo al respecto es la Comunidad de estados latinoamericanos y caribeños [CELAC], un organismo internacional que prioriza la cooperación y la corresponsabilidad en la construcción de un mundo mejor. Además, la filosofía de Sloterdijk es ciencia politizada: “de esta manera, la idea de ciencia politizada se vincula con los ideales antiimperialistas, la búsqueda de autonomía -y podemos agregar, de soberanía tecnológica- en pos de las condiciones de vida (desarrollo) de nuestros países y de Latinoamérica toda” (Paikin et al., 2016). En este sentido, la soberanía tecnológica sería el constructo sobre el cual se tomen determinaciones en este aspecto. Una vez más, la eurocéntrica concepción antropológica ha marcado el camino del sí mismo, como el único vigente y racional.

Existe una Red Latinoamericana de Posthumanismo [RLP], un colectivo de profesionales que se interesa en investigar las posturas antropológicas que desencadenaron la actual era de la tecnología. Sería importante revisar sus actuaciones y la forma en que intentan visibilizar Latinoamérica en este acontecimiento que involucra, sin dudas, a toda la humanidad. Asimismo, sería ideal que los entes internacionales y europeos reciban las críticas que se hacen de sus postulados desde este lado del mundo.

Por otro lado, una de las críticas a estas concepciones un poco sensacionalistas, es la de sociedades como esferas, que tienen su propia esencia y que rebotan entre sí. La comparación para cualquier sociólogo comporta ciertas sospechas, desde la parte ética hasta la estética, en tanto parece plantear que cada nación-sociedad encuentra su propia gloria en el desarrollo de la tecnología y su combinación con el hombre operable, como lo llama en su teoría Sloterdijk. Sin embargo, habría que refutar esto con las concepciones globalizantes de una sociedad de sociedades en las que la cooperación y el dialogo intercultural van a ser determinantes para el proceso humano en general, no solamente por nacionalismos o sociedades totalmente distintas entre sí.

En ese mismo orden, el encuentro intercultural es una de las obligaciones de las teorías y las epistemologías que van a dar a luz los ideales mesurados y menos radicales que puedan concebir al ser humano como un ser diverso, que depende de su lugar de enunciación y entorno: “El mecanismo de instalación o aclimatación consiste en el hecho de que grupos (de seres vivos en general) que viven juntos producen por su campo de proximidad e interacción un clima interior que funciona para sus habitantes como un nicho” (Sloterdijk, 1999, p. 179). Es claro que esto es cierto; no obstante, este nicho no tiene por qué estar aislado, levantado y alzado frente a los demás nichos de personas y seres humanos, por el contrario, se deben encontrar los caminos para el derrumbe de fronteras y prejuicios, con el fin de entablar una verdadera ecología de saberes que no se ponga de un lado o de otro, sino que se llegue a acuerdos que beneficien las concepciones que el ser humano puede lograr de sí mismo.

De este modo, desde las Epistemologías del sur se plantearía un poshumanismo crítico, que reflexiona sobre las consecuencias que puede traer para la humanidad negarse a sí misma y rearmarse desde la tecnología. En palabras concretas, se trata intentar comprender como se concibe, que uno de los primeros *cyborg* de la historia no dice que usa la tecnología, sino que es la tecnología. Esto implica una superación de sí mismo frente a los demás, un ahondamiento de las desigualdades y, por supuesto, una injusticia social. Si las tecnologías armamentistas desencadenaron los

lamentables eventos de la Segunda guerra mundial, no se podría imaginar el daño que uno humanos hagan a otros por ocupar mejores capacidades y habilidades con ayuda de los dispositivos tecnológicos instalados en el cuerpo humano.

Existen tres razones fundamentales desde el corpus teórico de las Epistemologías del sur para hacer frente críticamente a estas ideologías o filosofías que pretenden totalizar el mundo en realidades abstraídas por una historicidad:

Para desarrollar las epistemologías del sur se parte de tres premisas, que en general son: a) la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. b) la diversidad del mundo es infinita: diferentes maneras de pensar, de sentir, de actuar, diferentes formas de relación. c) la gran diversidad del mundo no puede ser monopolizada por una teoría general. Por eso, se deben buscar formas plurales de conocimiento. (De Sousa Santos, 2010, p. 20)

En este sentido, se debe hacer especial énfasis en la posibilidad que tiene una ideología o teoría de monopolizar la verdad científica. No se están desechando de manera tajante los desarrollos teóricos del señor Sloterdijk, sino que se está indagando a partir de las premisas surgidas desde un lugar de enunciación diferente a Occidente. Esta es una labor que debe tener voz y visibilizarse de tal manera que se aprecie la infinita diversidad de la que está compuesta el mundo.

A pesar de su tradición crítica y de su sutileza para enunciar estas filosofías antropológicas, que de por sí tienen muchos cuestionamientos y supuestos radicalmente eurocéntricos, Sloterdijk plantea interesantes postulados previos al desbordamiento de su pensamiento,

Que cette vision, ce discours, cette forme de réflexion aient attendu cette époque pour pouvoir se former, à l'issue des possibilités conquises par le XIX siècle dans les domaines des sciences humaines, reflète le fait qu'une partie du genre humain actuel, sous la direction de la fraction euro-américaine, a tenté avec son entrée dans l'ère hautement technologique une procédure sur elle-même et contre elle-même, dont l'enjeu est une nouvelle définition de l'être humain. (Sloterdijk, 1999, como se citó en Méndez, 2013)

En palabras de Méndez (2013):

[que esta perspectiva la onto antropología], este discurso, esta forma de reflexión haya debido esperar hasta la época actual para poderse formar luego de las posibilidades conquistadas por el siglo XIX en el dominio de las ciencias humanas, refleja el hecho de que una parte del género humano actual, bajo la dirección de la fracción euroamericana intentó con su entrada en la era altamente tecnológica, un procedimiento sobre sí misma y contra sí misma, cuya apuesta es una nueva definición del ser humano. (p. 20)

Este “contra sí misma” se instaura como la principal sospecha para soslayar la imperiosa necesidad de refrescar el pensamiento de Occidente. Sin embargo, este ejercicio de apertura y aireación debe darse de manera gradual, abriendo espacios de discusión en los que se planteen diferentes formas de concebir el ser humano, que no sea unívoca, aduladora del poder o instrumentalizadora de este.

### **Perspectivas críticas de la teoría de Peter Sloterdijk**

Para continuar la presente reflexión en clave latinoamericana, existen múltiples y variados pensamientos y posturas de la ocupación del hombre y la tecnología, su indudable fusión y las formas en que se puede llevar a cabo una micropolítica de los cuerpos a través de intenciones tecnológicas que faciliten el apresamiento del pensamiento y la castración de las otras formas de cultura existentes en el mundo. Parece ser que no se detiene la manía occidental de extender los dominios culturales e intelectuales a través de seducciones científicas fundadas en visiones darwinianas de la sociedad.

Ahora, teniendo en mente esta comprensión de la técnica planteada por Sloterdijk, su pensamiento debiera entenderse en realidad como una fórmula posmoderna en la que conviven diversas filosofías alojadas en un mismo postpesimismo mediático, de modo que su irreverente y en ocasiones farandulesca crítica (estética, tecnológica, financiera, política, por no nombrar otros tantos aspectos de la cultura posmoderna, en especial europea) responde precisamente a esa cualidad camaleónica que hace preguntarse, más de alguna vez, quién es realmente Peter Sloterdijk. (Tillería, 2020, p. 69)

Así pues, se observa una síntesis del pensamiento europeo y de sus tendencias más críticas; sin embargo, existen varios vacíos epistemológicos y ontológicos que vale la pena enunciar, para percibir en el futuro, filosofías que puedan estar más en consonancia con las armonías necesarias para construir un dialogo de saberes que pueda generar principios y valores distintos y alternativos a los ya enunciados por Occidente y obsoletos por las sociedades posmodernas.

De este modo, por ejemplo, el hecho de anunciar que el medio es fundamental para instaurar el conocimiento, como un nicho de personas desconociendo los demás nichos y separándolos en esferas, es un tema que se puede profundizar para desenmascarar las intenciones instrumentalistas, si es que existen. Del mismo modo, no se puede enunciar una perspectiva onto-antropológica desconociendo o eliminando los lugares de enunciación que están retirados del centro europeo o estadounidense, esta es una lucha que sigue viva y debe darse desde las distintas instancias intelectuales de Latinoamérica.

Todos los avances de conocimiento que se estén gestando en la actualidad y que, por supuesto, vienen del centro de Europa o de Estados Unidos, deben someterse a la indagación desde los cuerpos teóricos que pretenden reivindicar al ser distinto de la centralidad del mundo. Para Rancière, la cuestión se enfoca en los límites entre saberes, disciplinas entre clases y el conocimiento aislado moderno y universal, mas no en un saber histórico y geográficamente situado (Porto-Goncalves, s.f.). Un pensamiento que niega los múltiples saberes locales y regionales es evidente cuando los intelectuales europeos no tienen en cuenta las realidades alejadas de ellos mismos. En *Abrir las ciencias sociales*, Wallerstein (1997) plantea que se debe empujar a las ciencias sociales a mitigar la fragmentación del saber y eso significa buscar un grado significativo de objetividad, de este modo, se debe mencionar la importancia de hablar para sí y su sociedad, mas no totalizar el pensamiento o continuar con una hegemonía de los saberes que niega la voz de los más débiles.

Para avanzar críticamente en el abordaje de Sloterdijk y desde la perspectiva latinoamericana, es pertinente develar tres aspectos nodales en su teoría: el primero, las antropotécnicas; el segundo, el sentido de la historia como elemento fundante de su onto-antropología, y el tercero, su pesimismo frente las inevitables situaciones que se presentan y según él se seguirán presentando en la humanidad.

## ***Las antropotécnicas***

Este concepto significa, básicamente, que el ser humano puede usar la tecnología para superarse a modo de superhombre –como lo planteaba la ideología alemana, en especial la nietzscheana–, modificando sus órganos o adhiriéndolos de manera que potencie sus capacidades y habilidades. Además, en un sentido biopolítico y social específico la historia relata, por ejemplo, cómo el concepto de prótesis se utilizaba para motivar a los soldados alemanes, al regreso de la gran guerra, a seguir sirviendo a la patria con la ayuda de la tecnología. Esto es un uso altamente distante de la ética y la política mundial, que reduce su actuar a su propia sociedad: “Sloterdijk define el éxito inmunitario de un individuo como el desarrollo de un narcisismo poderoso que es signo de una integración exitosa de ese individuo en su colectivo moral” (Martínez, 2010, p. 3); sin embargo, esta moral no es una moral planetaria sino, más bien, fragmentada o destinada a un mismo lugar de enunciación.

En este sentido, para el filósofo alemán la técnica es el medio por excelencia para la realización de lo que el ser humano quiere llegar a ser. Esta negación natural de la existencia humana trae consigo preceptos egocéntricos y alimentados por una moral viciada por su visión unívoca de éxito. Desde el Pensamiento latinoamericano para la integración, se lucha por la visión pública como un eje fundamental para el desarrollo de la región y su integración en la escena mundial. Una de las premisas que defiende el Pensamiento latinoamericano es que la visión del mundo no debe ser como *un yo conquisto eurocéntrico*, si no como un *nosotros vivimos* desde la cooperación y la corresponsabilidad ambiental.

Las Epistemologías del sur también tienen algo que decir respecto a este narcisismo eurocéntrico que tantos años ha permeado las mal llamadas filosofías del primer mundo:

El eurocentrismo como ideología de la mundialización capitalista sostiene un único relato de desarrollo que es presentado como el camino inevitable hacia el progreso. Es una concepción productivista del desarrollo basado en la imposición de modelos de desarrollo insostenibles para los pueblos del sur y para la humanidad. (Infante, 2013, p. 402)

Así pues, desde la visión sureña se entiende esta lógica del privilegio como una filosofía nuevamente privada, de la interiorización de la persona humana a costa del sufrimiento o situación de vulnerabilidad del resto del mundo. Pretenden entonces instaurar la tecnología como mejora de la vida humana, pero existen en el mundo personas que no podrán acceder a estas

premisas, que son exclusivas para ciudadanos pudientes, que puedan pagar el precio para convertirse en un *cyborg*, un androide o un híbrido entre maquina y hombre.

Para Sloterdijk, la técnica siempre ha sido usada por el hombre y este cambio antropológico y ontológico tiene lugar como algo que inevitablemente debe suceder. Consoli (2015) afirma que “[l]a intervención sobre uno mismo adquiere cada vez más la forma del *enhancement* [mejora], de la potenciación física, cognitiva, protética” (p. 139). En este sentido, tendría que preguntarse si esta mejora de la potenciación física y cognitiva no aumentará los egos y las capacidades para invisibilizar a quienes no tengan esta oportunidad de entrar en el parque humano que plantea esta filosofía. Del mismo modo, es necesario cuestionar e indagar estas filosofías centristas que priorizan ciertos conceptos que constituyen el consumismo en su máxima expresión, o lo que es peor, la mal llamada evolución de un adoctrinamiento que va tomando vidas, sometiendo a la miseria y condenando a los pobres a continuar asimilando los estilos de vida que adoptan las grandes potencias como ejemplos de vida.

Al respecto, el Pensamiento latinoamericano para la integración reseña de una manera particular sus inclinaciones por la vida natural, concepción contraria a la estudiada en este texto, la cual defiende lo artificial como fin último de la humanidad. En consecuencia,

Esas sabidurías de modos de vida en consonancia con la naturaleza, y el respeto hacia la madre tierra, se infiltrarán en el presente, produciendo desde el pasado un reconocimiento de los sujetos como parte de la tierra que habita, y algunas comunidades alejadas de las ciudades siguen resistiendo al olvido del sujeto urbano, ahí también se encuentra el “nosotros”, por ellos las identidades son diversas (Picón, 2021).

De acuerdo con estas premisas, se defiende un concepto de nosotros como un infinito de diversidades que merecen participar en la construcción del mundo, mientras Sloterdijk plantea que “[l]o fundamental está ocurriendo en las antropotécnicas actuales, donde un ser humano concentrado compulsivamente en sí mismo (fitness, consumismo, tecnología del sí), obliga cada vez más al desarrollo de una ‘filosofía privada’ en retardo de una -filosofía pública-” (Tillería, 2020, p. 73). En este sentido, está describiendo la cultura dominante que propone Occidente, sin embargo, existen tendencias en Latinoamérica que buscan rescatar el pensamiento ancestral, la ecología de saberes, la bioética como forma de vida que favorece la relación con el medio ambiente, entre otros. Este fatalismo que marca Sloterdijk al condenar a la humanidad a una

inhumanidad de carácter tecnológico es una desesperanza apocalíptica que llevará, según él, al ser humano a diseñarse a su propia disposición.

Para finalizar esta reflexión respecto al concepto de antropotécnicas de esta teoría pesimista, es pertinente mostrar algo de esperanza en este camino complejo de liberación de las injusticias epistémicas que se hacen reales en las tendencias académicas que subvalorar lo latinoamericano:

Debemos asumir con urgencia el deber de luchar por los principios éticos más fundamentales, como el respeto a la vida de los seres humanos, a la vida de otros animales, a la vida de los pájaros, a la vida de los ríos y de los bosques. No creo en el amor entre mujeres y hombres, entre los seres humanos, si no somos capaces de amar el mundo. 9En este fin de siglo, la ecología ha cobrado una importancia fundamental. Debe estar presente en cualquier práctica educativa de carácter radical, crítico y liberador. (Freire, 2012, p. 83)

En este sentido, le hacen falta al mundo filosofías, pedagogías y teorías que dignifiquen la visión natural del mundo y no que den la batalla por perdida. Aún se puede hacer del mundo un lugar común en donde las esferas se puedan integrar unas a otras y no prevalezca el bien privado, la avaricia y la superioridad. Es pertinente apoyar el pensamiento solidario con el medio ambiente, respetuoso de todas las formas de vida y, lo más importante, con un carácter ético que dé cuenta de estos actores plurales y diversos que necesita la humanidad para reconocerse aún como humanos.

### ***La historicidad como eje rector***

Para criticar la historicidad como eje rector en el pensamiento de Sloterdijk es prudente establecer la trascendencia que tiene el ámbito histórico en sus planteamientos. “De alguna manera, Sloterdijk desnuda una nueva dialéctica (podría incluso decirse, un nuevo materialismo histórico) justamente como motor de su teoría psicodinámica: las fuerzas tímóticas y las eróticas siguen resultando indispensables en la estrategia de autoafirmación” (Tillería, 2020, p. 84). [sic.] Hay que señalar que alcanza a ser un materialismo histórico es una aseveración que muestra este ámbito como trascendental para el sostenimiento de su teoría; sin embargo, en este asunto se encuentran con el Pensamiento latinoamericano para la integración:

La historia de América Latina es condición suficiente y necesaria para el surgimiento de la filosofía. Los hechos cruciales permiten

la presencia de corrientes filosóficas. El 12 de octubre abre la brecha para filosofías de la conquista, la colonia, la emancipación. (Dussel, 1995, p. 20)

La historia es un elemento común en estas propuestas, no obstante, es el enfoque de estas el que difiere, puesto que, por ejemplo, desde las Epistemologías del sur quienes critican la historia por su visión unívoca, Sloterdijk está tomando la historia desde una perspectiva lineal, además de condenar a la verdad a esta disciplina en constante construcción,

Monocultura del tiempo lineal: la idea de que la historia tiene un sentido, una dirección y de que los países desarrollados van adelante. Se ha formado en esta dirección el progreso, la revolución, modernización, el desarrollo y la globalización. (Infante, 2013, p. 407)

Así pues, no permite vislumbrar una historia en la que, por ejemplo, los pueblos menos favorecidos la construyan, sino que continua con un discurso que invisibiliza dicha posibilidad de posicionar a Latinoamérica en este panorama. Esta cuestión se percibe en los informes referenciados en este trabajo, pero de una manera demasiado mesurada y somera que, por supuesto, también deja ver los prejuicios que se tienen a nivel mundial respecto a la historia latinoamericana. De acuerdo con Cordua (2008), “[e]n vez de ligar la historicidad de la verdad al problemático conjunto del saber humano, Sloterdijk prefiere verla asociada a acontecimientos decisivos que inauguran épocas del proceso histórico, afectando por igual al hombre y a su mundo” (p. 187). Sin embargo, este mundo no es el de todos y todas, no es en el que conviven los países menos favorecidos, sino es el mundo de él y el de su concepción narcisista, es un mundo que excluye teorías y propuestas alejadas del centro dominante.

En este mismo sentido, la historia como disciplina ha tenido algunos sometimientos de sus precursores y diseñadores:

La propia disciplina ha experimentado una intensificación de los intercambios e interconexiones, que ha reforzado la influencia de las historiografías que se practican en los países centrales, lo que llevó a una relativamente rápida expansión de la historia global. En esta materia, la prédica en pos de no replicar las viejas formas de la “historia universal” –caracterizada por un eurocentrismo hoy objeto de fuertes críticas– no ha implicado, sin embargo, el fin de las hegemonías a la hora de construir conocimiento. (Sabato, 2015, p. 140)

Esto se hace real cuando se interpreta el discurso del alemán en cuestión. En conclusión, poco o nada se ha escuchado la academia del Pensamiento latinoamericano para la integración, o las Epistemologías del sur o los movimientos sociales y populares que surgen desde una tierra olvidada para la historia universal, invisibilizada por paradigmas enaltecidos en las cumbres de la sabiduría y de la verdad eurocéntrica. Se trata entonces de una batalla que debe darse en el terreno de la epistemología, la gnoseología, la antropología, la ontología y demás disciplinas que nutren los ideales de un mundo más justo, equitativo y consciente de todas las realidades.

### ***El pesimismo***

Para este apartado se desarrollan nociones básicas de mundo, vida y futuros posibles. Se confrontan los postulados anteriores desde un autor icónico para la filosofía y pedagogía latinoamericana: Paulo Freire, quien con sus postulados y teorías da luces con una esperanza en la que se empeñó toda su vida y con la que persiguió la utopía de un mundo mejor, más ameno, más digno y más dignificante con los desfavorecidos. Esto, sin embargo, no se tiene en cuenta en la dimensión enunciativa de Sloterdijk, que se teje desde un entramado histórico geográfico que excluye la esperanza de un mundo mejor y permite el paso inevitable del acabose del ser humano hasta ahora conocido.

En este orden de ideas, “lo evidente es que Sloterdijk aspira a diseñar un sistema inmunitario global (una co-inmunidad o un co-inmunismo) donde estén incluidos no solo todos los hombres, sino todo el ecosistema (para ser exactos, la ecósfera)” (Tillería, 2020, p. 75). Este “todos” del autor no se refiere propiamente a los países menos favorecidos, puesto que en ningún momento se menciona o se percibe alguna intención altruista en sus postulados, todo lo contrario, se queda con la sensación de que el ecosistema es de unos pocos que hacen la verdadera comunidad. En cambio, para Freire:

El criterio es la vida y la palabra, y su apuesta es la transformación de la realidad que oprime para ampliar los términos que restringen la vida. Es así como propone, desde sus primeros escritos, que la educación como práctica de la libertad debe inscribirse en el movimiento dialéctico y fenomenológico de lectura del mundo, lectura de la palabra y lectura crítica del mundo y la palabra para la transformación/liberación. Habrá, entonces, que construir, nos propone, otra manera de educar, ante la educación bancaria

y alienada: la educación dialógica y liberadora para transformar la realidad. (1970, p. 20)

En este construir, seguramente invitaría a todos los pensadores de la tierra a dialogar sobre sus teorías y escuchar críticas que pudieran dar cuenta de una democratización del conocimiento. Sin embargo, para Sloterdijk, la modernidad es –como no se ha cansado de repetir– puro estancamiento antropológico (Tillería, 2020, p. 81). Freire, en cambio, cree que se debe aportar a la construcción de un poshumanismo crítico; además, se apoya en los movimientos dialéctico y fenomenológico, insumos necesarios para la actividad filosófica. Es interesante, entonces, cuestionarse sobre los límites y tensiones que se desarrollan actualmente para la construcción del mundo.

En contraposición, por ejemplo, en *Ira y tiempo* Sloterdijk (2010) afirma:

¿No es “mundo” la palabra para un lugar en el que los hombres acumulan de forma inevitable recuerdos de heridas, injurias, humillaciones y todos los posibles episodios contra los cuales posteriormente quisieran apretar con ira los puños? Y todas las culturas ¿no son siempre, de manera abierta u oculta, archivos de colectivos traumáticos? De reflexiones como esta se puede deducir que a las reglas de la astucia de toda civilización pertenecen las medidas para borrar o contener los inflamados recuerdos de las aflicciones. (p. 62)

Así pues, la condena del alemán es cruda y oscura, no tiene alguna posibilidad de cambios. En una visión contraria, Freire (1970) señala que el mundo es un lugar que debe transformarse y esa acción transformadora se logra a través de la educación y la alfabetización. Por tal razón, creía que aprender a leer era aprender a leer el mundo y de esta manera observar sus problemáticas y emprender acciones de cambio para su transformación. En distintas ampliaciones, la transformación de Sloterdijk es transhumanista, apoyado en un ideal drástico de supervivencia, o narcisista, que obliga a las personas a volver sobre sí para mejorarse, en tanto tiene la posibilidad de ser operable. Cabe aclarar que en este trabajo no se está en contra de los beneficios de la tecnología en la vida humana, sino de la centralización de conceptos que condenan a unos seres humanos a la exclusión.

Antes de finalizar este apartado, es necesario reafirmar la posición de que la tendencia actual de *cyborg*, en el que la tecnología se incorpora al organismo humano de manera exitosa o a veces problemática, implica:

El gran problema es que cualquier implante electrónico que

introduzcamos en nuestro organismo es identificado por nuestro sistema inmunitario como un objeto extraño y, en cuanto a tal, intenta rechazarlo. Por eso son comunes las reacciones alérgicas, hinchazones, infecciones... El dispositivo también puede romperse o, al igual que pasa con los marcapasos, ¡hay que cambiarle la pila!, lo cual genera, de nuevo, nuevas operaciones quirúrgicas. (Sánchez, 2017, p. 20)

Si se revisan estos argumentos críticos se puede decir que esta tendencia afecta las concepciones propias del ser humano como perteneciente al planeta tierra, como parte de la naturaleza y no como diseñador o recreador de esta. En otras palabras, no se puede pretender jugar a ser dioses cuando ni siquiera se ha logrado organizar el mundo de una manera más justa y solidaria. ¿Cómo se puede pensar en más y más privilegios cuando lo que el mundo necesita es cooperación, trabajo colaborativo y unión más que propiedad privada o narcicismo?

Así pues, únicamente se comparte la posibilidad de ayudar a personas discapacitadas o infortunadas que necesiten de la tecnología, bien sea para recuperar alguna parte de su cuerpo lesionado o perdido. De esta manera, no se niega la posibilidad de una transhumanidad, pero con un enfoque más altruista, es decir, la tecnología puede ayudar a personas en situación de vulnerabilidad mucho más de lo que el centro del mundo piensa, por eso es importante establecer condiciones bioéticas que aporten a este entendimiento del *cyborg*.

### **Confrontación de la tecnología actual desde la Perspectiva crítica latinoamericana y las Epistemologías del sur**

Para finalizar la presente reflexión, se reseñan algunos datos y enunciados propuestos por organismos internacionales respecto a la situación de tecnología actual, y se confrontan con las demandas propuestas tanto por el Pensamiento latinoamericano para la integración como por las Epistemologías del sur. Para comenzar con estas perspectivas sería justo preguntarse si estas filosofías eurocéntricas que se instauraron en el siglo xx y principios del XXI, como la del señor Sloterdijk, tienen en cuenta estos datos, o cómo en la mayor parte de la historia humana han sido gestadas desde los paraísos mentales que se acaudalan en una clase intelectual burguesa que termina justificando las injusticias y los déficit del sistema mundo.

Por otro lado, hablar de tecnología y globalización, en especial el problema del *cyborg* implica entender la dinámica tecnológica en la que

el mundo se encuentra. Es difícil para los latinos pensar en una visión futurista con la tecnología cuando en sus países ni siquiera existe tal cosa al mismo nivel de las potencias industrializadas:

Desde la aparición de la inteligencia artificial en la década de 1950, los innovadores y los investigadores han presentado casi 340.000 solicitudes de patentes de invenciones relacionadas con ella y han publicado más de 1,6 millones de publicaciones científicas al respecto. (Organización Mundial de Propiedad Intelectual [OMPI], 2019, p. 4)

Sobre estos datos, es necesario realizar distintas preguntas, por ejemplo, de las solicitudes para patentes a nivel de inteligencia artificial ¿cuántas son de los continentes llamados periféricos como África, Asia y Latinoamérica? Dado que estos datos no pueden especificar sus orígenes, ¿de dónde son las más de 1.6 millones de publicaciones científicas al respecto? La respuesta se puede sospechar: los países industrializados y los Estados Unidos, junto con China y Rusia. Lo realmente preocupante es que los latinoamericanos, africanos y asiáticos tengan tan baja participación en temas tan trascendentales como lo es la inteligencia artificial. En cuanto al *cyborg*, estos informes no detallan incursiones en este tipo, lo que resulta extraño pues en el mundo ya se está dando este fenómeno.

En este sentido, si se quiere pensar el futuro de un pueblo, de un continente o de un país, es necesario hacer una evaluación de sus alcances y limitaciones en el conocimiento de la tecnología, no como algo determinante, pero sí como algo que influye bastante en su progreso.

Esas tecnologías han experimentado un enorme crecimiento en los dos últimos decenios: su valor total de mercado era de 1,5 billones de dólares de los Estados Unidos en 2020, y de aquí a 2030 este podría alcanzar los 9,5 billones de dólares. De esta última cuantía, en torno a la mitad corresponde a la Internet de los objetos (IoT), que abarca una amplia gama de dispositivos en múltiples sectores. Esas tecnologías son suministradas principalmente por unos pocos países, entre los que destacan los Estados Unidos de América, China y países de Europa Occidental. (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2023, p. 3)

Esta confirmación de la sospecha anterior emite un panorama preocupante y desalentador para el resto del mundo. Está bien pensar que una vez se instaure la novedad tecnológica todos se benefician de ella, sin embargo, no todas estas tecnologías guardan intereses altruistas y solidarios, la mayoría están gestadas con fines económicos, de enriquecimiento

nacional y apoyado por pensamientos instrumentalizados hacia una verdad irrefutable que denominaron progreso.

En este mismo sentido, la investigación en tecnología parece estar monopolizada de manera perpetua por las potencias del mundo:

Las empresas constituyen 26 de los 30 principales solicitantes de patentes, mientras que solo cuatro son universidades o instituciones públicas de investigación. Este patrón se aplica a la mayoría de las tecnologías, aplicaciones y sectores que recurren a la IA. Por otra parte, 12 de las 20 empresas principales que presentan solicitudes de patentes relacionadas con la IA están radicadas en el Japón, tres proceden de los EE. UU. y dos de China. Las empresas japonesas de productos electrónicos de consumo están ampliamente representadas. (Organización Mundial de Propiedad Intelectual [OMPI], 2019, p. 8)

Es decir, la bandera de lo que va a suceder en el mundo en términos tecnológicos, que vienen siendo los defintorios de las otras dimensiones humanas, está monopolizada por tan solo 4 universidades. Estos datos son realmente lamentables para el mundo en general, pareciera entonces que se está esperando que estas instituciones salven el planeta, planteen el molde por el cual el humano debe pasar (bioética) para conseguir su identidad y determinen de manera radical los caminos e iniciativas por las cuales deberá atravesar el devenir humano. En este sentido, el *cyborg* se ha utilizado en campañas políticas feministas y de manera sensacionalista, al igual que muchas modas y tendencias.

Algunas de las premisas que defiende esta reflexión, han sido advertidas por los organismos internacionales desde hace varias décadas:

Las innovaciones tecnológicas para hacer frente a la crisis climática mundial deberían generarse cada vez más a escala transnacional o incluso mundial. Sin embargo, la cooperación ha sido limitada, incluso en cuestiones en las que los países de la misma región suelen enfrentarse a problemas similares. (ONU, 2023, p. 20)

De este modo, es lamentable pensar en el distanciamiento entre las sociedades cuyas finalidades están imbricadas en sus propios intereses, principalmente económicos, pero también dominantes y por el poder, frente a otras que resisten el sistema impuesto y sobreviven con dignidad en el mundo. Esta tendencia se puede justificar por los idealismos que surgen de filosofías apresuradas que no están teniendo en cuenta movimientos globales que son necesarios para el progreso de todos. Así,

es peligroso que un gobierno pueda crear un ejército de *cyborgs* que, sin duda, acabaría fácilmente con un ejército humano.

Por otro lado, existe gran precariedad en la forma como los países llevan a cabo sus políticas comerciales y constitucionales. Cada día más hay mayor necesidad de entender el mercado y el sistema desde una perspectiva armónica con el medio ambiente:

La capacidad de la mayoría de los países para llevar a cabo una transición hacia productos más complejos y ecológicos dependerá del comercio, esto es, de cómo puedan encajar en las cadenas globales de valor. Al participar en las cadenas globales de valor, los países se pueden diversificar produciendo y exportando piezas y componentes de productos finales, o ascendiendo en la cadena agregando mayor valor a su producción actual. (ONU, 2023, p. 11)

Esta transición se aleja de Latinoamérica, debido a sus arraigos culturales e ideológicos del siglo XX, las políticas y los gobiernos son anticuados y no han podido revitalizar el sentimiento nacionalista en uno que pueda trascender las fronteras y unirse al mundo. En este sentido, Europa y el centro ha venido haciendo el mundo, pero sin la participación de sus homólogos del sur: pensadores, intelectuales y científicos que puedan dar cuenta de una cooperación necesaria para la resolución de las problemáticas actuales. Por tal, no pueden seguir acaparando el progreso: “Los países también necesitan reducir la fuga de cerebros, retener a los profesionales calificados y atraer a expatriados calificados” (ONU, 2023, p. 17). Se debe fomentar la lucha endémica del pensamiento independiente, no se puede seguir relegados a unas visiones de patria prometedoras y adormecedoras, sino que se debe activar la esperanza de los pueblos marginados y de las periferias y, así, aparecer en la escena mundial con propuestas innovadoras que puedan aportar no solamente a la aldea global, sino a sus propios países.

En este sentido, desde la perspectiva de las Epistemologías del sur, Giraldo (2008) plantea que:

[l]a tarea, por tanto, no consiste en descubrir lo que somos, sino en rechazar el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos. La ontología histórica de nosotros mismos en el presente nos propone como tarea de reflexión el análisis crítico del mundo en que vivimos. Lo primero que podemos usar como estrategia es liberarnos de nosotros mismos, pues, la relación con nosotros mismos es ontológicamente primera. (p. 99)

En consecuencia, existen dos premisas de vitalidad eminente: la primera tiene que ver con el horizonte ético político desde la biotecnología, y la segunda está relacionada con la necesidad de combinar las tecnologías para sacar el mayor provecho posible a las distintas innovaciones tecnológicas.

En efecto, las promesas de la biotecnología en el mundo contemporáneo deben apuntar a un horizonte ético-político basado en el principio de cooperación (el ser humano está inscrito en una red de organismos y sistemas de vida inteligentes y auto productivos con los cuales debe interactuar de manera inteligente), y no ya en el principio de dominación que ha sido el resultado de la metafísica clásica y del humanismo. (Méndez, 2013, p. 183)

En cuanto al horizonte ético político desde la biotecnología, el Pensamiento latinoamericano para la integración ha realizado distintos tratados en los que los países del sur se vean beneficiados en acuerdos de cooperación que involucren hallazgos tecnológicos que puedan aportar al desarrollo de la región. Al menos en este sentido, ya no se está esperando que Occidente solucione las problemáticas con innovaciones tecnológicas, sino que ya existe un camino por el cual está transitando el conocimiento latinoamericano.

De esta forma, para proponer una postura latinoamericana respecto a los retos tecnológicos en la actualidad, se debe defender la idea de terminar con los principios de dominación que han perdurado en el mundo y que aún hoy siguen vigentes en filosofías con arraigos individualistas y poco cooperativistas. Así pues, una línea para la investigación *cyborg* sería ayudar a innovar sobre prótesis que las personas necesiten.

Por otro lado, existe una necesidad de optimizar los avances tecnológicos, sobre todo cuando se habla de Inteligencia Artificial:

Casi el 70% de las invenciones relacionadas con la IA mencionan una técnica, aplicación o campo en combinación con otro. Las combinaciones más frecuentes en las solicitudes presentadas son: el aprendizaje profundo y la visión por computadora; la visión por computadora y el transporte, las telecomunicaciones y la seguridad; la ingeniería ontológica y el procesamiento del lenguaje natural; y el aprendizaje automático y las ciencias médicas y de la vida. Esas combinaciones apuntan a los sectores que hay que seguir para observar rápidas novedades en la IA a corto plazo. (OMPI, 2019, p. 7)

Aunque en Latinoamérica no se tenga muy clara esta visión necesaria de la tecnología, se debe ahondar en esfuerzos para hacer conocer estos caminos de conocimientos e innovación tecnológica que puedan aportar al desarrollo de las sociedades subyugadas y marginadas en las periferias del mundo. Es cuestionable pensar que estos avances en la educación no logren conocerlos los países latinoamericanos; sin embargo, desde estas premisas, se deben hacer esfuerzos para avanzar en este importante aspecto del aprendizaje.

De esta forma, son frente de acciones sostenibles que deben impregnar el espectro epistemológico y ontológico de las acciones humanas en la educación, la política, la ciencia, la medicina y demás disciplinas que no se deben seguir viendo como las salvadoras del mundo, sino como dimensiones que se deben unir y cooperar para develar los problemas y las posibles soluciones a estas, desfragmentando el conocimiento –teniendo en cuenta la totalidad de los pueblos del planeta– y dando cabida siempre al pensamiento diferente con el fin de entablar diálogos que permitan obtener conclusiones aptas para un mundo más justo y en el que todos podamos vivir.

En los informes mundiales son pocas las referencias que se realizan hacia los países más desposeídos y desfavorecidos por el sistema, sin embargo:

los países pequeños y vulnerables también tienen mercados internos limitados para atraer inversiones locales o internacionales a la fabricación de bienes relacionados con la innovación ecológica. Los países en desarrollo más avanzados tecnológicamente deberían aumentar e intensificar sus esfuerzos para promover la cooperación regional y la cooperación Sur-Sur en materia de innovación ecológica. Los países desarrollados pueden apoyar a los centros regionales de excelencia para las tecnologías verdes y la innovación, como el Centro de Servicios Científicos de África Meridional sobre el Cambio Climático y la Gestión Territorial Adaptable (SASSCAL) y el Centro de Servicios Científicos de África Occidental sobre el Cambio Climático y el Uso Adaptado de la Tierra (WASCAL). (ONU, 2023, p. 21)

Como los grandes tratados del hombre, se lee demasiado idealista y alentador; sin embargo, al voltear la mirada a la realidad, se encuentra simplemente la guerra comercial, cultural, psicológica y social de unas sociedades por otras para alcanzar las carreras tecnológicas. Solo observan su propio carril como una carrera de obstáculos, pero no se han dado cuenta que entre más se instaure la competencia más se va a reproducir el

individualismo, que es una premisa contraria a las necesidades del actual siglo. El cooperativismo, como enuncia la ONU debe dejar de estar viciado por el sentido utilitarista de las potencias y se debe permear de solidaridad y compromiso frente a un mundo que exige reivindicaciones humanas justas para algunos pueblos excluidos.

## Conclusiones

Para concluir esta reflexión, vale la pena realizar varias preguntas que pueden ser ejes orientadores para concepciones futuras de lo que significa ser humano desde un sentido epistemológico y ontológico, las implicaciones para la salud de la tendencia *cyborg* y las tendencias antinatura transhumanistas que dan cuenta de un caos o desorden en las concepciones de lo que es ser humano.

Los lugares de enunciación en la actualidad forman un contexto que de cierta manera particulariza cada concepción, sin embargo, ¿es prudente proponer una filosofía onto-antropológica desde un mismo lugar de enunciación? Por otro lado, esa vuelta a la modernidad y el sensacionalismo de protagonistas de la historia genera ciertos cuestionamientos: ¿hasta cuándo el mito de la modernidad permeará las filosofías y estas seguirán siendo un instrumento al servicio de la hegemonía dominante de pensamiento? Además, en relación con esos sentimientos de nación que agobian el orgullo patrio y dividen el mundo en burbujas que rebotan entre sí ¿se pueden o mejor se debe seguir interpretando las sociedades como intentos nacionalistas y vanaglorias raciales ontológicas, olvidando las premisas problemáticas de la primera y la segunda guerra mundial?, ¿será que finalmente se entenderán las complejidades de la esencia humana como un ente diverso y preso de las subjetividades?

Por otro lado, es fundamental cuestionarse si las concepciones epistemológicas de lo que se llama tecnologías tienen un acuerdo mundial por el que se movilizan o ¿se puede considerar la tecnología una ciencia globalizada, entendiendo la situación actual de los continentes periféricos? En este sentido, y atendiendo a las realidades del mal llamado Tercer mundo, ¿cómo se puede lograr la combinación de la tecnología con el ser humano, cuando en algunos lugares del mundo ni siquiera existe tecnología en el sentido estricto de las potencias? Dado que existen ideologías que permear toda una racionalidad de la vida en la que se cierran las posibilidades de sociedades interconectadas, ¿hasta qué punto las nuevas visiones del mundo y del ser humano están viciadas por interés personales o dominantes que intentan apropiarse del diseño y modelo de ser humano? Es necesario cuestionar, entonces, lo que hasta el momento el ser humano ha llegado a

construir a través de su historia y develar las significaciones que ponen en juego la ética y la realidad compartida que se tiene de un mundo que aún está por abrirse a todos y a todas.

## Referencias

- Ayestarán, I. y Márquez-Fernández, Á. B. (2011). Pensamiento abismal y ecología de saberes ante la ecuación de la modernidad. En homenaje a la obra de Boaventura de Sousa Santos. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 7-15. <https://www.redalyc.org/pdf/279/27920007002.pdf>
- Bourdieu, P. (1996). *Sobre la televisión*. Anagrama.
- Consoli, D. (2015). Antropotécnicas del ejercicio y análisis de la subjetividad contemporánea en Peter Sloterdijk. *Soft Power*, 2(1), 135-142. <https://tinyurl.com/y2yjk2zr/>
- Cordua, C. (2008). Sloterdijk sobre la verdad. *Estudios Públicos*, 111, 173-188. <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/468/742>
- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Ediciones IVIC.
- Devés Valdés, E. (2012). *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad* [Tomo I]. Editorial Biblos. Europa, modernidad y eurocentrismo
- Dussel, E. (1995). <https://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/1993-236a.pdf>
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- Freire, P. (2012). *Pedagogía de la indignación*. Siglo XXI.

- García, A. (s.f.). *¿Qué es un ciborg?* Universidad Sergio Arboleda. <https://www.usergioarboleda.edu.co/noticias/que-es-un-ciborg/>
- Giraldo, R. (2008). La resistencia y la estética de la existencia en Michel Foucault. *Entramado*, 4(2), 90-100.
- Hanegraaf, W. (2012). *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge University Press.
- Infante, A. (2013). El porqué de una epistemología del Sur como alternativa ante el conocimiento Europeo. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 23(68), 401-411.
- Lyotard, J. F. (1998). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. (A. Rato, Trad.), Ediciones Cátedra.
- Martínez, M. (2010). La vejación a través de las máquinas. El concepto de artificio en Peter Sloterdijk. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 5(14), 1-8. <https://tinyurl.com/ya5kx7z5/>
- Méndez Sandoval, C. A. (2013). Peter Sloterdijk: pensar al hombre en una época posthumanista. *Revista Guillermo de Ockham*, 11(2). 173-185.
- Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (2023). *Informe sobre Tecnología en Innovación 2023. Abrir Ventanas Verdes, Oportunidades Tecnológicas Para un Mundo con Bajas Emisiones de Carbono*. [https://unctad.org/system/files/officialdocument/tir2023overview\\_es.pdf](https://unctad.org/system/files/officialdocument/tir2023overview_es.pdf)
- Organización Mundial de Propiedad Intelectual [OMPI]. (2019). *Informe de OMPI sobre tendencias de la tecnología. La Inteligencia Artificial*. [https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/es/wipo\\_pub\\_1055\\_exec\\_summary.pdf](https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/es/wipo_pub_1055_exec_summary.pdf)
- Picón, L. (2021, 08 de noviembre). ¿Quiénes somos nosotros los latinoamericanos? *Filosofía en Red*. <https://filosofiaenred.com/2021/11/quienes-somos-los-latinoamericanos>

- Paikin, D., Perrotta, D. y Porcelli, E. (2016) Pensamiento latinoamericano para la integración. *Crítica y Emancipación*, 15, 49-80.
- Rancière, J. (s/f). Epistemes y de territorios. Porto-Goncalves. Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina. Geografía de los movimientos sociales.
- Sabato, Hilda. (2015). Historia Latinoamericana, historia de América Latina, Latinoamérica en la Historia. *Prismas. Revista de historia intelectual*, 19, 135-145.
- Sánchez, S. (22 de noviembre de 2017). La era de los cibernéticos: Cuando los humanos se hagan positrónicos. *Xataka*. <https://www.xataka.com/robotica-e-ia/la-era-de-los-ciborgs-cuando-los-humanos-se-hagan-positronicos>
- Sloterdijk, P. (1999). La Domestication de l'Étre. Mille et une nuits.
- Sloterdijk, P. (2000). Normas para el parque humano. Editorial Siruela.
- Sloterdijk, P. (2010). *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*. Siruela.
- Tillería, L. (2020). Homo Sloterdijk: filosofía de la tecnología en la Posmodernidad. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 28(1), 67-92.
- Wallerstein, I. (Coord.) (1997). *Abrir las ciencias sociales*. Siglo veintiuno editores.

## Jairo Gutiérrez Bossa

Filósofo de la Universidad del Atlántico.  
Maestrando en Industrias culturales,  
política y gestión de la Universidad  
Nacional de Quilmes. Estudios en  
Comunicación social-Periodismo de  
la Universidad Autónoma del Caribe.  
Miembro del Grupo de investigación  
“Cronotopías”

## Luis Eduardo Contreras Rodríguez

Magíster en Filosofía de la Universidad  
Industrial de Santander. Miembro del  
Grupo de investigación “Cronotopías”

# *Mitsehenlassen* en Heidegger. ¿Cómo la comunicación llega a ser lo que es?

*Mitsehenlassen* in Heidegger. How does  
communication become what it is?

## Resumen

---

Este artículo, de tipo cualitativo y de corte hermenéutico, se desprende de la investigación titulada *La comunicación como problema en la filosofía* en la Universidad del Atlántico. En esta oportunidad se expone la propuesta de Martin Heidegger, quien define el comunicar como *Mitsehenlassen*, relacionándolo

con las implicaciones públicas, sociales y filosóficas en las que está inmerso. La pregunta que guiará este documento es: ¿cómo la comunicación llega a ser lo que es? Lo que permitirá alcanzar el objetivo del artículo, que es exponer la importancia de la comunicación (*Mitsehenlassen*) en la filosofía de Martin Heidegger.

**Palabras clave:** Comunicación, Martin Heidegger, *Mitsehenlassen*, *Sein und Zeit*, *Sehen lassen*.

## Abstract

---

This article, of a qualitative and hermeneutic nature, is derived from the research on *Communication as a problem in philosophy* at the Universidad del Atlántico. On this occasion, it presents Martin Heidegger's proposal, which defines communication as *Mitsehenlassen*, relating it to the public, social

and philosophical implications that it is immersed in, as well as answering the question: How does communication become so? This will allow to reach the objective of the article, which is to expose the importance of communication (*Mitsehenlassen*) in Martin Heidegger's philosophy.

**Keywords:** Communication, Martin Heidegger, *Mitsehenlassen*, *Sein und Zeit*, *Sehen lassen*.

## Introducción

Comunicar toca al ser en todas sus estructuras existenciales y es la mediación por la que se puede crear una visión de mundo y composiciones sociales. Estas características han expandido un pliego de posibilidades de desarrollo y progreso en la comunicación como campo de estudio. El saber comunicacional es rico y nutritivo, hay espacios para el desconcierto y la penumbra, su transversalidad la convierte en el escenario idóneo para comprender los límites de la vida y la existencia de la condición humana, porque la comunicación es un hecho humano social que solo se da en la práctica y es ahí donde se da su aporte reflexivo (Restrepo, 1997). Por ese motivo, Heidegger –y otros pensadores<sup>1</sup> del siglo xx– no dio la espalda a un tema tan fundamental como la comunicación, abordándola en su aspecto ontológico y existencial. El alemán no elaboró una teoría o una disciplina, el autor asume la comunicación como un campo existencial de actuar humano, de ahí que su visión de comunicación no debe comprenderse desde el concepto mismo de “comunicar” sino desde la definición que él crea para abordar dicho tema: *Mitsehenlassen*.

*Mitsehenlassen* fue traducido por José Gaos como co-permitir ver, definición de comunicación de Martin Heidegger mencionada en *Sein und Zeit* (1967), en la parte 33 del punto V, sección A, titulada “El enunciado en cuanto modo derivado de la interpretación”.

No obstante, para realizar el abordaje aproximativo de esta temática, es necesario tratar en primera medida el *sehen lassen*, porque es donde surge la condición pública del *Dasein*, pero también donde el acto de comunicación se vuelve inauténtico, aconteciendo una comunicación que *no* comunica, lo que se debe a dos características a tratar: los medios de comunicación y la “comprensión media” que surge de ellos.

En consecuencia, surge la necesidad de una nueva interpretación de la comunicación que conlleva creer en una forma diferente de práctica comunicativa, incluso de usar distintamente el término. ¿Cuál es el término adecuado para Heidegger? El de *Mitsehenlassen*, que es la comunicación en su condición existencial, no teórica o disciplinaria, sino desplegada en toda su libertad creadora. Es el acto de develamiento genuino del *Dasein*. En la segunda parte del artículo se hablará del por qué el *Mitsehenlassen* no tiene nada que ver con las medianías, y por qué estas medianías son los

---

1 Hay que mencionar el trabajo de Karl Jaspers sobre la comunicación, que se despliega en toda su obra intelectual y que tiende, como lo afirma Gladys Portuondo (2012) en *Karl Jaspers y la filosofía de la comunicación*, a un optimismo racional.

conductos en los que fluye la comunicación no comunicante, convirtiendo al *Mitsehenlassen* en el modo en el que la comunicación llega a ser lo que es.

Este artículo de investigación reflexiva se desarrollará desde un marco hermenéutico filosófico, usado de manera crítica para evitar apreciaciones subjetivas y arbitrarias, ajustándonos a los autores y sus planteamientos. Así, se alcanzará el objetivo de exponer la importancia de la comunicación en la filosofía de Martin Heidegger, especialmente en su obra *Sein und Zeit*. Además, la visión de *Mitsehenlassen* abre un abanico de múltiples posibilidades de nuevos estudios en comunicación, en cuanto a su relación con la filosofía, por eso los cuestionamientos a resolver son: ¿cómo la comunicación para Heidegger puede no comunicar? ¿Cuál es el paso inicial para que la comunicación llegue a ser lo es? ¿Cómo el *Mitsehenlassen* expresa con más exactitud lo que debería ser la comunicación?

### **Conceptualización fenomenológica de los aportes a la comunicación en Edmund Husserl**

La problemática de la comunicación desde el punto de vista fenomenológico tiene sus raíces en la intersubjetividad que planteó Husserl, en la relación empatizante por la que, por medio de tales interacciones, buscamos acuerdos mutuos. El reconocimiento mediante la empatía se separa de la vieja visión psicologista de la *Einfühlung*, que contempla al otro como perteneciente a lo propio, es decir, el yo y el otro son uno, no hay alteridad, sino una reducción en la unidad del yo. Existe indudablemente un proceso de analogía, pero la fenomenología crea una ruptura en donde podemos ser análogos; es decir, no reducir al otro como un producto o extensión de lo propio, sino que mediante la comunicación cada uno mantiene sus diferencias. En el mundo de la vida, donde se desarrolla lo práctico, encontramos otras personas y la primera imagen que nos hacemos de ellas es gracias a su cuerpo, a su apariencia, pero no sabemos nada de sus vivencias, su pasado, sus anhelos, etc. Solo al entablar una comunicación tenemos una experiencia estrictamente de ellos, de su ser y sus vivencias donde habita una subjetividad y de donde surge la teoría sobre la experiencia del otro, concepción que también se aplica para el mundo.

La fenomenología como ciencia de la conciencia pura trascendental, disciplina que difiere de las ciencias psicológicas que estudian la conciencia en el ser humano. Pues, mientras que las ciencias psicológicas parten de la actitud natural, es decir, la actitud que supone un conjunto de creencias con respecto a lo cotidiano, que, además, acepta sin mayor reproche los prejuicios

o supuestos de la experiencia inmediata, la fenomenología, por su lado, pone entre paréntesis toda la experiencia que hace parte del “mundo” para encontrar “la esencia” o verdad universal de lo que se estudia. (Cardozo, 2022, p. 151)

La realidad que se presenta debe ser cuestionada, no aceptarla sin más, dado que esta va impresa de opiniones y creencias basadas en nuestras experiencias inmediatas. Sin embargo, la fenomenología propone que tal realidad debe ser puesta entre paréntesis”, es decir, sin juicio previo, pues toda la experiencia también hace parte del mundo, pero no debe ser una suspensión de juicio radical, pues ella se rompe en la comunicación con el otro, por lo que hay una ruptura del aparente solipsismo.

Recordando la tesis que Husserl plantea en las *Investigaciones Lógicas. Vol. 1*, en la “Investigación primera, punto 7, Las expresiones en función comunicativa”, en donde se manifiesta la esencia de la comunicación o “manifestarse acerca de algo” del yo que comunica, que da a conocer su vivencia y desea manifestar un estado psíquico a ese otro que escucha, por lo que dirá:

Y la comprende en cuanto que concibe al que habla no como una persona que emite meros sonidos, sino como una persona que *le habla* [sic], que ejecuta, pues, con las voces ciertos actos de prestar sentido –actos que esa persona quiere notificarle o cuyo sentido quiere comunicarle–. Lo que hace posible, ante todo, el comercio espiritual y caracteriza como discurso el discurso que enlaza a dos personas, es esa correlación, establecida por la parte física del discurso, entre las vivencias físicas y psíquicas, mutuamente implicadas, que experimentan las personas en comercio respectivo. El hablar y el oír, el notificar vivencias psíquicas con la palabra y el tomar nota de las mismas en audición, háyanse en coordinación mutua. (2006. p. 240)

Siguiendo estos lineamientos, lo captado en la comunicación actúa como señal, como signo, y se transforma en comunicación de pensamientos, pero que no solo son actos puros, sino que emanan de una vivencia psíquica con una intencionalidad, a saber, en el objeto del deseo expresado va el desear mismo; surge así la comunicación rompiendo con el solipsismo de quien transmite al entablar un dialogismo con el receptor.

La primera impresión que tenemos de lo comunicado es una notificación, y en ese acto se reconoczo el deseo, su anhelo, sus dudas, etc. Hablar es mostrarse, en esta acción reconocemos que el otro sufre, que está alegre, e identificamos sus peticiones, sus alegrías. Por otro lado, presenta ante nuestra percepción los gestos de su cuerpo que, por medio de nuestra

intuición, aprehendemos su sentido como comunicación, propósito al que apunta Husserl (1994):

El oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias; pero no las vive, y solo tiene de ellas una percepción “externa”, no “interna” [sic]. Es la gran diferencia que existe entre la verdadera aprehensión de un ser en intuición adecuada y la presunta aprehensión de un ser sobre la base de una representación intuitiva, pero inadecuada. En el primer caso, tenemos un ser vivido; en el último tenemos un ser supuesto, al cual no corresponde verdad. (p. 241)

No podemos vivir las vivencias del otro, si esto fuese posible ya no serían sus vivencias, sino que pasarían a ser nuestras, por ende, anulamos toda expresión del otro y este pasaría a ser un producto de mi propia conciencia, por lo tanto, se elimina la comunicación auténtica. En este sentido, dice Rizo:

Husserl propone que existen dos componentes en la constitución de la expresión: por una parte, el fenómeno físico (discurso a ser expresado) y, por otra, los actos que le dan significación y, eventualmente, plenitud intuitiva al fenómeno, elementos que permiten diferenciar entre lo que significa o dice y aquello acerca de lo cual se dice. (2019, p. 159)

El discurso comunicativo funciona como una señal de expresión de los pensamientos de la persona que habla y estas, a su vez, indican vivencias psíquicas que conllevan una intencionalidad comunicativa que le dan sentido a lo expresado aun cuando estas no se exteriorizan. Es decir, se percibe intuitivamente como un sujeto que habla. Esta señal logra su plena significación de forma apriorística, por lo que no está exenta de la reflexión psicológica, que le da una fundamentación fenomenológica a los actos de la comunicación entre conocimiento y significado. Bien lo expresa Husserl:

Ahora bien, si en la comunicación radican motivos de experiencia para el conocimiento de la conciencia ajena y, ante todo, para la posición empática que asume la función de «percepción» y luego, más ampliamente, de conocimiento predicativo, podemos, entonces, ganar en la «psicología pura» un conocimiento general, no meramente singular, de la «vida anímica» pura, sobre el ser «puramente psíquico» [sic]. Podemos utilizar lo conocido en la conciencia propia para la interpretación de la conciencia ajena, y luego podemos aprovechar lo conocido en la conciencia ajena, a partir de la comunicación, para la conciencia propia, podemos fijar conocimientos generales que se refieran en parte a la esencia de la conciencia en general como esencia de una conciencia pura

(pero siempre existente), y en parte a las reglas empíricas que, en general, determinan por sí el curso de las vivencias en las conciencias. (1994, p. 144)

Esta tesis conlleva los contextos comunicativos entre las conciencias como una apertura hacia el otro, abriendo nuevas exploraciones en la ontología social en las cuales convergen empáticamente con los análisis de la intersubjetividad. En este sentido, podemos comprender que, según Casallo,

La aproximación fenomenológica a la comunicación se pregunta por cómo se constituyen intersubjetivamente el sentido y la validez en los diversos espacios de la experiencia humana, incluso desde su nivel prelingüístico. Una fenomenología de la comunicación describe, en primer lugar, las estructuras y dinámicas que articulan esa constitución comunicativa de sentido; y reconstruye, en segundo lugar, la génesis de esas estructuras y dinámicas a través de una narrativa del proceso en el que somos constituidos como personas al interior de una comunidad. Estos dos momentos corresponden a las investigaciones fenomenológicas estática y genética, respectivamente. (2016, p. 27)

Desde esta perspectiva, la comunicación no debe separarse de la constitución intersubjetiva y la búsqueda del sentido, que validan el comunicar y permiten encontrar el significado y la comprensión mutua, incluso desde lo prelingüístico como constitución de la experiencia del ser humano, dándole así estructuras a sus dinámicas. En otras palabras, cuando se comprenden las narrativas de los seres humanos que comunican surge la comunidad, pasando por un previo análisis de la génesis y sus estructuras, otorgando a las personas su rol dentro de las comunidades, es decir, su constitución por medio de la interacción y del sentido compartido. Ir más allá de las palabras en esas conexiones humanas. En palabras de Estrada (2007),

Husserl asume que la comunicación, y con esta, las relaciones sociales poseen un impulso innato de interacción del ser humano. Eso indica que entre lo propio de cada sujeto está el deseo innato de comunicación, por ello también en instinto mismo yace lo relativo a los Otros como Otros [sic] y a su instinto correlativo [...] En el mundo en común los otros me afectan y viceversa, eso significa, que el sujeto también es influido a través de la intencionalidad de los otros. Cada uno se “mueve” entre sus actos, los de los demás, y los de sus antepasados, dado que las tradiciones le han sido transmitidas mediante el proceso de comunicación. (p. 296)

Desde la fenomenología enfocada en la comunicación, se reconoce el impacto de esta en la experiencia humana, porque cuando nos comunicamos no somos seres vivenciales aislados al estar inmersos en un tejido relacional, siendo base para el análisis de conexiones de significado con los demás seres vivenciales. Podríamos preguntarnos, por ejemplo, ¿cómo sabemos que compartimos el mismo significado cuando decimos “libertad”, “igualdad” o “fraternidad”? ¿Cómo validamos que nuestras palabras tienen sentido para otros? Interrogantes que nos conducen más allá de una definición lingüística y nos sumergen en los fenómenos de las experiencias compartidas. Solo se puede comprender desde un mundo compartido. El mundo de la vida

No se debe limitar la comunicación al lenguaje verbal, hay que ir a los actos del comunicarse, es decir, más allá de las palabras se trata de los gestos, las miradas o la posición del cuerpo, que contribuyen a dar sentido, por ejemplo, la imagen de una sonrisa o un abrazo trasciende las barreras de los idiomas y sobrepasa un discurso. Es un aspecto del comunicar que no comunica, en cuyas expresiones no verbales se considera su *fluir* de sumo interés para la fenomenología en tanto se construye una mutua comprensión. ¿Cómo se articula el sentido en una conversación? ¿Qué patrones emergen cuando interactuamos con otros? Preguntas que solo se pueden responder cuando creamos significados que se comparten con un grupo social amplio, pues no se dan de forma inmediata, sino que tienen una génesis y una historia. Hay que prestar atención al cómo se originaron y se convirtieron en narrativas que están reflejadas en los valores, creencias o normas que a través del tiempo tejen una identidad comunicativa a través de nuestras conexiones. Se trata de significados compartidos que sobrepasan la mera transmisión de información, que son un proceso vivo, dinámico, que nos conecta como seres sociables.

### ***Sehen Lassen y la comunicación que no comunica***

Para Heidegger, la fenomenología se caracteriza porque es la que reconoce un “mostrar algo” a partir de los derivados y las modificaciones que conforman el ser del ente, pues lo que se muestra es el “ser de los entes”. La fenomenología logra que los fenómenos se expresen y se confirmen en el mundo, ya que no hay cosa alguna tras los fenómenos sino otros modos de expresar otros fenómenos, y es aquí donde radica la importancia de la fenomenología, ya que manifiesta lo que permanece encubierto en el fenómeno; de esta manera, se pueden intervenir los límites de lo que está ahí y el ahí del ser.

La fenomenología es el medio por el que se “permite ver” (*sehen lassen*) aquello que se muestra, lo expresa y lo demuestra. El *sehen lassen* es el punto de análisis inicial para comprender el concepto de comunicación en la obra de Martin Heidegger, una comunicación con un devenir ontológico en el que se está en el “primer momento como lo que es y es cada ente” (Heidegger, 2010, p 56).

En *Ser y tiempo*, Martin Heidegger (1997) afirma:

Pero el ser de este ente debe ser captable en un λέγειν (o hacer ver) eminente, de suerte que este ser se haga comprensible de antemano en lo que él es y como lo que ya está en todo ente. La previa referencia al ser todo hablar (λόγος), que dice algo del ente, es el κατηγορία. Esta palabra significa, por lo pronto, acusar públicamente, decirle a alguien algo en la cara delante de todos. (p. 70)

Heidegger expone en este fragmento un acusar público (*öffentlich anklagen*), un mostrar delante de todo el mundo; es decir, un todo lo visto en tanto forma de proyectarse de cara al otro de manera auténtica y originaria. Dispuesto a ser comprendido por el otro que comprende y que al tiempo es comprendido. Comprender es “aparecer algo”, es “hacer ver” las cosas mismas, es φαίνεσθαι.

φαίνεσθαι da origen al término griego *phainomenon*, que deriva en la palabra fenómeno. φαίνεσθαι significa mostrarse, por lo tanto, fenómeno es “aquello que se muestra, pero que se muestra mostrándose, es decir, como estando, mostrándose” (Emiliozzi, 2011, p. 88). De ahí que *sehen lassen* es el ahí reconocido como ser en sí mismo, conciencia exteriorizada, actuante y hablada, determinativa de sí mismo, y por ese motivo “aquello que se muestra” se hace ver por medio del habla, pues

El decir «hace ver» desde ἀπὸ..., es aquello mismo de que se habla. En el decir (ἀλόφανος), en la medida en que el decir es auténtico, lo dicho debe extraerse de aquello de lo que se habla, de tal suerte que la comunicación hablante haga patente en lo dicho, y así accesible al otro, aquello de lo que se habla. (Heidegger, 1997, p. 77)

Por ende, *sehen lassen* es el mostrarse en el mundo como conciencia exteriorizada que habla, que es lenguaje, que construye mundo “diciendo”, pues solo el que habla puede “hacerse visto”, puede mostrarse. El lenguaje hace público al que habla.

Por eso escribirá Otto Pöggeler (1990) en *El camino del pensar de Martín Heidegger*:

Cuando se describe se muestra y el mostrar es dar a conocer a la cara el estar en el mundo al otro, dejar ver a partir de él mismo aquello que se muestra, y tal como se muestra a partir de él mismo. (p. 47)

De acuerdo con esto, el tema de lo público tiene toda su importancia y la afirmación de que el *sehen lassen* es un “*öffentlich anklagen*”, un acusar público, ofrece una nueva perspectiva a *Ser y tiempo*. Aquí *öffentlich* refiere a un “abierto al público”<sup>2</sup>, por lo que abrirse al público implica ser visto y oído por todo el mundo, haciéndose sujeto de reflexión por ser referencia directa del mundo. Es donde el ser humano aparece ante otros seres humanos hablando, diciendo, demandando (*anklagen*). Haciendo aparecer el lenguaje, porque este aparece en forma de habla. El que habla no es el hombre sino el lenguaje. Abrirse al público es desplegar todas las posibilidades del lenguaje que habla, y, por lo tanto, de “pertenecer en el otro”, de hacerse común.

Por ende, el *sehen lassen* es la práctica de hacerse ver en comunidad, de constituir vacuolas de diálogo. Es el acto de creación de lo público, el cual es posible ya que el *sehen lassen* es un modo activo de la vida que desea abrirse en la esfera social, y eso solo se logra a través de un acaecer del lenguaje.

Sin embargo, cabe recordar que en la figura de lo público en Heidegger también está el lugar del encuentro entre la curiosidad y la habladuría (Cubias, 2024), aspectos que se interconectan para darle apertura al convivir, pues en ambas fluye el hablar; entonces, ¿es el habla la característica fundante que conduce a la comunicación en la filosofía de Martín Heidegger? ¿El lenguaje como práctica solo es posible por medio del habla y es el habla el que construye lo público y emana la comunidad?

---

2 A partir de dicha reflexión, se encuentra una co-relación reflexiva con el concepto de lo público en Hannah Arendt, para quien la esfera pública es el lugar en el que los ciudadanos se abren a la experiencia ilimitada de lo político sin mediaciones o cualquier otro tipo de intermediación. Es el lugar donde el sujeto se hace visible y oído de manera directa. Es el espacio común de encuentros entre los hombres.

Para Heidegger, “el discurso [hablar]<sup>3</sup> es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender” (Heidegger, 1997, p. 184), generando un espacio para que el ser se despliegue en el “estado de abierto” en la mundanidad, porque el comprender y el encontrarse son fundamentales existenciarios<sup>4</sup> que constituyen el “ahí” del ser y el ser del “ahí”. Esto debido a que el fundamento ontológico y existencial del lenguaje es el habla y por eso le es inherente el “ser con el otro”, por lo que es dueño de la palabra dada y retirada. Todo lo expresado en el habla es lenguaje, y por ende, posee la comprensibilidad de ser y estar en el mundo.

El hablar es hablar “sobre...”; “este convivir es discursivo en el modo de asentir y disentir, del exhortar y prevenir, en cuanto discusión, consulta e intercesión, y también en el modo de ‘hacer declaraciones’ y de hablar en el sentido de “‘hacer discursos’” (Heidegger, 1997, p. 161). Por eso es un “estado de abierto”, es un modo de expresarse en tanto “ahí” en lo público, acusándolo, demandándolo, hablándolo. Hablar es mostrarse, un “mostrar algo”, es dejarse ver, hacerse público, *sehen lassen*.

Dado esto, el hablar se abre gracias a los encuentros y comprensiones en tanto “ser con otro”, por lo que el hablar implica un hablando “sobre...” y es ahí cuando el habla comunica. El *Dasein* es un “ser hablado”, “comunicado”, pero este comunicar no comunica en la primera relación del ente de que se habla y se debe a que el habla ha perdido esa relación primera, y por eso la comunicación no comunica, ya que se desvanece la comprensión fundadora, pues la prevalencia es de transmitir y repetir lo que se habla. El habla, cuando tiene de base una repetición de lo dicho, rumor, y cuando toda comprensión se queda en el rumor, se constituye en la *durchschnittliches verständnis*, un entendimiento promedio o una comprensión media, que consiste en un desarraigar de lo fundamental y en la que existe una “obturación” del conocimiento, por lo que el *Dasein* comprende la cotidianidad desde lo “ya interpretado”.

Al referirse a lo “ya interpretado”, Heidegger expresa la condición en la que se encuentra previamente el *Dasein*, y es un “estado interpretativo público”, el cual “se trata de un ‘discurso’, pero no al modo de una estructura lógica, sino como la caracterización que asume una comprensión del

---

3 En la traducción de José Gaos (2010) el vocablo que usa es hablar, y en la de Jorge Eduardo Rivera es discurso. En este artículo, los conceptos son asumidos como equivalentes.

4 Los existenciarios son los modos en que la existencia se muestra en el “Ahí” del ser, es el mundo expresando a través del estatuto mismo existencia del ser en su “Ahí” lanzado a la mundanidad.

mundo a partir del todo articulado de sus conexiones de significación” (Albano y Naughton, 2005, p. 81), que se encuentran inmersas y articuladas en la lengua y por eso el ser es lo que dota de significaciones al ente, porque el ser es el señalante (*das Be-deutende*). Por tal razón, son los modos en que traza los límites, posibilidades y horizontes que están a disposición de la voluntad que busca una interpretación más profunda y conceptual.

Al respecto, Néstor González Páez (2022) expresa, sobre la interpretación, que:

Para Heidegger la comprensión se articula, a su vez, en la “interpretación”. La interpretación que, en este sentido originario, debe ser entendida como “anterior” a toda interpretación científica, o de textos o filológica, etc, por el contrario, ella poseería ciertas, estructuras previas [*Vorstruktur*] tales como el “tener”, el “ver” y el “concepto” previo. (p. 142)

A partir de lo anterior, ¿a qué se refiere Heidegger con “el estado interpretativo público”? Es lo que “está ahí” en el instante en que el *Dasein* se hace público y se encuentra urgido de interpretación. Son las “frases prefabricadas” que se encuentran a la mano para ser usadas en el espectro de lo común y lo colectivo, pero que no deben ser útiles al *Dasein* en su oportunidad de hacerse ver (*sehen lassen*), pues el “estado interpretativo” es el que organiza lo que debe y cómo debe comprenderse el mundo y el ser, satisfaciendo los requerimientos de las medianías, cayendo en el *Das Gerede*.

Martin Heidegger (1997) afirma en *Ser y tiempo*, sobre las habladurías:

La carencia de fundamento de la habladuría no le impide a ésta el acceso a lo público, sino que lo favorece. La habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa. La habladuría se protege de antemano del peligro de fracasar en semejante apropiación. La habladuría, que está al alcance de cualquiera, no solo exime de la tarea de una comprensión auténtica, sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente, a la que ya nada está cerrado. (p. 192)

La ausencia de comprensión originaria no es un óbice en el ingreso a lo público, a lo común. Precisamente, las habladurías (*Gerede*) es el lugar común, el espacio de lo público que precede al *Dasein* y que le impide llegar

a una comprensión originaria de la realidad, perdiendo así la claridad del ser, anquilosándose en el espectro del “se dice” y la repetición. Acciones promovidas por las medianías, y esta característica conlleva a que el *Gerede* sea una virtud de la comunicación, especialmente esa comunicación que expresa palabras vacías e impropiedad, es decir, una comunicación no comunicante.

Precisamente, y siguiendo a Luisa Rodríguez (2008), en el interpretar heideggeriano “no hay percepciones puras, pues la percepción se da siempre en una interpretación que comprende” (p. 94). Por lo que no se puede percibir un ente si está separado del contexto significativo que lo constituye y lo vincula al mundo.

El comunicar, entonces, en este punto, no tiene que ver con una teoría de la comunicación o una semiología que busca una sistematización de la comunicación en tanto proceso mecánico; aquí la comunicación es un modo existencial de ser que tiene como objetivo principal la *durchschnittliches Verständnis*, pues para Heidegger todo lo comunicado está previamente establecido y fijado de manera predeterminada en lo hablado. “Se trata de un hablar superficial y vacío que se despliega en un sentido contrario a la relación primaria y originaria de ser con el ente del cual se habla” (Albano y Naughton, 2005, p. 82). Lo dicho siempre está conforme con la continuidad de las cosas y lo correcto de lo que se habla, por lo que un hablar vacío tiene de marco de acción la difusión y la repetición, que resta fundamento a lo dicho, ya que lo que se constituye es la palabra impropia y un desarraigo que lo deja carente de toda profundidad.

Un ejemplo de esto es el periodismo como práctica del hablar desarraigado e insustancial, labor de la palabra vacía y de un hablar sin fundamento. Un caso cercano y muy reconocido es el del periodista estadounidense Brian Williams, quien infló las crónicas de guerra que realizó en el conflicto de Estados Unidos contra Irak e inventó testimonios para darles mayor emotividad a los televidentes, para así obtener diferentes premios, reconocimiento y dinero<sup>5</sup>.

Otro ejemplo es la foto del 23 de mayo del 2023 que apareció en Facebook, en la que se muestra una explosión entorno al Pentágono en los Estados Unidos. La imagen se viralizó rápidamente en Twitter y la difusión

---

5 Este caso abrió una discusión muy grande en el mundo de la comunicación, especialmente en los Estados Unidos, porque puso en evidencia los peligros de la oposición binaria entre el periodismo y el protagonismo, y cómo el acto de informar es más un espectáculo de Hollywood que un ejercicio ético en el que la verdad es un todo que no se discute. A este propósito puede verse: <https://www.chicagotribune.com/hoy/ct-hoy-8432821-el-caso-brian-williams-la-delgada-linea-del-periodismo-y-el-protagonismo-story.html>

fue masiva en los medios de comunicación, volumen que fue más extensivo en un medio informativo ruso. Al hacer el rastreo de la cuenta de la que salió la foto, se descubrió que fue compartida por un grupo político llamado *QAnon*.

La amplia circulación de la foto por las redes sociales y los medios noticiosos se relacionó con la caída del índice bursátil de Estados Unidos en un 0.3%, pues el temor por la imagen generó incertidumbre en la bolsa de valores. Al final se certificó que la fotografía era irreal y que había sido creada por una inteligencia artificial, lo que redujo el miedo social y los mercados lograron recuperar las pérdidas.

Lo que se presentó es un caso fehaciente de los efectos de la inmediatez noticiosa, que impide una comprensión clara de los hechos y los datos que se deben mostrar. De ahí que toda aprehensión de la información sea incompleta y carente de profundidad. Por ese motivo, Heidegger expresa de manera tajante que la comunicación es información, pero no manifiesta lo que de verdad tiene que mostrar, porque se presenta desde un hablar vacío y palabras inauténticas. Habladuría y “escribiduría”<sup>6</sup> que solo abordan los hechos desde lo nimio y lo intrascendente.

Por esa razón, la comunicación tiene un contenido mucho más radical que tiene que ver con los co-encuentros y co-pertenencias. Entonces, ¿si el habla es un elemento que sirve para hacerse público y “ser con” (*Milsein*), pero a la vez carece de autenticidad y profundidad en el comunicar, ¿cuál es esa parte que puede conducir al sentido fundamental de la comunicación? ¿Puede la “comprensión originaria” reconducir la comunicación a un trayecto de autenticidad y profundidad? Y, por último, ¿si la comprensión originaria reconduce la comunicación en otro sendero, sería apropiado seguir usando el concepto de comunicación, o este alcanza un umbral mucho más alto y su definición resulta más compleja teniendo como punto de partida el *sehen lassen* y el comunicar *no* comunicante?

---

6 Albano y Naughton (2005) relacionan este postulado con el de Lacan y el Estadio del Espejo, debido a que en ambos casos lo que se desarrolla es una instancia psíquica del yo a partir de la imagen, o el imago, siendo una construcción efímera o media de la realidad, originando engaños y enajenaciones, que es a lo que conducen las habladurías, la “escribiduría” y la imagería. La escribiduría es un estado de desarraigo que cierra y encubre los entes lanzados a la mundanidad a través de una escritura inauténtica e impulsada por un deseo de novedad superficial, el cual impide ver y leer las cosas como son.

## ¿Cómo la comunicación llega a ser lo es? *Mitsehenlassen*

El comunicar en Heidegger es fundante en la des-ocultación del *Dasein*, es donde llega a ser manifiesto cómo ser, pero simultáneamente es donde también se oculta. Para el alemán el comunicar es donde el espectro del ser se vuelve patente porque es donde el *Dasein* llega a estar con el otro y también donde se pierde del otro. En consecuencia, la comunicación en la visión heideggeriana tiene una doble acción: mostrar y ocultar la palabra auténtica, pero también puede liberarla. Teniendo en cuenta esto, la comunicación está abierta a un plano más amplio de temas, pero que se quedan en la “comprensión media”, ya que los argumentos quedan limitados a lo nimio e intrascendente de la vida cotidiana.

Por consiguiente, comunicar es un modo existencial en el que se puede dar comprensión al “ahí” de la condición humana. Empero, el análisis de este concepto no puede llegar a las críticas comunicativas como las que le hace Heidegger al periodismo, la publicidad y los medios o vías de comunicación. Todo tiene su inicio y después de comprender el *sehen lassen*, se hace necesario abordar el problema de la comunicación, que para Heidegger es definido como: *Mitsehenlassen*.

¿Cuál es el enlace entre *sehen lassen* y *Mitsehenlassen*, teniendo en cuenta el vislumbrar público que implica el primero? ¿Qué se encuentra en el espacio de transición entre el hacer ver público y la comunicación?

Antes de abordar el *Mitsehenlassen*, hay que aclarar lo que acontece en ese intersticio entre lo público y lo comunicado. En la primera parte de este escrito se mostró las implicaciones inherentes a la condición de *sehen lassen*, “mostrar algo” es aparecer en comunidad y ser constructor de vacuolas dialogantes, porque es en ese modo en el que el *Dasein* es arrojado al mundo. Lo que se encuentra en el lugar de transición entre *sehen lassen* y el *Mitsehenlassen* es el mundo en el cual ha sido lanzado; por lo tanto, el *Dasein* se encuentra con múltiples ámbitos de la existencia con los que tiene que relacionarse y en los que puede desplegar su libertad, o se deja llevar al mundo de lo inauténtico. De ahí que el concepto de comunicación sea fundamental para Heidegger, porque es la unidad básica en la que se manifiesta el *Dasein* en comunidad. Es decir, el estado primigenio del *Dasein* es el *Das Verfallen*. El estado de “caída” es el momento más común en el que el *Dasein* está inmerso en la vida cotidiana. Para Heidegger (1997) en *Ser y tiempo* la “caída” como término:

No expresa ninguna valoración negativa; su significado es el siguiente: el *Dasein* está inmediata y regularmente en medio del «mundo» del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público

del uno. Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el «mundo». El estado de caída en el «mundo» designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. (p. 198)

El *Dasein* está en caída constante en la vida cotidiana e intenta encontrar el sentido en el estar en el mundo. El caer en la vida cotidiana le hace huir de su existir auténtico y propio. ¿Qué hace que el *Dasein* huya de su existir propio? Las medianías, pues estas instituyen las categorías con las cuales se deja llevar por el vivir común, con la creencia de vivir en la plenitud de su existencia. Al ser la medianía la única autoridad de verdad, legitimidad y veracidad, obliga al *Dasein* a nivelarse al grado de la autoridad mayoritaria.

Ahora bien, ¿qué son estas medianías? Son las vías de comunicación o los *mass medias* que imponen los dictámenes del Uno. El hablar es siempre el “hablar sobre...” algo. Lo dicho es el elemento constituyente de la comunicación pues caracteriza el “ser con” en tanto pertenece a la estructura existencial del *Dasein*.

En consecuencia, la comunicación en Heidegger no tiene nada que ver con los medios de comunicación y, por ende, con las teorías de la comunicación. En la visión del alemán, la comunicación no es una teoría o modelo, no es positiva ni negativa, es práctica existencial del *Dasein* que sirve como extrañamiento del mundo y de manifestación auténtica o propia de este. La pregunta que surge es: ¿cómo la comunicación llega a ser lo que es?

En Heidegger el comunicar no está anclado en el entendimiento del Uno y el uso de las medianías, como sucede con las teorías y modelos de la comunicación. Para el pensador la comunicación es práctica y posee un proceso que es existencial; comunicar es *Mitsehenlassen* (Heidegger, 1997, p. 155). Este *Mitsehenlassen* es manifestación y contiene dos formas primarias de proposición: *Aufzeigung* (indicar) y *Prädikation* (predicación), siendo la primera proposición una aproximación al *λόγος*. Dice el filósofo de la Selva Negra en *Ser y tiempo* que “aunque este ente no se encuentre en una cercanía palpable y ‘visible’, mostrando al ente mismo, y de ningún modo una mera representación de él, ni tampoco algo ‘puramente representado’ (Heidegger, 1997, p. 178).

El decir que la *Aufzeigung* es apofánsis, por lo tanto, es una declaración y no, por ejemplo, una petición, una exclamación o un ruego. Para Heidegger es un “mostrar” *ἀποφαίνω*, un “hacer ver al ente desde sí

mismo” (Heidegger, 1997, p. 178); es decir, una indicación de lo que es en tanto su lugar presente<sup>7</sup>.

La segunda proposición es la de *Prädikation*, que consiste en que un sujeto enuncia un predicado, el cual se encuentra determinado por lo que predica. El predicado consume al sujeto, encerrando al sujeto hablante; por lo tanto, siguen enlazados a la apofántico y por ende a lo que se demanda y se exclama. No hay sujeto, lo que existe es un decir y ese decir determina en su determinación al enunciante, de ahí, que Heidegger exponga que “la posición del sujeto y la posición del predicado son, a una con la aplicación [de éste a aquél], enteramente ‘apofántico’, en el más estricto sentido de la palabra” (1997, p. 178), por lo que sujeto y predicado sostienen todo diálogo posible, el cual se queda en la mera palabra, en el mensaje plano y mediado.

A partir de aquí, Heidegger establece una tercera proposición que es *Mitteilung*, es decir, comunicación y aquí la comunicación es manifestación, por lo tanto, es *Mitsehenlassen*. Así que *Mitsehenlassen* implica “ser uno con otro”; esto es, que es una acción de doble vía, en la cual se hacen comprender los sentidos. “El *Mitsehenlassen* hace común al otro ente indicado en su determinación. Lo comunicado es resultado y resulta del común compartido es el vidente y común *estar vuelto hacia* lo mostrado” (Heidegger, 1997, p. 178). Comunicar es ser visto en el otro. Así mismo, no solo el que se viste de comunicador es el que comunica, sino que la constitución humana es comunicadora. El ser humano es siempre comunicado, porque genera sentido y este es de accionar mutuo.

*Mitsehenlassen* es un manifestar lo indicado en el mundo a través de una descripción densa de eso indicado como fenómeno que se muestra de manera originaria; por lo que el *Mitsehenlassen* es viable como acto que se comprende de manera propia y no como “comprensión media”. La comprensión es encontrarse existencialmente con el habla, “el discurso es la articulación de la comprensibilidad” (Heidegger, 1997, p. 184), por lo que el comunicar en tanto *Mitsehenlassen* es la articulación de “uno con el otro” donde el *Dasein* puede coencontrarse, copertenerse y cocomprenderse. El comunicar heideggeriano es el descubrir, encontrarse y abrirse a las posibilidades existenciales del ser con el otro; aquí subyacen los atributos propios de la comunicación en Heidegger.

---

7 Heidegger, siguiendo la traducción de José Gaos (2010), expresa que “mediante la reampliación del enfoque, que lo patente se vea en su determinable determinación. La posición del sujeto y la posición del predicado son, a una con la aplicación [de éste a aquél], enteramente “apofánticos”, en el más estricto sentido de la palabra” (p. 75), por lo que es una demanda, un decir expuesto en el mundo. Es el “ahí” del *Dasein*.

De esta manera, el *Mitsehenlassen* es un proceso existencial que tiene la potencia y capacidad de hacer común –por lo que se mantiene fiel a la etimología de comunicación *comunicare*– y logra crear comunidad. La participación conjunta del *Dasein* dentro de una comunidad es la plataforma con la que el mundo se transmite y se consolida en la mundanidad, por eso la importancia del tema de la comunicación en la filosofía de Heidegger; participación conjunta de lo que se muestra para su comprensión. Comunicar es “ser con otro”, siempre expuesto y arrojado “en” el mundo que le abre el común co-estar, co-encontrarse y el co-comprender como comprensor “ser con” otro” (González, 2022, p. 145), un co-hacerse ver (*mitsehenlassen*).

Por consiguiente, el *Mitsehenlassen* es la forma en que se construye, de manera originaria, el *comulgar social*. En palabras del pensador colombiano Fernando González (1995):

Esto es un mundo muy grande, el de la comunión. El fin de las artes mayores es comunicar el espíritu; hacer convivir, *comulgar*. Esto se efectúa por medio de la literatura, la representación teatral, del diálogo, en el que se usa la palabra, la acción, la mímica, el gesto, la expresividad de los ojos y la emanación emotiva de todo el cuerpo; por medio de la escultura, la pintura... pero el *sumum*, la vía magistral para la comunión es la ejemplaridad actuante. (p. 51)

La comunicación llega a ser lo es porque su sentido es la creación de comunidad que es el sentido natural de la comunicación y del *Mitsehenlassen* es mostrar la desnudez de las vivencias y compartirlas desde un escuchar y decir originario.

## A modo de conclusión

La comunicación es un planteamiento fundamental en la constitución general de la filosofía de Martin Heidegger, teniendo en cuenta que uno de los puntos de partida es que el ser humano es un ente que se encuentra en una condición de abierto al ser, pues solo él tiene una condición de copertenencia y coencuentro con sí mismo, demandando su aspecto comunicacional.

A causa de esa premisa, lo primero que requiere el ser humano para demandar el aspecto comunicacional que le es inherente –ya que la condición humana es comunicacional– es “mostrarse”, hacerse público, por eso la relevancia del concepto de *sehen lassen*, porque es el estado en el que el *Dasein* se encuentra al momento en que es arrojado al mundo, a los

ámbitos existenciales de la mundanidad. El *sehen lassen* solo es posible por medio del habla, el hablar es como el *Dasein* se hace público, puede “hacerse ver...” ante el otro y es la forma en la que se puede construir comunidad.

Por lo tanto, el ser humano tiene dos ámbitos de existencia que están unificados, el lingüístico y el social, que van más allá de la interconexión y tienen que ver con la constitución de espacios en los que todo humano pueda desplegar ese imperativo de hacerse social, de querer ser visto por el otro. En Heidegger, el “hacerse público...”, *sehen lassen*, es el modo en que se convierte en sujeto de derecho, pues es un interlocutor válido y común para el próximo.

Sin embargo, no se trata solo de un aspecto de publicidad del ser en la comunidad, sino que en ese arrojamiento del *Dasein* también hay momentos de desarraigo del lenguaje, ya que, en el espacio de lo público –el *sehen lassen*– el ser humano es aprehendido por el hablar vacío y sin fundamento, por el rumor y lo indirecto, por *Das Gerede*, y de ahí que los medios de comunicación sean portadores de una “comprensión media o promedio” de la realidad. El comunicar de las medianías es información. Una comunicación no comunicante. Las medianías instauran en el estado de “caída” en el que está el *Dasein* una *durchschnittliches Verständnis* de los hechos que conforman o acontecen en la realidad.

Por esta razón, Heidegger propone una forma renovada de asumir la comunicación y sobre todo el ejercicio de comunicar, teniendo en cuenta lo que se encuentra en los múltiples aspectos de la existencia, con los cuales el *Dasein* tiene que relacionarse, y esa propuesta es la del *Mitsehenlassen*.

*Mitsehellen* es una salida a la comunicación que simplemente se enmarca en el transporte funcional de opinión o de información, y trata de ser la manera de articulación interpretativa de las personas. No se trata de un decir mecánico de las cosas, pues el decir a veces no manifiesta lo que tiene que manifestar sino lo conocido, se trata del acto de escuchar y entender la existencia de los otros, por lo que el *Mitsehenlassen* refiere a la construcción de relaciones humanas, de encuentros y composiciones sociales, por lo que su visión está alejada de lo semántico.

Se trata de una comunicación constructora del ser en el mundo, por lo que no hay humanos alejados de otros humanos, sino que a la condición del ser humano le es inherente la sociabilidad y la comunidad, por lo que el ser es un acontecimiento, y el *Mitsehenlassen* es el fundamento en el que logra des-ocultarse.

## Referencias

- Albano, S, y Naughton, V. (2005). *Lacan: Heidegger. Nudos de Ser y tiempo*. Editorial Quadrata.
- Cardozo Beltrán, A. (2023). L'imaginaire y el descubrimiento sartreano. *Estudios de Filosofía*, 67, 149–165. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349802>
- Casallo, V. (2016). Perspectivas de aplicación en la fenomenología de la comunicación prelingüística. *Revista Conexión*, 5(5), 24–47. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6903758.pdf>
- Cubias, E. (2024). La curiosidad, el cotilleo y la autenticidad de la vida según Heidegger. *Filosofía & Co*. <https://filco.es/el-cotilleo-segun-heidegger/#:~:text=En%20uno%20de%20los%20p%C3%A1rrafos,fondo%2C%20no%20sucede%20nada%2%BB>.
- Emiliozzi, M (2011). *Fragmentos de cuerpos despojados: Una arqueología y una genealogía de los discursos del cuerpo en el Diseño Curricular de Educación Física*. Tesis de maestría. 18 de noviembre de 2021. Universidad Nacional de La Plata.
- Estrada, O. (2007). Fenomenología de la participación según E. Husserl. *Revista Estudios, Universidad de Costa Rica*, 20, 295–302. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/24157>
- González, N. (2022). “Ser-en-común” (Heidegger, Kant y Kafka). Ensayo sobre la violencia ontológico fundamental de la comunidad [*Gemeinschaft*], el ser-con [*Mitsein*] y la comunicación [*Mitteilung*]. *Revista Castalia* (39), 137-162. <https://revistas.academia.cl/index.php/castalia/article/view/2400>
- González, F. (1995). *El libro de los viajes o de las presencias*. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. (J. Rivera C., Trad.). Editorial Universitaria.
- Heidegger, M (2010). *Ser y tiempo*. (J. Gaos, Trad. ). Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones Lógicas*. (M. García M y J. Gaos., Trad.) I. Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Alianza Editorial.
- Lacan, J. (1956). *Seminario IV. La Relación con el Objeto*. Editorial Skla.

- Pöggoler, O. (1990). *El camino del pensar en Martin Heidegger*. Alianza Editorial.
- Portuondo, G. (2012). Karl Jaspers y la filosofía de la comunicación. *Revista Dikaiosyne* (27), 108-122. <https://philpapers.org/archive/PORKJY.pdf>
- Restrepo, M. (1997). Con-formación universitaria en Comunicación. *Revista Signo y Pensamiento* (31), 71-86. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/3043>
- Rizo García, M. (2019). La comunicación como relación e interacción. Un mapa general de acepciones teórico-conceptuales y un apunte sobre sus posibilidades empíricas en los estudios sobre interculturalidad. *Revista Iberoamericana de Comunicación* (36), 147-174.
- Rodríguez, L. (2008). Sobre el origen de la comunicación persuasiva (una propuesta desde la filosofía de la comunicación de Heidegger). *Stvdivm. Revista de humanidades*, (14), 89-98. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2793515>
- Roggero, J. (2014). Martin Heidegger: profeta de la comunicación indirecta. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* (20)2, 313-329. <https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/2331/2159>



## Iván Guardiola Mercado

Estudiante de filosofía de la Universidad del Atlántico. Integrante del semillero de investigación “Teoría Crítica”, del grupo de investigación “Cronotopías”. <https://orcid.org/0009-0003-4877-972X>

## Isaac Nieto Mendoza

Magíster en Psicopedagogía de la Universidad Internacional de La Rioja. Filósofo de la Universidad del Atlántico. Investigador Junior reconocido por Minciencias (Colombia). <https://orcid.org/0000-0001-5302-6931>

# Actos de habla y el engaño publicitario en la era del *influencer*

Speech Acts and Advertising Deception  
in the Era of Influencers

## Resumen

---

Este artículo explora la dinámica de los *influencers*, basados en la teoría de actos de habla de John Searle, como herramientas empresariales que utilizan discursos con significados encubiertos para respaldar productos. El estudio se centra en la manipulación del lenguaje en publicidad y en cómo los *influencers* emplean en redes sociales expresiones engañosas para promover productos. Se analiza la interacción influenciador-seguidor, resaltando el papel crucial de los actos de habla en la formación de la percepción

y el comportamiento del público. Además, se examina cómo los mensajes de los *influencers* pueden llevar a malentendidos o decisiones basadas en información incompleta. La teoría de actos de habla de Searle sirve como marco conceptual para analizar la construcción y funcionamiento de discursos publicitarios engañosos en la comunicación influenciador-seguidor, destacando la influencia de actos de habla defectuosos en la percepción y acciones de la audiencia.

**Palabras clave:** actos de habla, *influencers*, manipulación del lenguaje, lenguaje engañoso, significados encubiertos.

## Abstract

---

This article explores the dynamics of influencers as business tools employing discourse with concealed meanings to endorse products, drawing on John Searle's speech act theory. The study focuses on language manipulation in advertising and how social media influencers use deceptive expressions to promote products. The interaction between influencer and follower is analyzed, emphasizing the pivotal role of speech acts in shaping

the audience's perception and behavior. Additionally, it examines how influencers' messages can lead to misunderstandings or decisions based on incomplete information. Searle's speech act theory serves as a conceptual framework to analyze the construction and functioning of deceptive advertising discourse in influencer-follower communication, highlighting the impact of flawed speech acts on audience perception and actions.

**Keywords:** speech acts, influencers, language manipulation, deceptive language, hidden meanings.

## Introducción

La publicidad en el mundo digital es omnipresente y aceptada debido a la constante llegada de nuevas ofertas, diseñadas en diversos medios comunicativos. La naturaleza de la publicidad es comunicar, y busca influir en el comportamiento de los compradores (Codeluppi, 2007; Salas, 2011; Quiceno y Arango, 2012). Así, la libre competencia en el mercado global no transgrede normas comerciales, pero puede dar lugar a prácticas desleales, como la publicidad engañosa que, con medios visuales y sensoriales, conlleva a la adquisición de productos y servicios de calidad dudosa (Paredes, 2021).

En este escenario, las redes sociales son claves para la toma de decisiones del consumidor a través de los *influencers*. El marketing de influencia, adoptado por empresas, usa usuarios prominentes en redes para transmitir mensajes (Rodríguez y Hernández, 2022). Así, los usuarios influyentes en redes se convierten en medios importantes para establecer relaciones entre consumidores y marcas, a menudo distorsionando percepciones (Gómez, 2018). Es así como las tecnologías y redes sociales han alterado la forma de relacionarse y consumir, pues, los *influencers* atraen a grandes públicos, ampliando los compradores potenciales sin estimar las necesidades específicas del consumidor final (Rodríguez y Hernández, 2022). En especial, Instagram ha posicionado a los *influencers* como referentes por su estilo visual y la cantidad de seguidores que, en su mayoría, se convierten en un intento de publicidad (Rivera, 2019).

La publicidad es una estrategia comercial que cumple funciones persuasivas e informativas, analizables desde la teoría de actos de habla de John Searle. A propósito de esta idea, Barrera (2018) afirma que la publicidad es una promesa de beneficios, pero también puede ser engañosa. Con esto, este artículo explora, basado en la teoría de actos de habla del filósofo John Searle, a los *influencers* como técnicas empresariales para resguardar significados encubiertos con argumentos a favor de productos. Se analiza cómo el lenguaje manipula y persuade en la publicidad, a través del examen del lenguaje engañoso usado por *influencers* en redes sociales.

En suma, la investigación plantea como objetivo analizar las estrategias lingüísticas empleadas en la publicidad y por los *influencers* en redes sociales, con el fin de comprender cómo el lenguaje se convierte en una herramienta de manipulación y persuasión, teniendo en cuenta los postulados de John Searle. Para este fin, se plantea una metodología de enfoque cualitativo, bajo el paradigma hermenéutico-analítico.

## Actos de habla

### *Teoría de los actos de habla*

¿*Qué es un acto de habla?* (1965) es un ensayo escrito por el filósofo estadounidense John Searle. Su influencia es tan destacada que marca la dirección de los estudios pragmático-lingüísticos del siglo xx. Profundamente influenciado por John Austin, Searle considera al lenguaje no solo como una forma de descripción, sino también como una forma de llevar a cabo acciones directas en el mundo. Al mismo tiempo, ve el lenguaje como una forma de comportamiento regulada por reglas convencionales (Searle, 1965).

En la comunicación a través del lenguaje, este no se limita a describir, sino que también juega un papel activo al realizar ciertas acciones (Austin, 1975; Searle, 1965). Cada acto comunicativo está influenciado por circunstancias socioculturales, lo que establece un sistema normativo de reglas lingüísticas. Barrera (2018) sostiene que la comunicación se basa en el dominio inconsciente de estas reglas, adquirido mediante un uso regular y sistemático del lenguaje (p. 10).

Searle (1965) distingue tres tipos de discursos:

(a) discurso, (b) discurso caracterizador y (c) discurso explicativo. Los discursos (b) y (c) otorgan significado al discurso (a). Por ejemplo, en (a) se afirma «esto es una manzana,» (b) se caracteriza «manzana» como un nombre, y (c) se explica que el artículo concuerda con el nombre. Searle señala que esta distinción radica en las reglas que rigen los discursos. (p. 24)

La explicación de Searle sobre estos discursos sugiere la existencia de reglas que gobiernan los discursos, y una vez que son enunciados, llevan a cabo actos lingüísticos. La unidad lingüística no es la palabra, la oración o el símbolo, sino la producción de estos en situaciones específicas (Searle, 1965).

Searle destaca la diferencia entre el acto ilocucionario y el contenido proposicional de este acto. No todos los actos ilocucionarios tienen contenido proposicional (Searle, 1965). Esto plantea la pregunta de “si los actos de habla pueden ocurrir sin una oración, como en el caso de un grito. La forma en que se emite el grito determina su significado” (Barrera, 2018, p. 11).

Emitir una oración implica una serie de pasos que conducen a un acto de habla. Primero, se emiten palabras en una oración; luego, se hace referencia a alguien y se predica algo sobre esa persona; finalmente, se realiza un acto ilocucionario como afirmar, prometer o exigir. Un acto de habla o ilocucionario implica un acto proposicional. La forma gramatical característica del acto ilocucionario es la oración, y las partes de la oración, como “[...] los predicados gramaticales y los nombres propios, son características de los actos proposicionales” (Searle, 1965, p. 34). Por lo tanto, la realización de un acto proposicional a través de la oración establece el camino para el acto ilocucionario.

En términos de estructura sintáctica, Searle introduce los conceptos de indicador de contenido proposicional e indicador de fuerza ilocucionaria para comprender los actos proposicionales que componen los actos ilocucionarios. “El indicador de fuerza ilocucionaria señala el tipo de acto que el hablante realiza al emitir la oración, y el indicador de contenido proposicional muestra lo que se está diciendo en la proposición expresada en la oración” (Searle, 1965, p. 39). El contexto, y elementos como el orden de las palabras, la puntuación, la entonación y el énfasis, también influyen en la interpretación de las proposiciones.

### ***Significado***

Cuando hablamos y buscamos expresar algo mediante la emisión de sonidos, se despliega un acto ilocucionario específico. Este acto no está limitado solo a las palabras, sino que también involucra elementos como la puntuación, la entonación y la intención. La perspectiva de Paule Grice sobre el significado, expuesta en su artículo “Meaning” de 1957 y refutada posteriormente por Searle, sostiene que “[...] el significado de una expresión depende de la intencionalidad del hablante y deja una especie de marca personal en el mensaje” (Araya, 2009, p. 51).

Aunque este enfoque es un buen punto de partida, Searle lo considera insuficiente, ya que establecer el significado únicamente en función de la intencionalidad pasa por alto el hecho de que el lenguaje natural responde a una serie de consecuencias intrínsecas a las condiciones socioculturales. Searle presenta dos objeciones a la teoría del significado de Grice. En primer lugar, Grice no considera adecuadamente que el significado está ampliamente determinado por el uso convencional de reglas que guían a los hablantes y oyentes. En segundo lugar, reducir el significado a la generación de actos perlocucionarios, es decir, efectos en el receptor, es problemático. Por estas razones, Searle se aparta del enfoque de Grice en lo que respecta al significado, aunque retiene aspectos esenciales que se ajustan a sus propias metas y objetivos.

Es relevante notar que los actos ilocucionarios pueden expresarse incluso sin que el emisor tenga la intención consciente de hacerlo. Esto puede ocurrir cuando un suceso sorprendente provoca una reacción involuntaria, como un grito que alerta a otros individuos. Esto constituye un acto ilocucionario involuntario. Asimismo, un hablante puede comunicar algo con la intención exclusiva de informar, sin buscar un efecto particular en el receptor.

Estos ejemplos refuerzan la idea de que reducir el significado a reglas aisladas que parecen operar de manera independiente de las situaciones no es viable. La comprensión de una expresión por parte de un oyente en un contexto particular es mediada por múltiples factores. El efecto ilocucionario no es necesariamente una respuesta, como sugiere Grice, sino más bien la comprensión de la emisión. En última instancia, la comprensión se basa en reglas que permiten identificar la intención del hablante.

### ***El acto de prometer***

La intención de Searle, al margen de su teoría de los actos de habla, radica en demostrar que cada situación de comunicación verbal se encuentra regida por reglas. Para respaldar esta premisa, emplea la explicación de las reglas del acto ilocucionario de prometer como ejemplo. A través de este enfoque, Searle busca definir el acto ilocucionario partiendo de sus reglas específicas y, en consecuencia, sentar las bases para entender otros actos ilocucionarios. No obstante, es importante resaltar que este enfoque se concentra en situaciones idealizadas para extraer reglas generales que se apliquen a una amplia gama de actos ilocucionarios.

Las reglas para el acto de prometer, según Searle (1965), se desglosan de la siguiente manera:

1. Condiciones normales de input y output: Tanto el hablante como el oyente deben estar familiarizados con el lenguaje y ser capaces de comunicarse. Esto asegura que las condiciones de entrada (input) y salida (output) de la comunicación estén presentes y que ambos entiendan lo que están haciendo.
2. Expresión de la promesa: El hablante expresa la promesa al emitir una oración específica. Searle enfoca la atención en el dispositivo indicador de función y el contenido proposicional de la expresión.

3. Predicado de un acto futuro: En una promesa, el hablante predica un acto futuro que él mismo llevará a cabo. Este acto no puede ser un acto pasado. Searle aclara que un acto puede ser una promesa de no hacer algo, prometer hacer algo repetidamente o prometer permanecer en un estado.
4. Preferencia del oyente y conocimiento del hablante: El oyente debe preferir que el hablante cumpla la promesa en lugar de no cumplirla, y el hablante debe creer que el oyente preferiría esto. Esta distinción evita que una promesa se confunda con una amenaza.
5. No evidente en el curso normal de los acontecimientos: El acto prometido no debe ser obvio o seguro que ocurrirá por sí mismo. De lo contrario, no tendría sentido prometer algo que se espera que suceda.
6. Intención del hablante de cumplir: El hablante debe tener la intención genuina de cumplir lo prometido. Esto distingue entre promesas sinceras e insinceras.
7. Colocar al hablante bajo la responsabilidad de cumplir: El hablante debe tener la intención de asumir la obligación de cumplir la promesa. Esta es una característica esencial de las promesas.
8. Producción de creencias en el oyente: El hablante debe tener la intención de que su expresión produzca en el oyente la creencia de que se cumplirán las condiciones 6 y 7. Esto se logra a través del reconocimiento de la intención del hablante y el conocimiento convencional de la oración.
9. Reglas semánticas: Las reglas semánticas del dialecto utilizado por el hablante y el oyente deben permitir que la promesa se emita correcta y sinceramente si se cumplen las condiciones anteriores. (p. 435)

Searle subraya que estas reglas se aplican en función del conocimiento compartido del lenguaje por parte del hablante y el oyente, y son esenciales para comprender la intención y el significado detrás de una promesa. Estas reglas, que operan en diferentes niveles, gobiernan la comunicación y establecen las bases para los actos ilocucionarios en diversas situaciones de habla.

## ***La promesa insincera***

Se ha analizado la estructura que constituye las promesas sinceras. Sin embargo, al modificar una de las condiciones, pueden transformarse en promesas insinceras. No obstante, esto no implica un acto completamente opuesto o ajeno a la promesa, razón por la cual merece ser estudiado y considerado.

Cuando se habla de una promesa insincera, la condición esencial de la promesa sincera, que es la intención, se invierte debido a las motivaciones reales que pueden estar detrás de una situación específica por parte del hablante. Según Searle (1965), “[...] al hacer una promesa insincera, el hablante no tiene todas las intenciones que tiene al hacer una promesa sincera; en particular, carece de la intención de cumplir el acto prometido. Sin embargo, da a entender que tiene esa intención” (p. 69).

Lo que caracteriza a la promesa insincera es que el que promete comunica intenciones que realmente no tiene, lo cual debería llevarlo a afirmar que cumplirá la promesa. En términos de su estructura, basta examinar algunas de las condiciones de la promesa sincera para notar que el hablante asume tener una intención contraria a su intención verdadera. Por ejemplo, al prometer hacer algo, asume la responsabilidad de tener la intención de hacerlo, lo cual es válido tanto para la promesa sincera como para la insincera. Con esto en mente, se plantea el siguiente ejemplo relacionado con el punto 6 de las reglas para el acto de prometer según Searle: *6. El hablante H intenta que la emisión de la oración T lo coloque bajo la responsabilidad de tener la intención de llevar a cabo el acto A.*

Así, las condiciones 2 y 3 se mantienen de la misma manera, ya que constituyen la base de la predicación de un posible acto futuro. Las condiciones preparatorias (4) y (5) también mantienen la misma estructura y objeto, ya que son fundamentales para una promesa exitosa. No obstante, la condición (6) implica cambios en la condición (7) al establecer que el hablante se sitúa bajo la responsabilidad de llevar a cabo una acción. Como resultado, las condiciones (8) y (9) se ven afectadas, ya que el oyente reconoce la intención del hablante H a través de la oración enunciada de manera convencional (Searle, 1965).

Aunque el análisis de Searle ofrece un soporte para ampliar la concepción de los actos de habla mediante una estructura general, el tema de la promesa insincera queda en una posición neutral por parte del autor. No obstante, para los propósitos de este trabajo, representa una condición necesaria y suficiente para avanzar en el análisis del tema. Por lo tanto, en la siguiente sección se desarrolla el tema de la publicidad engañosa de acuerdo con estos postulados.

## **La publicidad engañosa**

### ***La publicidad y su mensaje***

La publicidad es un fenómeno socialmente normalizado en la sociedad debido a la aparición constante de nuevas ofertas y productos, cosas que ha permitido que no se cuestionen los efectos sociales de la publicidad masiva (Quinceno y Arango, 2012). La publicidad en sí misma es un acto comunicativo, consiste en la transmisión de un mensaje realizada por una persona física o jurídica, pública o privada, en el marco o ejercicio de una actividad comercial. Tiene por objetivo la fácil comprensión de un mensaje por parte de un público, utilizando diversos medios que sirvan para influir en la decisión de sus compradores (Degrado, 2005).

Por consiguiente, la publicidad es un intento de persuasión que busca transmitir información y así incidir sobre las actitudes de un público o mercado, haciendo que se ajusten a los intereses del anunciante. En el proceso son requeridos distintos medios audiovisuales que faciliten la difusión del producto o servicio y, así, convencan a los consumidores de adquirir ese producto.

Luis Bassat (1998), un prestigioso publicista español del siglo xx, define la publicidad como el “arte de convencer consumidores” (p. 33). La distinción entre la publicidad y la propaganda se puede entender a partir de que la primera ofrece bienes, productos y/o servicios; la propaganda hace referencia a promover ideales, como puede ser el caso de propuestas políticas (Barrera, 2018). Entonces, la publicidad no tiene como fin cambiar el pensamiento de la gente, sino ofrecerles algo que logre satisfacer sus necesidades por unos medios que lo provoquen.

### ***La publicidad como promesa***

El interés actual se centra en los efectos de la publicidad, pero se dirige específicamente hacia las técnicas y estrategias que utiliza para lograr dichos efectos. La publicidad tiene como objetivo captar la atención del público, lo que se logra al presentar un beneficio en un producto que satisface una necesidad específica. Sin embargo, surge una interrogante importante: ¿cómo persuadir al consumidor para que compre el producto o servicio? Esto se logra al prometer que el producto cumplirá con las expectativas que se han presentado.

Como se mencionó previamente, la promesa implica ciertas condiciones necesarias para su cumplimiento y para lograr el efecto deseado en el receptor, en este caso, el consumidor. Un análisis del impacto de la publicidad revela que esta utiliza elementos y valores culturales a su favor, incorporándolos en el lenguaje publicitario y promoviéndolos en el mensaje (Quinceno y Arango, 2012). Por lo tanto, la publicidad puede conectar con el consumidor al utilizar promesas que se alinean con sus características, empleando un lenguaje y contextos específicos que siguen las reglas de uso.

Dado que la publicidad no es un monólogo sino un diálogo, lo que se comunica debe ser comprensible para otros (Ferrer, 1996). Sin embargo, la publicidad establece sus propias reglas en el uso del lenguaje, empleando exageraciones y metáforas que involucran al receptor de manera inconsciente, sin que este cuestione inicialmente su veracidad (Barrera, 2018). Además, Paredes (2021) señala que los mensajes publicitarios están sujetos a organismos de control que regulan sus actividades, lo que los lleva a emitir mensajes veraces para cumplir con sus obligaciones y evitar problemas o responsabilidades legales.

### ***La publicidad engañosa***

En cuanto a la publicidad, se ha dicho que contiene fines altamente comerciales al transmitir un mensaje con relación a un producto o servicio; llega a su público a partir de la promesa de una serie de beneficios que deben cumplirse, y eso produce una reacción en el receptor que tiene consecuencias directas en el mundo material. Con base en esto, se ha partido de la teoría de actos de habla de Searle para definir a la publicidad y su mensaje como una promesa, por lo que es preciso considerar a la publicidad a través de su intencionalidad.

Lo importante ahora es que los objetivos de la publicidad son: la atracción de la atención de los compradores, mantener el interés de estos, despertar el deseo y, como consecuencia de lo anterior, la correlativa contratación de los bienes o servicios ofrecidos en dicha publicidad (Salas, 2011).

La publicidad busca presentar un producto, razón que motiva a los proveedores o anunciantes a utilizar diversas estrategias para llegar a los consumidores y convencerles de que adquieran ese producto. Suelen ofrecer información excesiva o exagerada en el medio publicitario con el fin de que el consumidor no tome en total consideración lo que se ofrece en el producto, y así lograr que tome una decisión. Dicho fenómeno da lugar a

las infracciones publicitarias y posibilita las prácticas desleales en el campo publicitario y perjudican especialmente a los consumidores (Salas, 2011).

Las prácticas desleales dentro del campo publicitario pueden variar en diversas formas de publicidad; sin embargo, se enfocará la atención a la publicidad engañosa. Dicha forma de publicidad puede ser definida como todo mensaje que omite contenidos fundamentales que se ofrecen en el bien e impactan en las decisiones de sus compradores, pues los ofertados no tendrán los insumos para realizar una elección adecuada por la información tergiversada (Salas, 2011).

Como resultado, la información puede prestarse para provocar un concepto o apreciación errada en el cliente, que se debe a la exaltación de la información del producto que se publicita y que no pone de manifiesto los datos vitales que deben saber los consumidores. Ahora, es necesario conocer y determinar el instante en que se produce el engaño, es decir, desde el momento en el que se ofertan productos o servicios sin las características ofrecidas en la publicidad. El mensaje enuncia *algo* sobre algo que no se tiene la intención de cumplir.

Básicamente, presentar un producto y prometer que este va a cumplir su tarea es lo que constituye la razón de ser de la publicidad; sin embargo, cuando puede inducir al error, se lo pone en una posición que lo hace asumir la intención de cumplir con lo prometido, por lo que la publicidad engañosa parte de la realización de una promesa insincera.

## ***El influencer***

### ***El influencer en el contexto de las redes sociales***

Dentro de la nueva cultura transmedia, resultado de la expansión de las redes sociales, se han extendido las técnicas de marketing por parte de las marcas comerciales con el fin de promover sus productos. Una técnica altamente presente en el contexto de las redes sociales es el marketing de influencia, que se caracteriza por la contratación de individuos o usuarios con una gran cantidad de seguidores en la red social, quienes pueden convertirse en prescriptores importantes para una marca (Salas, 2011).

Estos individuos empiezan a relacionarse con la marca o empresa desde el momento en que acumulan una gran cantidad de seguidores, ya que antes de convertirse en *influencers* han sido usuarios comunes y

corrientes dentro de la red social (Brown, 2016). El aumento de seguidores hace que las marcas pongan su atención en ellos y en cada uno de sus movimientos, convirtiendo a los usuarios que dan “me gusta” o generan visitas en una audiencia. Estos nuevos prescriptores son conocidos como *influencers*.

Los *influencers* se destacan por ser personas influyentes dentro de las redes o plataformas digitales. Las marcas los buscan para llegar al público de manera más directa y conectar con ellos de un modo distinto al marketing tradicional. El alcance de sus acciones les permite generar confianza con su público y obtener credibilidad en ciertos temas relacionados con ellos.

Estos seguidores, antes de buscar opiniones sobre un producto o servicio específico en la página web o canales oficiales de información de la empresa que lo publicita, prefieren acudir a su *influencer* habitual, ya que les transmite mayor confianza y perciben su opinión como mucho más objetiva. “Esto les ayuda a evitar el riesgo de caer en publicidad engañosa” (Ramos, 2019, p. 5).

En consecuencia, los *influencers* son líderes de opinión conocidos por transmitir confianza a un gran número de seguidores. El marketing de influencia se ha consolidado debido a que contar con una referencia positiva al tomar una decisión puede suponer menos riesgos y ser una motivación para actuar. Por ejemplo, algo tan sencillo como querer comprar productos para el cabello puede desconcertar ante el anuncio de venta de una marca. En tal caso, se recurre a una persona de confianza, como el peluquero habitual. En otras palabras, la recomendación de alguien conocido o que transmite confianza es preferible a la de una empresa o marca con la cual no se ha tenido ningún contacto reciente.

### ***El influencer como líder de opinión***

La Real Academia Española (RAE) define el término ‘influir’ como la capacidad de provocar ciertos efectos en una cosa o persona. En este contexto, el marketing de influencia se refiere al poder que alguien puede tener sobre un grupo de personas, llevándolas a tomar acciones específicas.

El *influencer* responde efectivamente a una necesidad: “compensa una carencia del individuo en el reconocimiento, la sensación de existir y ser reconocido” (Gómez, 2018, p. 26). Dentro del modus operandi de los *influencers*, destaca su sostenibilidad, que radica en incluir a su público en sus estrategias y dinámicas, ya que permiten que su audiencia impulse o determine la creación y desarrollo del contenido.

Además, el *influencer* satisface una necesidad básica al momento de buscar información sobre un tema específico. Puede ahorrar tiempo al proporcionar directamente lo que esperan los usuarios y/o consumidores (Gómez, 2018). Dada la gran cantidad de información en las redes sociales, el *influencer* actúa como un puente que facilita la comprensión de ciertos temas.

Más allá de compartir su opinión y de su número de seguidores, que lo convierte en una figura pública en una red social, el *influencer* se posiciona como un líder de opinión. Sabe cómo llegar a un público y operar para promover su punto de vista sobre ciertos temas. Es evidente que un problema particular respalda la necesidad de un líder o figura que guíe las acciones de un grupo de personas desconcertadas. Los *influencers* cumplen ese rol al guiar la opinión de dicho grupo.

### ***El influencer como técnica de marketing***

Los *influencers* son un fenómeno propio que emerge de las redes sociales. Como líderes, tienen la capacidad de interactuar directamente con sus seguidores en diversos canales, lo cual constituye su marca distintiva. Son generadores de confianza. Las redes sociales han facilitado la difusión de información entre sus usuarios, quienes comparten opiniones y mensajes dirigidos a marcas o productos específicos (Castelló y Pino, 2015).

El dinamismo informativo presente en las redes sociales es de interés para las técnicas de marketing actuales. Por esta razón, las marcas deben esforzarse por establecer su presencia en las redes sociales de manera que les permita ganar la confianza de los usuarios y expandirse (Calderón y Daza, 2018). Los *influencers* actúan como el puente que posibilita la interacción entre un consumidor y una marca. Los usuarios pueden identificarse con ellos debido a sus similitudes, lo que genera confianza y, en última instancia, convierte a estos usuarios en futuros consumidores.

Las grandes empresas o marcas que deseen aprovechar las redes sociales como herramientas de comunicación y marketing deben incluir en su plan la efectividad del *influencer*. Para liderar o posicionarse en el mercado, las marcas necesitan confianza y credibilidad externa que las diferencie de sus competidores (Brown, 2016). Las marcas se interesan por los *influencers* debido a su público objetivo, que pueden alcanzar al incorporarlos en su estrategia publicitaria.

Esta forma de marketing ofrece nuevas posibilidades que quizás aún no son aprovechadas al máximo por las marcas. Actualmente, se planifica y regula en gran medida el contenido del *influencer*, así como el

momento y la fecha en que se publica en la red social, sin que esto afecte el estilo característico del *influencer* (Brown, 2016).

Finalmente, dado que el marketing de influencia carece de una estructura fija, ya que varía según se adapte a la marca, una mala orientación de esta técnica puede resultar riesgosa y perjudicial. Más allá de afectar la credibilidad y confianza hacia el *influencer*, puede impactar negativamente en la imagen de la marca y, en última instancia, influir en la formación de opiniones entre sus seguidores.

### **El *influencer* y la publicidad engañosa: una mirada desde los actos de habla**

Se ha establecido que las prácticas desleales en el campo de la publicidad a menudo se convierten en intentos de promoción con objetivos similares, variando únicamente los medios o el contenido publicitario. De este modo, la publicidad engañosa se define como cualquier mensaje que omite o no divulga información crucial sobre un producto o servicio, con el propósito inducir al error, lo que puede tener repercusiones negativas en los compradores o consumidores.

El *influencer*, en su papel de nuevo prescriptor de las marcas comerciales, se enfrenta al desafío de encubrir su supuesta opinión sobre un producto. Comunica las ventajas y desventajas de los productos X o Y sin clarificar si su publicación se trata de información puramente informativa o de una estrategia estrictamente comercial. Por lo tanto, los contenidos promocionales generados por los *influencers* podrían considerarse como una forma de publicidad engañosa, especialmente cuando no se informa a los destinatarios sobre la intención comercial subyacente, lo que puede llevarlos al engaño.

La publicidad encubierta es una práctica recurrente entre los *influencers* en las redes sociales, especialmente en Instagram. A menudo, presentan un producto de manera aparentemente informativa y ofrecen su opinión. Esto les permite transmitir un mensaje a su audiencia, que muchas veces no es consciente de que está siendo expuesta a un intento de publicidad. Esta modalidad de publicidad es una variante de la publicidad engañosa, no tanto por el contenido en sí, sino porque el mensaje se presenta como informativo y distorsiona la percepción del receptor.

Resulta común observar a los *influencers* compartir aspectos de su estilo de vida en redes sociales para dar a conocer a sus seguidores lo que hacen. Sin embargo, más allá de compartir experiencias o interacciones

con ciertas marcas, su objetivo es que los receptores de su mensaje adopten los mismos comportamientos que muestran (Monsalvo, 2019).

La publicidad a través de *influencers* no es fácilmente identificable, especialmente para sus seguidores, quienes suelen ver estas publicaciones o historias como entretenimiento o información, en lugar de percibir el intento de publicidad que encarna. El consenso general sostiene que cualquier forma de publicidad que conduzca a engaño de los consumidores debe catalogarse como publicidad engañosa, lo que incluye la publicidad encubierta por parte de los *influencers*.

El “emplazamiento productivo” como lo señala Sosa (2021) es la forma de comunicación preferida por los *influencers*, ya que busca presentar un producto en un contexto no publicitario. Aunque incluye un componente objetivo, como la exhibición de un producto para su apreciación, también lleva consigo un componente intencional relacionado con la finalidad de esa presentación (Rego y Romero, 2016; Monsalvo, 2019; Álvarez, 2021; Martín, 2021; Sosa, 2021; Arteaga, 2022; Olaya, 2022; Naranjo y Castillo, 2023; Pérez *et al.*, 2023; Wiśniewska, 2023).

En este contexto, el *influencer* busca que el contenido publicitario no sea identificable por su público. Dado que los términos contractuales y colaborativos no siempre se especifican, el *influencer* queda en una posición ambigua en la que no revela si está siendo beneficiado o remunerado. Esto da lugar a una opinión sesgada que conlleva una intención oculta.

En consonancia con la perspectiva de Searle, se hace evidente que los *influencers* utilizan actos de habla según la situación, que a su vez están regidos por reglas convencionales. A partir de la concepción de Searle, un enunciado adquiere significado cuando se pronuncia con una intención y sigue reglas convencionales. Esto depende de que las partes involucradas en la comunicación comprendan las reglas del lenguaje (Searle, 1965). El problema en relación con la publicidad engañosa encubierta por los *influencers* radica en que el hablante puede comunicar algo diferente a lo que dice literalmente al emitir su discurso.

Por otro lado, los *influencers* pueden utilizar actos de habla expresivos para influir en las emociones de sus seguidores, utilizando términos emotivos para establecer una conexión con su audiencia. Estos actos pueden ser engañosos si el *influencer* manipula psicológicamente a sus seguidores con fines lucrativos. En última instancia, a pesar de comunicar su opinión y parecer tener la intención de hacerlo, los *influencers* están llenos de comentarios que se construyen en favor de una marca o producto, ocultos tras expresiones simbólicas y figurativas propias del lenguaje que ambos comparten.

## Conclusión

La era digital ha dado lugar a un fenómeno cultural y mediático: el *influencer*. Estas personalidades en línea han transformado la manera en que se comunica y se promocionan productos y servicios, convirtiéndose en figuras clave en el mundo de la publicidad. En este contexto, la teoría de los actos de habla de John Searle adquiere relevancia para analizar cómo los *influencers* utilizan sus mensajes para influir en las acciones y decisiones de sus seguidores, especialmente en relación con la publicidad engañosa.

La teoría de los actos de habla de Searle sostiene que el lenguaje no solo transmite información, sino que también realiza acciones. Estos actos lingüísticos van más allá de las palabras y están fundamentados en la intención del hablante y en el reconocimiento de esa intención por parte del receptor. Los actos ilocucionarios, como prometer, ordenar o convencer, son ejemplos de cómo el lenguaje puede generar efectos y cambiar la realidad.

La relación entre el *influencer* y la teoría de los actos de habla se manifiesta en la forma en que los influenciadores emplean su discurso para lograr ciertos efectos en su audiencia. Los *influencers* no solo comparten contenido, sino que también persuaden, incitan y promueven productos o servicios. Aquí es donde surge la problemática de la publicidad engañosa.

La publicidad engañosa es un concepto que se refiere a la presentación engañosa o falsa de un producto o servicio con el propósito de influir en la decisión de compra del consumidor. En este contexto, la teoría de Searle ofrece un marco para analizar cómo los influenciadores pueden realizar actos de habla engañosos. Por ejemplo, cuando un *influencer* promete beneficios exagerados de un producto sin tener la intención real de respaldar esas afirmaciones, está llevando a cabo un acto ilocucionario insincero.

La relación entre el *influencer* y la teoría de Searle también se vincula con la noción de reconocimiento de la intención. Los seguidores confían en que los influenciadores están compartiendo información genuina y sincera. Cuando un *influencer* utiliza su posición de autoridad para promocionar productos que no cumplan con lo prometido, está violando la confianza y el reconocimiento de la intención que los seguidores otorgan a sus mensajes.

Por lo tanto, la ética en la relación entre el *influencer* y la teoría de los actos de habla es fundamental. Los influenciadores tienen la responsabilidad de ser transparentes y sinceros en sus mensajes publicitarios. Al prometer, convencer o recomendar un producto, están realizando actos ilocucionarios que pueden influir en las decisiones de sus seguidores. Si estos actos se

basan en información engañosa, se socava la confianza y la relación entre el *influencer* y su audiencia.

En conclusión, la relación entre el *influencer* y la teoría de los actos de habla de Searle se manifiesta en la forma en que los influenciadores utilizan su discurso para influir en las acciones y decisiones de sus seguidores. Sin embargo, esta relación también destaca la importancia de la ética y la transparencia en la publicidad. Los influenciadores tienen el poder de realizar actos ilocucionarios que pueden tener un impacto significativo en sus seguidores. Por lo tanto, deben ser conscientes de la responsabilidad que conlleva su posición y asegurarse de que sus promesas y recomendaciones sean veraces y sinceras, evitando así la perpetuación de la publicidad engañosa.

## Referencias

- Álvarez, A. (2021). *Características del discurso publicitario en la red social Instagram: el caso de las influencers españolas*. (Trabajo de grado, Universidad de Sevilla). Depósito de investigación de la Universidad de Sevilla. <https://idus.us.es/handle/11441/126058>
- Araya, E. (2009). Aproximaciones a la teoría del significado y las intenciones del hablante en Paul Grice. *Revista de Lenguas Modernas*, (10), 49-71. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rm/article/view/8880/8360>
- Arteaga, A. (2022). *La competencia desleal y la publicidad en las publicaciones de los influencers de Instagram en Lima 2021*. (Trabajo de grado, Universidad Privada del Norte). Repositorio de la Universidad Privada del Norte. <https://repositorio.upn.edu.pe/handle/11537/31008>
- Austin, J. (1975). *How to Do Things with Words* (2.a ed.). Oxford University Press.
- Barrera, A. (2018). *Prometo, luego existo: la publicidad como acto ilocucionario*. (Trabajo de grado, Universidad de la Salle). Ciencia Unisalle. [https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia\\_letras/83](https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/83)
- Bassat, L. (1998). *El libro rojo de la publicidad*. Espasa.
- Brown, D. (2016). *Evolución del marketing de influencers en los últimos años: España*. (Trabajo de grado, Universidad de Sevilla). Depósito

de investigación de la Universidad de Sevilla. <https://idus.us.es/handle/11441/52708>

- Calderón, J. y Daza, E. (2018). *Marketing de influencers: percepción de empresarios y consumidores frente a una propuesta publicitaria*. (Trabajo de grado, Universidad Autónoma de Occidente). Repositorio Educativo Digital de la Universidad Autónoma de Occidente. <https://red.uao.edu.co/bitstream/handle/10614/10759/T08392.pdf;jsessionid=1018D2224D3D0E28B759215D4F6283A7?sequence=5>
- Castelló, A. y Pino, D. (2015). La comunicación publicitaria con influencers. *REDMARKA: Revista Digital de Marketing Aplicado*, 8(14), 21-50. [https://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/22922/Redmarka\\_14\\_2015\\_art\\_2.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/22922/Redmarka_14_2015_art_2.pdf?sequence=2&isAllowed=y)
- Codeluppi, V. (2007). El papel social de la publicidad. *Pensar la publicidad*, 1(1), 149-155. <https://core.ac.uk/download/pdf/38818499.pdf>
- Degrado, M. (2005). Televisión, publicidad y comunicación. *Comunicar: Revista científica iberoamericana de comunicación y educación*, (25), 1-7. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2925976>
- Ferrer, E. (1996). *El lenguaje de la publicidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Gómez, B. (2018). El influencer: herramienta clave en el contexto digital de la publicidad engañosa. *Methaodos. Revista de ciencias sociales*, 6(1), 149-156. <http://dx.doi.org/10.17502/m.rcs.v6i1.212>
- Martín, A. (2021). Percepción de los estudiantes del grado de publicidad y RR.PP. Sobre la relación entre marcas e influencers en Instagram. *VivatAcademia*, (154), 57-78. <https://www.vivatacademia.net/index.php/vivat/article/view/1337>
- Monsalvo, J. (2019). *Redes sociales: Influencers y publicidad encubierta* (Trabajo de grado, Universidad del País Vasco). Archivo Digital para la Docencia y la Investigación – ADDI de la Universidad del País Vasco. <http://hdl.handle.net/10810/34764>
- Naranjo, B. y Castillo, S. (2023). *El lenguaje en uso de la red social TikTok y su significación en los adolescentes de la Primera Iglesia Bautista Filial de la ciudad de Baños de Agua Santa*. (Trabajo de grado, Universidad Técnica de Ambato). Repositorio Digital de la Universidad Técnica de Ambato. <https://repositorio.uta.edu.ec/handle/123456789/38096>
- Olaya, J. (2022). *Responsabilidad administrativa de los influencers en los actos*

- de competencia desleal por medio de la publicidad digital, Perú, 2021. (Trabajo de grado, Universidad César Vallejo). Repositorio Digital Institucional de la Universidad César Vallejo. <https://repositorio.ucv.edu.pe/handle/20.500.12692/105350>
- Paredes, G. (2021). *La publicidad engañosa de los comerciantes y los derechos del consumidor*. (Trabajo de grado, Universidad Nacional de Chimborazo). Repositorio Digital de la Universidad de Chimborazo. <http://dspace.unach.edu.ec/handle/51000/8147>
- Pérez, M., Alcaide, P. y Del Toro, A. (2023). Nuevos referentes informativos de la generación Z. Estudio del rol de los y las influencers en TikTok como divulgadores/as de contenidos. *Prisma Social*, (40), 262-288. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8911451>
- Quiceno, B. y Arango, C. (2012). Valores culturales en la publicidad exterior: entre la intención comunicativa y la apropiación del mensaje. *Anagramas Rumbos y sentidos de la comunicación*, 11(21), 95-107. <https://revistas.udem.edu.co/index.php/anagramas/article/view/625/566>
- Ramos, J.I. (2019). *Marketing de influencers* (1.ª ed.). XinXii.
- Rego, S. y Romero, L. (2016). Representación discursiva y lenguaje de los 'youtubers' españoles: Estudio de caso de los 'gamers' más populares. *Index Comunicación*, 6(1), 197-224. [https://burjcdigital.urjc.es/bitstream/handle/10115/15472/IC2016\\_1\\_197-224.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://burjcdigital.urjc.es/bitstream/handle/10115/15472/IC2016_1_197-224.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Rivera, A. (2019). *Influencers colombianos en el desarrollo de tendencias de moda: un análisis de los líderes de opinión en Instagram*. (Trabajo de grado, Universidad del Rosario). Repositorio Institucional de la Universidad del Rosario – EdocUR. <https://repository.urosario.edu.co/items/0147be09-3460-4073-ba70-dab5a89ed53d>
- Rodríguez, D. y Hernández, A. (2022) Los influencers y la afectación del derecho de consumo en Colombia. *Revista CES Derecho*, 13(1), 67-82. <https://dx.doi.org/10.21615/cesder.6833>
- Salas, B. (2011). *Efectos perjudiciales que produce la publicidad engañosa dentro de las relaciones de consumo de productos en el mercado*. (Trabajo de grado, Pontificia Universidad Católica del Ecuador). Repositorio Nacional de la Universidad Católicas del Ecuador. <https://repositorio.puce.edu.ec/handle/123456789/28208>

- Searle, J. (1965). ¿Qué es un acto de habla? En L. Valdés Villanueva (Ed.), *La búsqueda del significado* (pp. 431-476). Tecnos.
- Sosa, A. (2021). ¿Qué hacer con los influencers? *Advocatus*, (39), 297-313. <https://doi.org/10.26439/advocatus2021.n39.5136>
- Wiśniewska, N. (2023). Lenguaje evaluativo en Instagram: el caso de los influencers del movimiento bodypositive. *Lengua y Habla*, (27), 227-247. [https://www.researchgate.net/publication/375089361\\_Lenguaje\\_evaluativo\\_en\\_Instagram\\_el\\_caso\\_de\\_los\\_influencers\\_del\\_movimiento\\_bodypositive](https://www.researchgate.net/publication/375089361_Lenguaje_evaluativo_en_Instagram_el_caso_de_los_influencers_del_movimiento_bodypositive)

## Juan Sebastián Ballén Rodríguez

Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana por la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Profesor universitario y hace parte del grupo de investigación en Cibercultura y Territorio adscrito al Programa de Filosofía (ECSAH) de la UNAD. Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN).

# Psicotécnicas educativas en el contexto del capitalismo de la vigilancia

Educational psychotechnics in the context of  
surveillance capitalism

## Resumen

---

El artículo defenderá la tesis de que, en la era del capitalismo de la vigilancia (Zuboff, 2018; 2022), las psicotécnicas educativas son estrategias psicopolíticas encaminadas a la construcción de subjetividades efímeras y dominadas por una instancia seductora, que juega con los criterios de lo erótico, lo emotivo, lo creativo, lo lúdico, entre otras variables que se encuentran en aras de formar la psiquis ideal para la instauración de la servidumbre voluntaria (Han, 2019; 2022).

Este concepto adquiere relevancia en el estudio ético y político frente a las dinámicas económicas neoliberales que, auspiciadas por la creciente dependencia de la vida social a las tecnologías

de la comunicación, la Internet y la inteligencia artificial [IA], se convierten de manera disruptiva en mediaciones cotidianas necesarias. Es así como las orientaciones pedagógicas e institucionales acerca del uso de las psicotécnicas educativas en los diferentes niveles de escolaridad de un ser humano son el nuevo paradigma para la formación de capital humano. A partir de estos planteamientos se busca averiguar cuál es el rol instrumental y tecnológico de la educación y sus implicaciones sociales, mostrando sus impactos en diversos estadios del proceso de la humanización, particularmente en la población juvenil, susceptible de ser configurada a través de un nuevo rol social adecuado para el proletariado del siglo XXI.

**Palabras clave:** Psicotécnicas, capitalismo de la vigilancia, ludificación, *big data*, autoexplotación.

## Abstract

---

The article will defend the thesis that in the era of surveillance capitalism (Zuboff, 2018; 2022) educational psychotechnics are psychopolitical strategies aimed at the construction of ephemeral subjectivities and dominated by a seductive instance, which plays with the criteria of the erotic, the emotive, the creative, the playful, among other variables that are in the interest of forming the ideal psyche for the establishment of

voluntary servitude (Han, 2019; 2022).

This concept acquires relevance in the ethical and political study in the face of neoliberal economic dynamics that, sponsored by the growing dependence of social life on communication technologies, the Internet, and Artificial Intelligence [AI], become necessary daily mediations in a disruptive way. Thus, pedagogical and

institutional guidelines on the use of educational psychotechniques at different levels of schooling of a human being are the new paradigm for the formation of human capital. From these approaches we seek to find out what is the instrumental and technological role of education

and its social implications, showing its impacts on various stages of the process of humanization, particularly being one of them in the youth population, susceptible of being configured through a new social role suitable for the proletariat of the XXI century.

**Keywords:** Psychotechniques, surveillance capitalism, gamification, big data, self-exploitation.

## Introducción

La tecnología viene configurando la vida humana a pasos agigantados. Ya lo plantea el pensador alemán Peter Sloterdijk en su libro *Has de cambiar tu vida* (2012) al señalar que las alteraciones del cuerpo de los seres humanos están mediadas por las *antropotécnicas*, concepto que alude a la capacidad que tiene el saber científico para usar la tecnología en virtud de la mejora de la corporalidad humana, en especial de aquellos cuerpos mutilados o que en su nacimiento no se desarrollaron biológicamente, y a través de prótesis inteligentes se sustituye la extremidad ausente. Así, el artificio se convierte en el cambio y la transformación que amplía y mejora técnicamente la existencia (Ballén, 2017; 2022).

El poder de la técnica se muestra en sus implicaciones sociales, que ha sido uno de los asuntos que más despierta controversia en la literatura y la filosofía. Por ejemplo, en los debates actuales de la filosofía y sus relaciones con la ciencia y la tecnología sobresalen los temas relativos a la modificación genética, la eugenesia o las mejoras al parque humano.

El ideal de *Un mundo feliz*, tal y como lo narra la novela del escritor inglés Aldous Huxley, pone de manifiesto que en la actualidad nos acercamos paulatinamente a una sociedad que clasificará a los seres humanos en betas y alfas; en este universo unos serán obreros o subjetividades al servicio de los oficios y las demandas técnicas para atender las necesidades más elementales de la población, mientras que otros asumirán el rol de los intelectuales. Es decir, estos últimos serán los diseñadores pedagógicos del aprendizaje y de la vida, asumiendo el imperativo de mejorar la capacidad de adaptación de una conciencia desde la ingeniería social, donde la existencia humana puede ser modificada desde las instancias tecnológicas para el control mental de las personas, buscando la optimización de su rendimiento, esto es, perfeccionar su capacidad productiva.

De cualquier modo, las antropotécnicas se encuentran a la orden del día con las nuevas dinámicas sociales generadas por la creación de multiversos en la era digital, la realidad aumentada, el chat GPT, etc. El mejoramiento social es una de las antropotécnicas que se vislumbra en el análisis que nos invita a considerar el filósofo Byung-Chul Han en su libro *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (2019), así como en aquella obra titulada *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia* (2022).

El presente ensayo se propone analizar inicialmente una de las raíces analíticas que explica el poder alucinatorio que ejerce la psicopolítica en los escenarios sociales, la cual tiene que ver con el fenómeno de la servidumbre voluntaria, que se manifiesta en las relaciones entre la existencia humana y la técnica. En los apartados dos, tres y cuatro de este documento se plantean análisis más detallados sobre cómo opera la servidumbre tecnológica en los entornos de la virtualidad. Es decir, nos interesa mostrar las implicaciones sociales de esta teoría de la libertad en escenarios identificables de la educación y sus relaciones con la IA, en las formas propias de la ludificación y el dataísmo (numeral dos); la desaparición de la vida deliberativa que caracteriza a la democrática como proceso abierto hacia la deliberación, un procedimiento que es sustituido por cuenta de la infocracia (numeral tres); y en la teoría del poder inteligente en relación con el metaverso (numeral cuatro).

Finalmente, en las conclusiones se exploran las alternativas ante la paulatina desaparición de una idea de la libertad y la valoración positiva de la vida. Se considera que esta puede ser recuperada a través de nuevas orientaciones filosóficas provenientes del universo metafísico de la fenomenología y el vitalismo de Nietzsche. La fenomenología se propone a modo de diálogo ético con la inteligencia artificial, apostando por un estudio de las relaciones entre humanidad y técnica desde los planos de la experiencia, el mundo de la vida y la subjetividad. El camino fenomenológico es un método de la filosofía contemporánea que permite resignificar la idea de experiencia humana y mundo de la vida en el ámbito de las mediaciones tecnológicas, dominadas por las psicotécnicas de la manipulación mediática. En otro sentido, y tal como se plantea en las conclusiones, un acercamiento a la obra de Nietzsche es una forma de crear crítica y resistencia contra las tendencias platónicas de las filosofías de la IA y todo el ideario que profetizará que la ascensión de la vida se producirá en la entelequia religiosa de los metaversos y el *big data*.

## 1. La libertad como autoexplotación voluntaria

La libertad es una de las conquistas humanas más preciadas. Sin embargo, en el contexto que nos asiste, la libertad se encuentra sometida a las dinámicas del mercado y la financiarización de la vida económica, que lleva hacia la autoexplotación, el emprendimiento, la radicalización del individualismo, el endeudamiento y el incremento infinito de la culpa, etc. Todas estas variables explican la aparición de la servidumbre voluntaria.

La violencia permisiva que instaura la explotación voluntaria es una de las grandes paradojas éticas que atraviesa la vida humana en la actualidad, siendo la libertad el lugar predilecto para producir la *empresarialización individual*, que es una nueva forma de esclavitud en el siglo XXI, con la sutil diferencia de que en la época anterior la sujeción violenta de la vida humana era una acción social explícita que se sufría en el cuerpo de la víctima (esto ocurre en la época industrial de finales del siglo XIX y comienzos del XX), que cambia radicalmente en la actualidad, en donde la dominación es invisible, pues “el sujeto sometido no es siquiera consciente de su sometimiento. El entramado de dominación le queda totalmente oculto. De ahí que se presuma libre” (Han, 2019, p. 28).

De la mano de la explotación de la libertad, un fenómeno social como la competencia reproduce la miseria espiritual, mientras el capital saca el máximo de provecho de esta tensión por el rendimiento y el ánimo de lucro que obnubila al sujeto como un placebo, pero que en realidad está maximizando el plusvalor del capitalismo. Todo este sistema psicopolítico<sup>1</sup> del capital convierte a los individuos en órganos sexuales que reproducen la ideología de la autoexplotación:

Por mediación de la libertad individual se realiza la libertad del capital. De este modo, el individuo libre es degradado a órgano sexual del capital. La libertad individual confiere al capital una subjetividad «automática» que lo impulsa a la reproducción activa. Así, el capital «pare» continuamente «crías vivientes». La libertad individual, que hoy adopta una forma excesiva, no es en último término otra cosa que el exceso del capital. (Han, 2019, p. 15)

---

<sup>1</sup> Se entiende por psicopolítica un conjunto de prácticas y estrategias de orden tecnológico, que buscan ante todo la interiorización de la servidumbre, es decir, que desde las mediaciones técnicas del *smartphone* y las *laptops* es posible ejercer control sobre las mentes de los seres humanos, creando ambientes invisibles para la subordinación ciega y voluntaria de los internautas.

Una de las tesis filosóficas sobresalientes en este panorama social, cuya dinámica está animada por el mercado de la vida que convence a la psique humana de ser una máquina para la autoexplotación, consiste en la creación de un “sometimiento amable”. Así, la violencia directa sobre el cuerpo cambia por un tipo de dominación que apela al consentimiento voluntario, siendo la finalidad del control psicopolítico toda una estrategia invisible e indolora. En otras palabras, si para la segunda mitad del siglo xx las tecnologías del yo buscaban ante todo el encierro y la captura de la vida humana desde las técnicas biopolíticas para el secuestro institucional del cuerpo (Foucault, 2007; 2010; 2011), en la época actual, bajo los imperativos de la innovación tecnológica, se produce el secuestro vital de la sensibilidad por cuenta del *big data* y el *smartphone*. En la llamada sociedad del conocimiento es la seducción y la erotización de la capacidad de decidir, un tipo de dominio sobre los seres humanos que crea el control psicopolítico.

En este sentido, la propuesta filosófica de Byung-Chul Han nos invita a pensar que la psicopolítica es una dinámica psicológica que busca la interiorización de la servidumbre voluntaria, es decir, se trata de una técnica para la subjetivación que, teniendo como mediación las estrategias virtuales de la manipulación informática, conduce paulatinamente hacia la captura de mentes que trabajan para un sistema tecnológico y financiero que saca provecho de toda esta dinámica psicosocial de dominación.

En este escenario se hace factible controlar y teledirigir, bajo la elección no consciente de masas de internautas, una psiquis que se deja moldear a través de instancias afectivas y corporales. Las emociones, el deseo y la erotización de la vida cotidiana son las técnicas de la dominación psicopolítica ya que tocan las fibras más epidérmicas de la afectividad humana, como lo son sus emociones, placeres y gustos, sus proyecciones de futuro y lo que en últimas es objeto de la máxima dominación: explotar la libertad en función de los intereses económicos del mercado y el control político. Una instancia determinante de la dominación digital son los dispositivos inteligentes o celulares, los cuales tienen el poder de ejercer control sobre las mentes de miles:

Todo dispositivo, toda técnica de dominación, genera objetos de devoción que se introducen con el fin de someter. Materializan y estabilizan el dominio. «Devoto» significa «sumiso». El *smartphone* es un objeto digital de devoción, incluso un objeto de devoción de lo digital en general. En cuanto aparato de subjetivación, funciona como el rosario, que es también, en su manejabilidad, una especie de móvil. Ambos sirven para examinarse y controlarse a sí mismo. La dominación aumenta su eficacia al delegar a cada uno la vigilancia. El me gusta es el amén digital. Cuando hacemos

clic en el botón me gusta nos sometemos a un entramado de dominación. El *smartphone* no es solamente un eficiente aparato de vigilancia, sino también un confesionario móvil. Facebook es la iglesia, la sinagoga global (literalmente, la congregación) de lo digital. (Han, 2019, p. 26)

## 2. Capitalismo de la vigilancia, ludificación y dataísmo

Para dimensionar el estado mental y emocional que genera el impacto del capitalismo de la vigilancia sobre los seres humanos, podemos evocar aquel episodio de *La odisea*. Ulises permanece atrapado en la Isla de Ogigia, que gobierna Calipso. Allí, disfrutando de los placeres y las afrodisias que esta ninfa le proporciona, durante siete años mantuvo cautiverio bajo la promesa de la vida eterna. Sabemos que este episodio de *La odisea* retrasa el regreso de Ulises a Ítaca, y durante un tiempo lo detiene en su intención de regreso a su hogar.

Hoy día la humanidad entera ha decidido prolongar su estancia en Ogigia, seducida por otro tipo de dispositivos que agencian placebo, principalmente a través de la ludificación y el *big data*. Los nuevos Ulises viven engañados por otras psicotécnicas que exploran el talante macabro que caracteriza a la nueva forma de la dominación mental de las subjetividades. Quienes se abandonan a esta isla que promete la vida eterna, se entregan voluntariamente a las dinámicas de la servidumbre y la autoexplotación, en donde el ser humano asume el rol del jugador.

Mientras los internautas juegan y se entregan a la dinámica de la explotación del *homo ludens* (Han, 2019), el capitalismo de la vigilancia los monitorea sin tregua. Inicialmente se muestra bajo la lógica de la gratificación, palpable en un *like*, una lista de amigos o una red de seguidores. Luego muta de la comunicación amable a la comercialización. Bajo el primado del juego desaparece la concepción social, existencial, ética y política del trabajo. La ganancia es la gratificación y un lujo que se convierte en una extensión del ocio, pero que no genera un beneficio colectivo, sino que, al contrario, radicaliza en el sentido del éxito personal, la multiplicación de lo seguidores y la reproducción exponencial en redes de un artefacto, una pose, el ladrido de un perro, una mujer en ropas menores, etc. (Han, 2019).

En efecto, el *big data* figura como el nuevo panóptico que alguna vez fuese propuesto como un modelo arquitectónico para las prisiones en

Europa, formulado por el visionario penalista, filósofo y economista Jeremy Bentham. El panóptico digital es propiamente el *big data* porque permite una vigilancia de 360 grados de todo aquel que ingresa a la Internet y deja un rastro de sus preferencias de consulta, sus redes, estudios, amores y vida sexual, sus comidas, etc. De hecho, hay toda una filosofía del *big data* que se denomina el *dataismo*, la cual consiste en una suerte de totalitarismo digital, en el que el conocimiento es libertado de su naturaleza arbitraria y subjetiva. El *big data* se plantea en la práctica como una superación de la teoría ya que, al librarla de sus contenidos subjetivos, creencias, afinidades, etc., opta por la objetividad, ya que se atreve a conocer lo que la gente realmente hace, piensa o siente, siguiéndolo y midiéndolo con exactitud. En el dataismo son los números los que hablan por sí mismos (Han, 2019, p. 89).

Las psicotécnicas mencionadas se enmarcan en lo que el coreano Byung Chul-Han denomina el capitalismo de la emoción, escenario económico que paulatinamente expone al ser humano a un ambiente de dominación que apela más a sus emociones que a las razones. Es muy fácil dominar a través de las emociones, sobre todo porque estas suelen expresarse de un modo instantáneo y cambian dependiendo del efecto que se quiere producir sobre alguien.

Emociones y sentimientos se distinguen. Mientras que las primeras son performativas y se desvanecen en un lapsus de tiempo muy corto, los sentimientos son experiencias prolongadas y suelen expresarse a través de una narración. Como en el estado de la dominación psicopolítica las narraciones son eliminadas, porque se pierde tiempo en la instancia efectista y afectada de intervenir la libertad del sirviente voluntario, es preferible dominarlo a través de un estado permanente de afectación profundamente emotiva, situación que se traduce en favor del capitalismo de consumo porque en este sistema económico se:

introduce[n] emociones para estimular la compra y generar necesidades. El *emotional design* modela emociones, configura modelos emocionales para maximizar el consumo. En última instancia, hoy no consumimos cosas, sino emociones. Las cosas no se pueden consumir infinitamente, las emociones, en cambio, sí. Las emociones se despliegan más allá del valor de uso. Así se abre un nuevo campo de consumo con carácter infinito. (Han, 2019, p. 72)

En este sentido, el capitalismo de la emoción se inserta en un análisis sociológico del *big data* y su gran poder para ejercer la vigilancia social. A propósito, la socióloga estadounidense Shoshana Zuboff ha definido el

concepto tecnológico del *big data* dentro del campo del capitalismo de la vigilancia (2018; 2022).

Se trata de un nuevo movimiento económico basado en los usos de la información y que procura prever y modificar el comportamiento humano como un medio para producir recetas y control de mercado. Este sistema lo revisten un conjunto de variables epistémicas que pueden ser catalogadas como heterogéneas, no estructuradas, trans-semióticas, descontextualizadas y agnósticas. En otras palabras, el sujeto ha sido despojado de su fuente de valor en el trabajo real, de tal modo que su existencia virtual se convierte en la huella digital que deja réditos a quienes administran el dato de cada persona en la Internet. El capitalismo de la vigilancia es la capacidad técnica que tienen las corporaciones como Google o Facebook de convertir cada ser humano en un dato que produce valor. Con ello se genera toda una lógica de la acumulación del capital, basada en el rebaño de datos de millones de personas, que generan utilidades y beneficios económicos de orden astronómico. Esta pérdida del valor es descrita por Zuboff del siguiente modo:

Ya no somos los sujetos de la realización de valor. Tampoco somos, como algunas voces han insistido en afirmar, el “producto” de ventas de Google. Somos más bien, los *objetos* de los que se extrae una materia prima que Google expropia para su uso en sus fábricas de predicciones. Las predicciones sobre nuestros comportamientos son los productos de Google y la compañía las vende a sus clientes reales, pero no a nosotros. *Nosotros somos el medio usado al servicio de los fines de otros.* (Zuboff, 2022, pp. 133-134)

En síntesis, la información que se reúne en el *big data* tiene el poder de crear mentalidades ajustadas a convenciones formales, deductivas, introspectivas y positivistas que se adecuan a la perfección a los intereses del mercado tal y como lo han venido utilizando las estrategias corporativas (Zuboff, 2018).

En consonancia con lo planteado por Constantiou y Kallinikos (2015), a propósito de los usos económicos que ha hecho Google con el *big data*, Zuboff argumenta que existe una lógica sistémica de la acumulación que negocia grandes cantidades de información con cifras económicas astronómicas y que están a la venta por parte de las grandes corporaciones del mercado textil, de bebidas, comidas rápidas, etc., convirtiéndose en el nuevo modelo del negocio de la información en un contexto del mercado de la vigilancia.

Estas prácticas, que hacen parte de la cotidianidad de las personas cuando interactúan con un dispositivo tecnológico (computador), crean una nueva dimensión simbólica de la realidad humana, edificando una civilización de la información. Esto hace parte del mundo de las nuevas inversiones de Google que se proyectan para fomentar el

*machine learnig, drones, dispositivos portátiles, carros automatizados, nanopartículas que vigilan el cuerpo a través de señales y con dispositivos inteligentes para monitorear los componentes esenciales de una cada vez mayor red de sensores inteligentes y dispositivos conectados al internet están destinados a formar una nueva infraestructura inteligente para cuerpos y objetos. (Zuboff, 2018, p. 27)*

### 3. Formas de gobierno en el contexto de la infocracia

No hay que perder de vista que la servidumbre voluntaria es el caldo de cultivo para la manipulación política. En este contexto deshumanizante las personas devienen en datos y ganado consumidor (Han, 2022). En efecto, en el universo de las relaciones sociales propiciadas por la infocracia, el cambio de gobierno obedece fundamentalmente a técnicas de dominación encaminadas no a la vigilancia y el castigo, como ocurrió en los modelos del biopoder y el disciplinamiento del cuerpo en la primera mitad del siglo XX, sino que ahora los nuevos modelos democráticos dan paso a un tipo de orientación de conductas que apela a la motivación y la optimización, estrategias de orden psicológico y emocional. En este sentido, una de las formas de gobierno en los tiempos de la infocracia se produce en la interiorización digital y surge en la proximidad de un *click*, que tiene el poder de otorgar sentido a través de un *like* o un posteo. Los dedos devienen en los “órganos de la elección consumista” (Han, 2022, p. 20).

Otra de las prácticas que subyacen al análisis de las subjetividades dominadas bajo la instancia psicotécnica se plantea con el totalitarismo del dato. Si en los tiempos de los modelos de gobierno nacionalista de inicios del siglo XX el totalitarismo era el advenimiento de una ideología que creaba hombres unidimensionales, en los tiempos infocráticos es el totalitarismo numérico que ofrece la data el régimen de información que cambia el orden narrativo del totalitarismo tradicional al registro cuantitativo, que es medible y permite tomar decisiones sobre las preferencias y los deseos de millones.

En este escenario los *influencers* se convierten en los nuevos pastores que mueven el rebaño; ya no es el líder mesiánico el que orienta

las conductas socialmente correctas de las masas. Se trata ahora de una movilización de internautas que han personalizado su perfil y, de acuerdo con el mismo, crean toda una serie de protocolos de seguimiento que fidelizan un modelo que se acomoda a su forma individual de perfilarse en redes. En último término, como lo plantea Han en su libro *Infocracia* (2021), las sociedades actuales ya no son informadas a la luz de una emancipación política, sino que viven atrapadas en la infodemia, donde la difusión y la multiplicación viral de la noticia prescinde de asuntos cardinales a la información política como lo son la justicia y la veracidad, de tal modo que estos criterios son sustituidos por los de la velocidad y la reacción violenta.

La infodemia expresa en todo su esplendor la crisis que viven las democracias en la actualidad y pone de manifiesto una crisis más profunda: la de la cognición. De ahí que Han sugiera la necesidad de plantear una fenomenología de la información, ya que es necesario:

comprender mejor la infocracia, la crisis de la democracia en el régimen de la información. Esta crisis comienza ya en el plano cognitivo. La información tiene un intervalo de actualidad muy reducido. Carece de *estabilidad temporal* porque vive del «atractivo de la sorpresa». Debido a su inestabilidad temporal, fragmenta la percepción. Arrastra la realidad a un «permanente torbellino de actualidad». Es imposible *detenerse* en la información. Esto deja al sistema cognitivo en estado de inquietud. La necesidad de aceleración inherente a la información reprime las prácticas cognitivas que consumen tiempo, como el *saber*, la *experiencia* y el *conocimiento*. (Han, 2022, p. 33)

La racionalidad política requiere de tiempo, y el cortoplacismo que trae consigo la infodemia va erosionando de a poco las decisiones que impactan a la sociedad a largo plazo. Otra de las estrategias identificables en las formas de gobierno infocráticas, que tienen que ver con las maneras instantáneas y atomizadas como se informa la ciudadanía, tiene que ver con la comunicación afectiva. Con las noticias que se suceden rápidamente en las redes, los seres humanos se afectan más desde una instancia emocional que racional. Es por ello por lo que las *fake news* impactan con mayor eficacia al ciudadano de a pie que los hechos.

La democracia representativa se encuentra degradada por cuenta de la infocracia. Sus prácticas son profundamente psicotécnicas y apelan a la emocionalidad dejando a la racionalidad discursiva de la vida política fuera del juego; las disputas argumentativas que reclaman la vida política son sustituidas por un mensaje en Twitter o un meme:

La democracia es lenta, larga y tediosa, y la difusión viral de la información, la *infodemia*, perjudica en gran medida el proceso democrático. Los argumentos y los razonamientos no tienen cabida en los tuits o en los memes que se propagan y proliferan a velocidad viral. La coherencia lógica que caracteriza al discurso es ajena a los medios virales. La información tiene su propia lógica, su propia temporalidad, su *propia dignidad, más allá de la verdad y de la mentira*. También las noticias falsas son, *ante todo, información*. Antes que un proceso de verificación se ponga en marcha, ya ha tenido *todo su efecto*. La información corre más que la verdad, y no puede ser alcanzada por esta. El intento de combatir la infodemia con la verdad está, pues, condenada al fracaso. *Es resistente a la verdad*. (Han, 2022, p. 42)

El espacio de lo público, que configura la vida ciudadana en las sociedades modernas desde los tiempos de la ilustración, es desdibujado por las prácticas informativas que desata la infodemia. La finalidad de la acción comunicativa, tal y como fue planteada por el filósofo Jürgen Habermas en su obra *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos* (1997), está encaminada a pensar la deliberación en los ámbitos sociales como una alternativa que ofrece el recurso argumentativo y la forma discursiva ante modelos autoritarios del poder. Empero, este ideal ético y epistemológico de la teoría de la acción comunicativa comienza a disolverse en un conjunto de prácticas relativas a la excesiva atomización y narcisificación de la sociedad.

Esto quiere decir que el afán de la personalización de las ciudadanías de internautas logra eliminar al otro, negándose a su escucha y asumiendo de forma definitiva un culto al yo. Sin el otro no es posible crear una racionalidad política que se construye desde el plano de una comunicación horizontal. En su lugar lo que se reproduce es una “personalización algorítmica de la red” (Han, 2022, p. 49), que desaparece la existencia política del otro y de su discurrir, imponiéndose de manera amable la globalización y la digitalización de un mundo que ya no es socialmente compartido, que no comunica a los hablantes dentro de un universo de problemas sociales comunes, sino que estos se identifican en tribus virtuales, donde importa más la afirmación de la identidad, situación que destruye el encuentro con el otro, dando paso a la negación de la diversidad y la pluralidad política, una situación palpable en comportamientos antisociales como los que se evidencian en las redes sociales con los discursos de odio, la polarización, la xenofobia, la inferiorización, la misoginia, etc.

#### 4. Psicotécnicas educativas en el metaverso del poder inteligente

El poder inteligente es un concepto de la psicotécnica política contemporánea que define la violencia como una instancia de sujeción que no es explícita, es decir, que no se produce a través de una coacción directa. Al contrario, sostiene que en el ámbito del poder psicopolítico el otro se entrega a un sometimiento voluntario. El poder inteligente es invisible y bien puede ser ejemplificado en el metaverso, biosferas virtuales y ambientes de simulacro que potencian la ludificación y el análisis *big data*, es decir, el control de la libertad de los internautas prediciendo tendencias en sus comportamientos, preferencias de consumo, deseos, etc. En síntesis, la forma del poder perfecta es aquella que somete a la libertad sin coacción física inmediata. Su eficacia se encuentra en su invisibilidad, de ahí que el poder inteligente se defina básicamente a través del hiato que se da entre la libertad y el sometimiento (Recio, 2019, p. 244).

En este orden, el poder inteligente tiene su correlato en el metaverso. Se trata de una realidad aumentada e hiperreal donde el poder de sujeción se muestra amable, estimula y seduce, siendo una instancia de dominación más efectiva que el poder punitivo de las épocas pasadas, y que se caracterizaba por condenar y prescribir violencia sobre el cuerpo (biopolítica).

De este modo, el filósofo Byung Chul-Han compara esta inteligencia que hermana la libertad y el sometimiento con las formas comunicativas que exploran las redes sociales. Al respecto afirma:

Uno se somete al entramado de poder consumiendo y comunicándose, incluso haciendo clic en el botón me gusta. El neoliberalismo es el capitalismo del me gusta. Se diferencia sustancialmente del capitalismo del siglo XIX, que operaba con coacciones y prohibiciones disciplinarias. (Han, 2019, p. 30)

Para ilustrar mejor estas diferencias Han recurre a las metáforas de los animales, de tal modo que son el topo y la serpiente los nuevos modelos de la animalización laboral. Plantea que mientras el topo es un roedor asociado al encierro y que se caracteriza por su laboriosidad, en analogía al secuestro institucional que experimentaba el trabajador al encontrarse recluso en la empresa tal y como ocurría con el proletariado en el siglo XX, la serpiente reptaba en el subsuelo, creando aberturas y túneles en un territorio que desconoce, pero que en su movimiento va proyectando y encaminando a otros a continuar en sus exploraciones. Los internautas son las nuevas subjetividades que reptan en el subsuelo de la Internet. La serpiente vendría a ser la metaforización del comportamiento animal del trabajador como

modelo del proletariado en el siglo XXI. En conclusión, podemos afirmar que en las nuevas circunstancias laborales trabajar es reptar.

Así las cosas, las relaciones entre biopolítica y psicopolítica son notorias. De hecho, el diálogo entre Han y Foucault es inevitable. La historia que traza el pensador francés a propósito de cómo se implementa en Europa el neoliberalismo bajo el manto técnico y político de la administración de la vida humana es uno de los encuentros más evidentes.

Desde la psicopolítica esta historia del gobierno se amplía al ámbito psicológico, de tal modo que el análisis planeado por Foucault con la biopolítica se extiende a las dinámicas instauradas por el lenguaje tecnológico, donde los dispositivos de la comunicación y de la información tienen el poder de crear un molde para teledirigir mentes, pensamientos, acciones, emociones, etc., y todo esto ocurre a través de una estrategia de adiestramiento que se muestra como un proceso de mejoramiento en función de la creación de un perfil, la adopción de un determinado modo de vida que viaja en la nube y el cual, paradójicamente, estará dispuesto a ser explotado voluntariamente.

Ahora bien, las técnicas para la dominación psicopolítica las ilustra el filósofo Byung-Chul Han de diversas maneras. Desde la literatura de autoayuda que hace parte del lenguaje motivacional en el modelo capitalista neoliberal y que puede ser nominado bajo el apelativo de la curación como ansiedad, hasta la administración de choques eléctricos que expresada en extenso en el libro de Naomi Klein *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre* (2007). En este texto se plantea que el efecto shock fue empleado para adiestrar las mentes a través de descargas eléctricas, buscando un trabajador que borra la memoria de sus crisis mentales y que le generan su servidumbre voluntaria. En estado de shock permanente nos mantiene Facebook, Instagram, TikTok, etc. Es así como podemos destacar que vivimos los tiempos del Big brother amable, donde la dominación estética y suave de las mentes ejerce poder a través de otras psicotécnicas análogas al mismo control panóptico que fuese descrito por Orwell en su novela *1984*.

Mientras que en la historia narrada por el autor inglés la psicotécnica crea todo un estado de vigilancia permanente en donde es legal lavar cerebros con electrochoques, privar del sueño a los ciudadanos, establecer el aislamiento como una norma de convivencia, el uso de las drogas y la tortura corporal, en el mundo contemporáneo el panóptico amable se hace a través de un *like*, un emoticón, o se tuitea o postea, ya que en el estado de vigilancia digital:

se sirve de la revelación voluntaria de los reclusos. La iluminación propia y la autoexplotación siguen la misma lógica. Se explota la libertad constantemente. En el panóptico digital no existe ese Big Brother que nos extrae información contra nuestra voluntad. Por el contrario, nos revelamos, incluso nos ponemos al desnudo por iniciativa propia. (Han, 2019, p. 62)

En este contexto, las juventudes están cargadas de positividad. Se trata de una positividad inmanente porque son categorizadas como subjetividades desbordadas de vitalidad y, por lo mismo, son realidades humanas sobre las cuales se puede crear toda una atmosfera de sobreexplotación que radicaliza en los ideales de la actualización y la creación (Jaime y Esquivel, 2019). Esta ficción ideológica de las nuevas juventudes productivas es toda una psicotécnica educativa que apunta a cuatro proyecciones para ser usadas en el mercado laboral:

El joven es la representación de capitalismo neoliberal: dado que la juventud simboliza una vitalidad desbordada, es usual encontrar en la publicidad psicotécnicas lúdicas que proyectan imágenes de jóvenes bellos y exitosos, donde los cuerpos juveniles son usados como medios para la promoción de marcas donde se muestran subjetividades que rinden sin cansarse. (Jaime y Esquivel, 2019, p. 106)

Otro fenómeno es el de la saturación y la inequidad. En efecto, la autoexplotación que se produce en la imagen juvenil del auto rendimiento crea un ambiente que favorece la diversidad y la preferencia por la diferencia, situación que termina por sembrar la inequidad entre las juventudes exitosas frente a las fracasadas. Los modelos que despierta el éxito en la diferencia se globalizan, mientras aquellos que no lo hacen se convierten en basura.

El hiato entre juventud y creatividad es otro elemento para considerar en esta psicotécnica educativa. En especial porque el *freelance* es una realidad social cada vez más extendida y donde la fuente de los ingresos es una potencia motivacional individual que desconecta con cualquier forma institucionalizada de proveer salario y atención en seguridad social. Es una economía del riesgo la que enmarca al *freelance*, exponiendo su vida a la innovación y la libre movilidad:

*El Joven Freelance: El sujeto freelance tiene como uno de sus mayores recursos, la creatividad sustentada en los valores de autonomía, innovación y libre movilidad (Bravo, 2017) que están reservados para élites juveniles que se convierten en espejos universales y que se extienden hasta las estrategias de las empresas para aumentar*

*su fuerza laboral, en la forma de síntesis temporal-espacial del mundo del trabajo como único mundo de la vida (Trabajo sin horarios, por proyectos y resultados, bajo el eslogan imperativo: Sé tú propio Jefe). (Jaime y Esquivel, 2019, p. 106)*

*La vida juvenil se prolonga, es decir, se eterniza. Bajo esta consideración la atmosfera de la positividad se convierte en un discurso que radicaliza la explotación voluntaria y se adecua al contexto de la producción ilimitada que vende por doquier el modelo económico neoliberal:*

*La eternización de lo Juvenil: La idealización ficcional de esta fuerza inmaterial de lo juvenil, cargada de positividad (Poder Hacer lo que quieras), inculca el deseo de lo eterno juvenil como condición de la experiencia y el sentido común neoliberal productor de subjetividades. (Jaime y Esquivel, 2019, p. 106)*

## **5. ¿Existen alternativas? ética de la inteligencia artificial y fenomenología**

Siempre será una constante de la filosofía, además de formular los diagnósticos negativos, las crisis y las enfermedades, pensar las maneras de liberarnos de las cadenas y abrirnos camino hacia prácticas más enaltecidas en humanidad y espíritu de resistencia. En esta perspectiva, Han plantea dos posibles formas de resistir al imperio psicotécnico de la dominación psicopolítica: el arte de la vida y el idiotismo.

Hablemos de la primera ya que propone, de la mano de Foucault, una crítica a la psicologización de la sociedad; en otras palabras, la psicología es una ciencia anclada a las dinámicas del poder, ya que tiende a determinar toda forma de vida bajo una instancia de dominación en la que el sujeto es una realidad sujeta, atrapada en los barrotes de las instituciones que disponen a una persona hacia el encierro y la vivencia de la reclusión. El sujeto para la psicopolítica es un enfermo que merece estar bajo el efecto del fármaco emocional de la tecnología, lo cual deriva en la domesticación emocional de su existencia o, en los términos analizados en este trabajo, en una nueva forma de crear servidumbre voluntaria.

Esta crítica se formula a la par de una mirada diferente de la subjetividad, la cual tiene que ver con las artes de la vida o de la existencia. Según este planteamiento, la filosofía ha tenido desde sus orígenes las respuestas ante el autoritarismo, el dogmatismo y las violencias institucionalizadas (como ocurre con la instancia psicopolítica), de tal modo que pensar la libertad en perspectiva de las artes de la existencia (Han,

2019) tiene el potencial de crear una praxis que desarma la psicopolítica neoliberal. Esta deconstrucción de la idea de la dominación psicotécnica de la libertad y sus implicaciones educativas, aproxima la reflexión filosófica de la tecnología a la ética. Y tal planteamiento adquiere nuevos sentidos si exploramos el tema de la ética aplicada a la inteligencia artificial [IA] y la fenomenología.

En primer lugar, hacemos referencia al libro *Ética de la inteligencia artificial* (2021) de Mark Coeckelbergh. De este gran trabajo se destaca la idea de que ha sido la fenomenología, en los tiempos actuales, la disciplina filosófica que ha agenciado una reflexión crítica en contra de los postulados catastrofistas de la IA. Por ejemplo, señala que la narrativa apocalíptica de la IA viene de la literatura, en especial de la escritora Mary Shelley y su libro *Frankenstein o el moderno Prometeo* (2022). Isaac Asimov, uno de los escritores de ciencia ficción que mejor ha ejemplificado en sus historias la distopía tecnológica del futuro, acude a la apelación del “complejo de Frankenstein” para referirse a toda la literatura que ha venido sosteniendo que la inteligencia humana será reemplazada y exterminada por la inteligencia artificial. Este tipo de enfoques minimizan la humanidad y sobredimensionan la tecnología, tal y como le ocurre a Frankenstein en su decisión de desplazar a su creador y convertirse en el amo y señor de su una nueva vida, capacitada para tomar decisiones y ejercer plenamente su libertad.

Ahora bien, ¿cómo entra la fenomenología en este tipo de posturas? En primer lugar, las investigaciones fenomenológicas pueden plantear una mejor manera de establecer las relaciones de sentido entre los seres humanos y las máquinas. En efecto, recordemos que uno de los postulados epistemológicos de la fenomenología consiste en correlacionar el mundo de la vida con la subjetividad. Cuando las posturas catastrofistas de la tecnología y la IA señalan que la vida humana será reemplazada por las máquinas, se asume una postura no correlacional que, de cierto modo, afecta la comprensión en las relaciones de uso y asistencia que puede prestar la IA de cara a las tareas cotidianas. Como las relacionadas, por ejemplo, con el estudio y la investigación, que han descubierto cómo las aplicaciones como ChatGPT, entre otras, ayudan en las tareas de la investigación desde una perspectiva de colaboración y orientación a sus acciones investigativas.

En esta misma dirección se destacan las investigaciones del norteamericano Hubert Dreyfus (2003), quien, desde el diálogo entre las fenomenologías de Husserl y Heidegger, plantea que los estudios de correlación entre el ser humano y la tecnología deben considerar categorías de sentido fenomenológico como las del ser en el mundo. En efecto, para Dreyfus las relaciones entre el hombre y la IA se producen en un plano existencial, en el que nos relacionamos con el mundo de la vida y donde

se producen relaciones vitales relativas a la angustia, la desesperación, la tristeza, el afecto, el miedo o la corporalidad. En otras palabras, a través de la tecnología el ser humano habita el mundo, siendo este lenguaje el pretexto para formular una fenomenología del miedo, del amor, de la amistad, de la violencia, de la comunicación, del conocimiento, de la información, etc. A esta postura se la conoce como el nuevo realismo (Taylor y Dreyfus, 2016), y tiene elementos muy valiosos para distinguir las posiciones de la fenomenología con las ciencias de la información, la tecnología y sobre todo con la IA.

La posición ética también es destacable. Para ello debemos recordar que Husserl declaraba que el filósofo es el funcionario de la humanidad. Con esta idea se acerca la fenomenología a la ética, toda vez que el investigador en estos temas filosóficos debe considerar las apuestas normativas, axiológicas y humanas que se producen entre la IA y sus usos en la vida cotidiana de las personas. Una IA que niegue las posibilidades de la libertad humana, de su dignificación, es una tecnología que rivaliza contra la vida misma, en específico contra una cultura de la vida afectiva, que pone en riesgo el valor psicoafectivo que establece el ser humano con el mundo de la vida, que se encuentra socialmente compartido con el otro y que no es simplemente una relación psicopolítica que agencia el conjunto de psicotécnicas para el control psicológico de la población.

## Conclusiones

Una de las consecuencias visibles del mundo interconectado que nos asiste en la actualidad es la dependencia cada vez más notoria que asumen los seres humanos frente a la Internet. En efecto, y como lo plantea el filósofo norteamericano Hubert L. Dreyfus en su libro *Acerca de internet* (2003), asistimos a una actualización del platonismo en el sentido de que, para los nuevos promotores de la vida virtual, el cuerpo es una limitación en contra de las infinitas posibilidades que se abren con los metaversos y el *big data*. Este platonismo soterrado asume que el cuerpo es la cárcel del alma y que lo mejor que le puede pasar es su desaparición como entidad física, para integrarse intelectualmente en el mundo del poder inteligente que promueve el acceso a internet de una manera ilimitada.

En contra de este planteamiento, y como alternativa a una mirada fenomenológica de la existencia humana, resulta necesario recordar toda la crítica nietzscheana al platonismo de la cultura occidental y que el filósofo alemán declaró abiertamente en obras como *El ocaso de los ídolos* (1998) o en *Así habló Zaratustra* (1993). En estas obras se descubre que la existencia corporal de los seres humanos es la forma más originaria

y vital de estar en el mundo. En otras palabras, Nietzsche es la clave para cuestionar las pretensiones hacia la descorporalización que caracteriza a toda una corriente filosófica de la IA, que busca sobre todo fundamentar la vida anímica de los seres humanos por encima de sus posibilidades materiales y vitales.

Por ejemplo, en *El ocaso de los ídolos* encontramos tesis filosóficas muy valiosas para considerar que la raíz del menosprecio de la cultura de los afectos y la existencia corporal se remonta al intelectualismo socrático. Esta mirada crítica de Nietzsche a Platón y Sócrates se plantea a la saga de una reivindicación plena y total de la vida, catalogando a estos pensadores como los “síntomas de una decadencia” o los “instrumentos de la descomposición griega” (Nietzsche, 1998, p. 38).

Y para combatir la decadencia ¿qué se debe hacer? Recuperar el sentido pleno de la vida que reivindica el artista trágico. ya que para la tragedia la apariencia no es el registro del no ser o de la mentira, sino la prueba misma de la realidad. Para Nietzsche: “El artista trágico no es ningún pesimista: dice que sí a todo lo misterioso y terrible, es dionisiaco” (Nietzsche, 1998, p. 54). Esta valoración positiva de la vida conspira contra aquellas que buscan negarla. Los nuevos platonismos filosóficos de la IA y la Internet son los negadores de la vida, su *telos* divino es la idea de que la entidad suprema es un algoritmo y su cielo el *big data*. Sin embargo, esta entelequia falsea la vida, la debilita, la cansa hasta propiciar la muerte de la existencia corporal de los seres humanos.

## Referencias

- Ballén Rodríguez, J. S. (2022). Filosofía y modelos de humanidad. Algunas concepciones predominantes. *Eikasía. Revista de filosofía* (108), 77–100. <https://doi.org/10.57027/eikasía.108.313>
- Ballén Rodríguez, J. S. (2017). Posthumanismo, técnica y filosofía: dimensiones de la tecno-topia para Un Mundo Feliz. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 37(115), 127–147. <https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2016.0115.05>
- Constantiou, I. D. & Kallinikos, J. (2015). New games, new rules: big data and the changing context of strategy. *Journal of Information Technology*, 30(1), 44-57.
- Coeckelbergh, M. (2021). *Ética de la inteligencia artificial*. Cátedra.

- Dreyfus, H. y Taylor, C. (2016). *Recuperar el realismo*. RIALP.
- Dreyfus, H. (2003). *Acerca de Internet*. UOC.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *Las tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós.
- Foucault, M. (2011). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- Garavito, M. C. y Bula, G. (Ed.). (2020). *Byung-Chul Han: psicopolítica y educación*. Ediciones Unisalle. <https://ciencia.lasalle.edu.co/edunisalle-ciencias-sociales-humanidades/7>
- Han, B-C. (2019). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder.
- Han, B-C. (2022). *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*. Taurus.
- Habermas, J. (1997). *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Cátedra.
- Huxley, A. (1976). *Un mundo feliz*. Plaza & Janes Editores.
- Jaime-Salas, J. y Esquivel, K. (2019). Psicopolítica Juvenil en América Latina: Sobre la Invención Gubernamental de Los Millenials. *Revista Estudios Psicosociales Latinoamericanos*, 2, 98-119.
- Klein, N. (2007). *La doctrina del schok. El auge del capitalismo del desastre*. Paidós.
- Orwell, G. (2010). 1984. Austral.
- Nietzsche, F. (1998). *El ocaso de los ídolos*. Tusquets.
- Nietzsche, F. (1993). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Altaya.
- Shelley, Mary (2022). *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Edimat libros.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Pre-Textos.
- Recio Sastre, A. (2019). Análisis crítico sobre las nociones de poder y

psicopolítica en el pensamiento de Byung-Chul Han. *Revista Scientific*, 4(13), 240–260. <https://doi.org/10.29394/Scientific.issn.2542-2987.2019.4.13.12.240-260>

Romero Fernández, M. (2023). La mecanización humana configurada en la psique. *Revista Filosofía En La Red*, (4), 50–61. <https://revista.filosofiaenlared.com/index.php/espanol/article/view/la-mecanizacion-humana-configurada-en-la-psique/41>

Zuboff, S. (2018). *Big Other*: Capitalismo de vigilância e perspectivas para uma civilização de informação. En F. Bruno, B. Cardoso, M. Kanashiro, L. Guilhon y L. Melgaço, *Tecnopolíticas da vigilância: perspectivas da margen* (pp. 17-50). Boitempo. Coleção Estado de Stio.



## Daniel Alejandro Contreras Castro

Doctorando en Ciencias de la Educación de la Universidad Cuauhtémoc de México, Magíster en Pedagogía e Investigación en el Aula de la Universidad de la Sabana, Licenciado en Lengua Castellana y Literatura de la Universidad Santo Tomás [USTA], Normalista Superior de la Escuela Normal Superior de Villavicencio. Miembro del grupo de investigación Nakota categoría A de la USTA. Docente e investigador, enfocado en los campos de la pedagogía, la formación docente y la investigación formativa.

# La integridad académica frente a la Inteligencia Artificial: reflexiones y discusiones en torno a la regulación de ChatGPT en el aula de clase

Academic integrity in the face of artificial intelligence: reflections and discussions around the regulation of ChatGPT in the classroom

## Resumen

---

Este artículo examina los desafíos éticos surgidos en el ámbito académico debido al uso creciente de la Inteligencia Artificial (IA) en la producción de trabajos estudiantiles. A través de una exhaustiva revisión bibliográfica, se exploran las implicaciones de la automatización en la autenticidad del trabajo académico y se plantean dos enfoques principales para abordar este problema: regulación y prohibición de las IA en las aulas de clase. Se argumenta que, si bien la IA ofrece beneficios en términos de eficiencia y precisión, su uso descontrolado puede socavar la integridad académica al facilitar la copia y el plagio. Se analizan los

límites de la autenticidad en la producción académica, destacando la importancia de mantener la originalidad y el pensamiento crítico en el proceso educativo. En cuanto a las soluciones propuestas, se examinan los enfoques regulatorios que buscan establecer pautas claras para el uso ético de la IA en las aulas. El artículo concluye que se debe promover un uso responsable y ético de la tecnología, garantizando que sus beneficios se aprovechen sin comprometer la autenticidad y la integridad del conocimiento académico, y prohibir la IA podría limitar las oportunidades educativas y de investigación.

**Palabras clave:** inteligencia artificial, integridad académica, producción académica, ChatGPT.

## Abstract

---

This article examines the ethical challenges arising in academia due to the increasing use of Artificial Intelligence (AI) in the production of student work. Through a comprehensive literature review, the implications of automation on the authenticity of academic work are explored and two main approaches are put forward to address this problem: regulation and banning of AI in classrooms. It is argued that while AI offers benefits in terms of efficiency and accuracy, its uncontrolled use can

undermine academic integrity by facilitating copying and plagiarism. The limits of authenticity in academic production are analysed, highlighting the importance of maintaining originality and critical thinking in the educational process. Regarding proposed solutions, regulatory approaches that seek to establish clear guidelines for the ethical use of AI in classrooms are examined. The article concludes that responsible and ethical use of technology should be promoted, ensuring that its benefits are

harnessed without compromising the authenticity and integrity of academic knowledge, and banning AI could limit educational and research opportunities.

**Keywords:** artificial intelligence, academic integrity, academic production, ChatGPT.

## Introducción

La integración de la inteligencia artificial (IA) en el ámbito académico, especialmente representada por herramientas como ChatGPT, está transformando la manera en que se investiga, se enseña y se aprende. Esta revolución tecnológica promete eficiencia y avances significativos en la producción de conocimiento, pero también plantea interrogantes críticos sobre la autenticidad y la ética en la academia.

En primer lugar, tipos de IA como ChatGPT, han demostrado ser una herramienta invaluable para asistir en la redacción, corrección lingüística y generación de ideas. Su capacidad para procesar grandes volúmenes de texto y generar respuestas coherentes ha facilitado tareas repetitivas y ha ofrecido nuevas formas de iterar y refinar ideas en entornos académicos. No obstante, esta misma capacidad plantea desafíos significativos, especialmente en términos de veracidad y originalidad. Puede generar contenido que, aunque coherente y bien estructurado, carece de fundamento en hechos reales, e incluso, puede propagar información errónea si no se supervisa adecuadamente (Sabzalieva y Valentini, 2023; Díaz y Ribera, 2024).

Esto plantea la necesidad urgente que los usuarios, especialmente en contextos académicos, sean conscientes de estas limitaciones y supervisen activamente el trabajo de la IA para garantizar la precisión y la integridad de los resultados. Desde una perspectiva ética, la introducción de la IA en las aulas de clase requiere un marco regulatorio que equilibre la innovación tecnológica con la preservación de estándares académicos rigurosos. La regulación debe abordar no solo la supervisión de la IA en la producción de conocimiento, sino, abarcar a su vez la formación ética y el fomento del pensamiento crítico entre estudiantes y académicos.

Por lo anterior, es esencial que los usuarios comprendan no solo cómo utilizar la IA de manera responsable, sino también cómo mitigar los riesgos asociados, como la generación de contenido inexacto o la dependencia excesiva de la IA en detrimento del pensamiento humano crítico y creativo (Khalil y Er, 2023; Rahimi y Abadi, 2023). La falta de

conocimiento específico en dominios particulares y la incapacidad para aplicar sentido lógico en contextos complejos son limitaciones bien documentadas de la IA generativa como ChatGPT (Ji et al., 2023; Puertas, 2024).

En conclusión, mientras que la IA promete revolucionar la educación y la investigación académica, su implementación, como el caso de ChatGPT, debe ser guiada por principios éticos y regulaciones que aseguren su uso responsable y beneficioso. La discusión sobre los límites de la autenticidad en la producción académica frente a la IA no solo es pertinente, sino crucial para garantizar un futuro académico donde la innovación tecnológica y la integridad intelectual coexistan de manera armoniosa. Por otro lado, la prohibición total de la IA en las aulas podría ser contraproducente, limitando las oportunidades de exploración y descubrimiento que estas tecnologías ofrecen. En cambio, una regulación adaptativa y bien diseñada podría facilitar un entorno educativo en el cual la IA se utilice como una herramienta complementaria para mejorar la eficiencia y la calidad del aprendizaje, sin comprometer la originalidad y la integridad académica.

## Presentación del caso

Los comienzos del siglo XXI se han caracterizado por las transformaciones sociales, culturales, políticas y económicas que han cambiado las dinámicas sociales frente a otras épocas de la humanidad, debido a la influencia y dependencia hacia la tecnología que se ha consolidado en las diferentes dimensiones del ser humano. Ahora, un fenómeno emergente como las inteligencias artificiales parece ser un punto de inflexión que va acrecentar más esta dependencia, debido a que se están integrando en las nuevas tecnologías ambientes digitales y procesamiento de datos de las redes, lo que plantea nuevos dilemas, retos y peligros frente a nuestra identidad digital, la creatividad y la ética (Khalil y Er, 2023; Lopezosa, 2023). Esto a causa de que estas son sistemas informáticos que realizan acciones atribuidas antes a la capacidades e inteligencia humana (Ortiz y Buchaca, 2024).

De esta manera, uno de los campos de acción de las inteligencias artificiales que han generado mayor influencia en los sectores no especializados es el Procesamiento del Lenguaje Natural - PNL, el cual permite a las computadoras entender y generar lenguaje humano al utilizar una arquitectura llamada *Transformer*, que organiza capas de codificación y decodificación para procesar y generar texto. Este modelo es “*preentrenado*”, lo que significa que se ha alimentado con grandes cantidades de datos para aprender patrones lingüísticos. En el año 2022 surgió ChatGPT como una

IA que se fundamenta en el PLN, a partir del entrenamiento con una gran cantidad de datos generales, pero puede tener lagunas en conocimientos específicos como medicina o historia local (Puertas, 2024).

Ahora, cuando se usa ChatGPT, este puede predecir palabras o completar texto basado en el contexto proporcionado, por lo cual, se hace útil en aplicaciones como asistencia virtual y generación de texto, lo que facilita interacciones más naturales con usuarios no especializados (Ortiz y Buchaca, 2024; Xames & Shefa, 2023; Hoes, et al. 2023). Esto ha conllevado que las IA se conviertan en herramientas clave para el proceso creativo humano, al permitir resultados sorprendentes; sin embargo, plantean cuestiones éticas sobre autoría, originalidad y sesgo, debido a la responsabilidad que se debe asumir al publicar y utilizar los resultados generados por IA. Estas prácticas desafían las nociones tradicionales de creatividad, fusionando tecnología y creatividad humana, y abriendo nuevas formas de colaboración en las producciones textuales y visuales (Pérez y Gurieva, 2024; López et al., 2023; Puertas, 2024).

Ante el incremento del uso de inteligencia artificial en la educación, Hoes, et al. (2023), Xames & Shefa (2023) y López et al. (2023) señalan que se han identificado desafíos significativos relacionados con el aumento del plagio y la deshonestidad intelectual. Este fenómeno subraya la necesidad de que los educadores y las instituciones educativas enfrenten el desafío de cultivar habilidades en los estudiantes para la generación de ideas originales, la promoción de aprendizajes efectivos y autónomos, así como la capacidad para discernir los límites éticos de la IA en el uso de fuentes académicas.

De esta forma, los docentes deben adaptar sus métodos pedagógicos para fomentar la creatividad y el pensamiento crítico, aspectos esenciales para contrarrestar el impacto negativo del uso indiscriminado de IA en la educación. Además, es crucial que los programas educativos incluyan formación específica sobre ética académica y el uso responsable de herramientas tecnológicas como la IA, preparando a los estudiantes para enfrentar los desafíos éticos y prácticos que estas tecnologías presentan en el contexto académico moderno (López et al., 2023; Ribera y Díaz, 2024).

Así, al analizar las limitaciones y desafíos de las IA en el ámbito académico, se evidencia que estas tecnologías aún enfrentan obstáculos significativos que requieren atención cuidadosa y ética. Como señala Ji et al. (2023) éstas pueden incurrir en lo que se conoce como «alucinación», completando información con datos falsos o inventados. Además, como destaca Puertas (2024), las respuestas de las IA, aunque pueden ser coherentes superficialmente, carecen a menudo de sentido lógico en el contexto específico de una conversación o de una investigación académica.

Este aspecto resalta la importancia de no solo utilizar estas herramientas tecnológicas como apoyo, sino también de integrar un juicio crítico humano para evaluar la relevancia y coherencia de los resultados generados.

Pérez y Gurieva (2024) añaden una capa adicional de preocupación al señalar que el aumento del plagio, las fuentes académicas falsas y la falta de originalidad son problemas emergentes exacerbados por la disponibilidad y la utilización de una IA como ChatGPT en entornos educativos. Esto subraya la necesidad urgente de implementar políticas y prácticas que promuevan un uso ético y responsable de la IA en la producción académica, enfocándose en preservar la autenticidad y la integridad de las contribuciones académicas y científicas.

Ante tal panorama, este fenómeno plantea riesgos graves en los contextos académicos, en donde la precisión y la veracidad de la información son fundamentales para la integridad académica, relegando la función que tenían el diccionario, libros de textos especializados y enciclopedias como fuentes de apoyo documental, a IA como ChatGPT, Meta AI, Copilot, Gemini, entre otras. Esto ocasiona que los estudiantes en diferentes niveles, e incluso en los primeros semestres de la educación superior, sean transcriptores de la información que les suministran las IA sin juicio crítico en relación con las inquietudes, exámenes, actividades y talleres. Esto requiere analizar los límites de la autenticidad en las producciones académicas frente a la IA en el contexto de la integridad académica y la preservación de la originalidad (Currie, 2023), especialmente en una sociedad donde la información es accesible y abierta.

## Metodología

La metodología siguió la revisión sistemática de 50 documentos seleccionados rigurosamente. Para identificar los estudios primarios, se consultaron bases de datos reconocidas, como Scopus, Web of Science y Google Scholar, utilizando términos clave como “integridad académica”, “ChatGPT en educación” y “regulación de IA en el aula”, combinados con operadores booleanos. Los criterios de inclusión contemplaron publicaciones en inglés y español entre 2018 y 2024, que abordaran la relación entre inteligencia artificial y la integridad académica en contextos educativos (Pardal-Refoyo, 2023; Moreno et al., 2018).

Se excluyeron estudios que no se enfocaban específicamente en ChatGPT o que carecían de revisión por pares. Tras la selección, los autores llevaron a cabo un análisis crítico de los artículos, extrayendo datos pertinentes para evaluar la evidencia y las implicaciones de la IA en la

integridad académica. Se utilizó un análisis cualitativo hermenéutico y de triangulación para evaluar tendencias y conclusiones relevantes. Además, se evaluaron los posibles sesgos de los estudios seleccionados y el grado de evidencia aportado, reconociendo tanto las fortalezas de la revisión sistemática como sus limitaciones inherentes, así como la posible exclusión de estudios no accesibles o no publicados (Pardal-Refoyo, 2023; Moreno et al., 2018).

## Discusión

A lo largo de la historia, numerosos descubrimientos científicos y avances tecnológicos han marcado la evolución del ser humano, influenciando también el ámbito educativo. En la actualidad, la transformación digital y las tecnologías basadas en Inteligencia Artificial (IA) están encontrando aplicación en el aula y fuera de ella, con opciones como realidad aumentada, realidad virtual, redes sociales, aplicaciones móviles y chatbots (Díaz y Ribera, 2024). Además, la analítica de aprendizaje, que recopila y procesa datos de los educandos, está optimizando el proceso educativo. Esta evolución implica una adaptación de los métodos de enseñanza por parte de los docentes, quienes utilizan la tecnología para mejorar su motivación y participación (Díaz y Ribera, 2024; Pérez y Guviera, 2024; Khalil y Er, 2023).

De esta forma, según Díaz y Ribera (2024), la integración de la IA en el contexto educativo está destinada a mejorar el proceso de enseñanza-aprendizaje al brindar automatización de las tareas del profesorado, como el procesamiento de documentos, la planificación y la atención individualizada a los estudiantes, al usarse como herramienta que no sólo optimiza estas funciones administrativas, sino que también facilita la tutoría personalizada, lo que podría mejorar significativamente la experiencia educativa.

Dave, Athaluri y Singh (2023) subrayan que la expansión de la IA en la producción académica presenta tanto desafíos como oportunidades significativas. Destacan herramientas avanzadas como el procesamiento de lenguaje natural y los algoritmos de aprendizaje automático, los cuales están transformando la manera en que se redactan y evalúan las investigaciones. Esta revolución tecnológica abre nuevas dimensiones en la creación de conocimiento al permitir análisis más profundos y precisos de los datos, lo que puede llevar a descubrimientos y avances innovadores en diversos campos académicos. Ante esto, Sabzalieva y Valentini (2023) se enfocaron en determinar cuándo es apropiado utilizar ChatGPT en la producción académica, poniendo énfasis en la autenticidad y precisión de

los resultados, para lo cual proponen un diagrama de flujo con preguntas clave para asegurar un uso responsable de la IA.

De esta forma, primero, se evalúa la importancia de la veracidad: si no es crucial, el uso de ChatGPT es seguro; de lo contrario, se procede al siguiente paso. Luego, se considera la experiencia del usuario en verificar la precisión de los resultados, para finalizar, se analiza la responsabilidad por errores, destacando la necesidad de supervisión humana y responsabilidad ética en el uso de IA en entornos académicos (Sabzalieva y Valentini, 2023, Frąckiewicz, 2023). En contraste, Aguilera-Eguía et al. (2024) plantean una crítica fundamentada en la resistencia hacia los cambios que la IA está introduciendo en el ámbito académico. Cuestionan cómo se puede mantener la integridad científica cuando las máquinas desempeñan roles cruciales en la redacción y revisión de trabajos académicos.

Esta reflexión destaca preocupaciones éticas sobre cómo la eficiencia de la IA podría reemplazar o comprometer el pensamiento crítico y la creatividad, elementos inherentes a la labor académica. Esto puede desincentivar el cotejo, contraste y verificación de la veracidad en entornos como Meta AI, Copilot, Gemini y ChatGPT. Asimismo, se están creando ciclos de producción académica con mínima intervención humana, ya que se emplean herramientas de IA como ChatPDF, Humata.AI y Claude AI para procesar documentación. Posteriormente, otras IA generadoras de texto son utilizadas para realizar análisis expositivo-argumentativos, lo que evidencia la falta de creatividad y pensamiento crítico en la producción de conocimiento, debilitando así el sentido formativo dentro del aula.

En este contexto, Desaire et al. (2023) y Alkhaqani (2023) defienden la originalidad y la integridad académica como principios fundamentales en la educación superior; sin embargo, Alharbi (2023) y Cotton et al. (2023) argumentan que los estudiantes deben cultivar habilidades para generar ideas auténticas y comunicar hallazgos con honestidad y claridad, aunque, señalan que la IA puede desempeñar un papel positivo al mejorar la detección de plagio y verificar la autenticidad de los contenidos académicos.

En el ámbito académico contemporáneo, el uso de IA como herramienta para preservar la originalidad y la integridad académica ha generado un debate profundo. Eager y Brunton (2023), Desaire et al. (2023) y Kumar (2023), destacan la importancia de adoptar un enfoque ético y competente en entornos educativos que están cada vez más influenciados por la tecnología. Así, Kumar (2023) enfatiza la necesidad de fortalecer la formación ética de los individuos frente a la convergencia tecnológica, subrayando cómo la IA puede ser una aliada en este proceso de formación.

Por otro lado, Currie (2023), Frackiewicz (2023), Li et al. (2023), Xames & Shefa (2023) y Hoes et al. (2023) abogan por una revisión crítica y exhaustiva de las aplicaciones de IA en la educación superior. Este enfoque busca identificar tendencias emergentes y desafíos pendientes para desarrollar políticas más éticas y robustas que guíen el uso de estas tecnologías emergentes en el ámbito educativo. Este análisis no se limita únicamente a la eficiencia en la detección de plagio, sino que también explora cómo la IA está transformando la cultura académica en su totalidad, planteando nuevas preguntas sobre la ética y el impacto cultural de estas herramientas tecnológicas.

Ahora bien, este panorama refleja una discusión más profunda sobre el sentido y significado de la formación pedagógica de los educadores dentro de la práctica pedagógica, cuestionando la perspectiva epistemológica constructivista de la enseñanza y de la didáctica, en entornos de formación cada vez más dinámicos y complejos en donde se interrelacionan competencias, habilidades digitales y la formación integral en el contexto de la educación en sus diferentes niveles, lo que cuestiona el papel y pertinencia de la institucionalidad de la escuela y la universidad.

En este punto, Moya et al. (2023) amplían aún más el debate al considerar cómo la IA puede influir en la cultura académica en general. Este enfoque promueve una reflexión profunda sobre los efectos éticos y prácticos de la integración de la IA en la educación y la investigación. Ante esto, Khalil y Er (2023) subrayan la importancia de desarrollar competencias éticas y creativas en los individuos que utilizan estas tecnologías, destacando la necesidad de un enfoque integral que no solo valore la eficiencia tecnológica, sino también los principios éticos que guíen su aplicación en contextos educativos y profesionales.

Por su parte, Pérez y Gurieva (2024) señalan que las inteligencias artificiales, como ChatGPT, han emergido como herramientas poderosas que facilitan respuestas rápidas y apoyo en la creación artística y académica. Sin embargo, existe el riesgo inherente de simplificar el proceso creativo humano al priorizar respuestas rápidas y superficiales sobre la reflexión crítica profunda. Este fenómeno plantea interrogantes sobre la influencia de la IA en la calidad y la originalidad del trabajo académico y artístico, sugiriendo que la eficiencia ofrecida por la IA podría comprometer la profundidad y la autenticidad del proceso creativo.

Por otro lado, Ji et al. (2023) y Puertas (2024) señalan que la capacidad de la IA para llenar lagunas en conocimientos específicos con información inventada es una preocupación significativa. Aunque ChatGPT puede generar respuestas coherentes y bien estructuradas, carece de sentido

lógico y comprensión contextual en áreas donde no tiene datos suficientes o relevantes. Esta falta de discernimiento puede resultar en respuestas inexactas o incluso en la propagación involuntaria de desinformación, lo cual subraya la importancia de aplicar un pensamiento crítico riguroso al utilizar estas herramientas tecnológicas.

La dualidad entre eficiencia y precisión resalta la necesidad urgente de desarrollar y aplicar marcos éticos sólidos en el uso de IA en entornos académicos y profesionales. Lopezosa (2023) destaca la importancia de integrar principios éticos en la formación y la aplicación de IA para mitigar riesgos como la desinformación y garantizar la integridad académica. Esto lleva a Rahimi y Abadi (2023) a enfatizar la transparencia y la responsabilidad como pilares fundamentales en la implementación de estas tecnologías, promoviendo su uso como herramientas complementarias pero no sustitutivas en procesos críticos como la verificación de información, donde la supervisión humana sigue siendo crucial para asegurar la exactitud y la fiabilidad de los resultados.

## Conclusiones

En el contexto de la integridad académica frente a la inteligencia artificial, emergen reflexiones y discusiones en torno a la autenticidad en la producción académica y su regulación en el aula. Se destacan conclusiones fundamentales que orientan hacia la necesidad de una supervisión rigurosa y una responsabilidad ética. La IA, representada por herramientas como ChatGPT, ofrece indudables ventajas para la investigación y la creación académica, pero también plantea riesgos significativos de desinformación y falta de veracidad. Por lo tanto, es necesario establecer mecanismos que garanticen la supervisión humana y la responsabilidad ética para mitigar estos riesgos (Pérez y Gurieva, 2024; Ji et al., 2023; Frackiewicz, 2023).

De esta manera, se recomienda utilizar la IA como asistente, inspiración y corrector lingüístico, útil para transformar textos y refinar ideas. Sin embargo, su falta de conocimiento del mundo puede llevar a errores graves si se utiliza sin supervisión crítica (Sabzalieva y Valentini, 2023; Díaz y Ribera, 2024). Además, es esencial proporcionar una formación ética y fomentar el pensamiento crítico entre estudiantes y académicos. Esto les permitirá utilizar la IA de manera responsable, asegurando la preservación de la originalidad y la integridad académica en sus investigaciones y trabajos académicos (Khalil y Er, 2023; Lopezosa, 2023).

A pesar de las mejoras que la IA puede ofrecer en tareas como la detección de plagio, persisten limitaciones significativas en su capacidad

para comprender contextos específicos y aplicar una lógica coherente en sus respuestas (Puertas, 2024; Diakopoulos, 2023). Por lo tanto, la implementación de regulaciones adaptativas y políticas educativas que guíen el uso de IA en las aulas es crucial. Estas regulaciones deben encontrar un equilibrio entre fomentar la innovación tecnológica y asegurar estándares académicos rigurosos y éticos (Rahimi y Abadi, 2023).

Por último, al reflexionar sobre la regulación o prohibición de la IA en las aulas, la literatura analizada demuestra una contundente evidencia que sugiere que la regulación cuidadosa es preferible a la prohibición absoluta, por lo que, prohibir la IA podría limitar las oportunidades educativas y de investigación, mientras que una regulación adecuada puede promover un uso responsable y ético de la tecnología, garantizando que los beneficios tecnológicos se aprovechen sin comprometer la autenticidad y la integridad del conocimiento académico.

## Referencias

- Aguilera-Eguía, R. A., Amaya, J. P., Roco Videla, Á., Polevoy, G. & Fuentes-Barria, H. (2024). Exploring new realities: An analogy between AI in scientific writing and Plato's allegory of the cave. *Revista Chilena de Nutrición*, 51(2), 101-102. <https://dx.doi.org/10.4067/s0717-75182024000200101>
- Alharbi, W. (2023). AI in the Foreign Language Classroom: A Pedagogical Overview of Automated Writing Assistance Tools. *Education Research International*, 2023, 1-15. <https://doi.org/10.1155/2023/4253331>
- Alkhaqani, A.L. (2023). ChatGPT and Academic Integrity in Nursing and Health Sciences Education. *Journal of medical research and reviews*, 1(2), 57-60. <https://doi.org/10.5455/JMRR.20230624044947>
- Cotton, D., Cotton, P., & Shipway, J. R. (2023). Chatting and cheating: Ensuring academic integrity in the era of ChatGPT. *Innovations in Education and Teaching International*, 61(2), 228-239. <https://doi.org/10.1080/14703297.2023.2190148>
- Currie, G. M. (2023). Academic integrity and artificial intelligence: is ChatGPT hype, hero or heresy? *Seminars in Nuclear Medicine*, 53(5), 719-730. <https://doi.org/10.1053/j.semnuclmed.2023.04.008>

- Desaire, H., Chua, A. E., Isom, M., Jarosova, R., & Hua, D. (2023). Distinguishing academic science writing from humans or ChatGPT with over 99% accuracy using off-the-shelf machine learning tools. *Cell Reports Physical Science*, 4(6). 30-39. <https://doi.org/10.1016/j.xcrp.2023.101426>.
- Dave, T., Athaluri, S. A., & Singh, S. (2023). ChatGPT in medicine: An overview of its applications, advantages, limitations, future prospects, and ethical considerations. *Frontiers in Artificial Intelligence*, 6, 34-40 <https://doi.org/10.3389/frai.2023.1169595>
- Diakopoulos, N. (2023, 11 de abril). Can ChatGPT help journalist's fact-check faster? Medium. <https://generative-ai-newsroom.com/can-chatgpt-help-journalists-fact-check-faster-351e64a2ef32>
- Díaz, O. y Ribera, M. (2024). Introducción. En Ribera, M. y Díaz, O. (Coords.), *ChatGPT y educación universitaria: posibilidades y límites de ChatGPT como herramienta docente* (pp. 7-20). Universitat de Barcelona, IDP/ICE y Ediciones Octaedro. <https://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/206141/1/9788410054011.pdf>
- Eager, B. y Brunton, R. (2023). Prompting Higher Education Towards AI-Augmented Teaching and Learning Practice. *Journal of University Teaching and Learning Practice*, 20(5), 1-19. <https://doi.org/10.53761/1.20.5.02>
- Frąckiewicz, M. (2023). ChatGPT-4 and the future of fake news detection: AI-driven fact-checking and information verification. TS2. <https://ts2.space/en/chatgpt-4-and-the-future-of-fake-news-detection-ai-drivenfact-checking-and-information-verification/>
- Hoes, E., Altay, S. y Bermeo, J. (2023). Leveraging ChatGPT for efficient fact-checking. *PsyArCiv Preprints*, 16. <https://doi.org/10.31234/osf.io/qnjkf>
- Ji, Z., Lee, N., Frieske, R., Yu, T., Su, D., Xu, Y., Ishii, E., Jin, Y., Bang, J., Madotto, A. & Fung, P. (2023). Survey of hallucination in natural language generation. *ACM Computing Surveys*, 55 (12), 1-38. <https://doi.org/10.1145/3571730>
- Khalil, M., & Er, E. (2023). Will ChatGPT get you caught? Rethinking of Plagiarism Detection. *Arxiv*, 1-13. <http://arxiv.org/abs/2302.04335>

- Kumar, R. (2023). Faculty members' use of artificial intelligence to grade student papers: a case of implications. *International Journal for Educational Integrity*, 19(1), 1-10. <https://doi.org/10.1007/s40979-023-00130-7>
- Li, Z., Zhang, Y., Liu, Y., Wu, Y. & Wu, S. (2023). Applying Coding Behavior Features to Student Plagiarism Detection on Programming Assignments. *Journal of Circuits, Systems and Computers*, 32(17). <https://doi.org/10.1142/S0218126623502869>
- López, O., Navarro, V. y Cuéllar, F. (2023). Escritura, creatividad e inteligencia artificial. ChatGPT en el contexto universitario. *Comunicar. Revista científica de educación y comunicación*, 77(4), 47-57. <https://www.revistacomunicar.com/index.php?contenido=detalles&numero=77&articulo=77-2023-04>
- Lopezosa, C. (2023). ChatGPT and scientific communication: towards the use of artificial intelligence that is as useful as it is responsible. *Hipertext.Net*, 26, 17-21. <https://doi.org/https://doi.org/10.31009/hipertext.net.2023.i26.03>
- Moreno, B., Muñoz, M., Cuellar, J., Domancic, S., Villanueva, J. y Moreno, B. (2018). Revisiones sistemáticas: Definición y nociones básicas. *Revista Clínica de Periodoncia, Implantología y Rehabilitación Oral*, 11(3), 184-186.
- Moya, B. A., Eaton, S., Pethrick, H., Hayden, K. A., Brennan, R., Wiens, J., McDermott, B. & Lesage, J. (2023). Academic Integrity and Artificial Intelligence in Higher Education Contexts : A Rapid Scoping Review Protocol. *Canadian Perspectives on Academic Integrity*, 5(2), 59-75. <https://doi.org/10.11575/cpai.75990>
- Ortiz, D. y Buchaca, D. (2024). La tecnología tras ChatGPT. En Ribera, M., y Díaz, O. (Coords.), *ChatGPT y educación universitaria: posibilidades y límites de ChatGPT como herramienta docente* (pp. 51-86). Universitat de Barcelona, IDP/ICE y Ediciones Octaedro. <https://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/206141/1/9788410054011.pdf>
- Pardal-Refoyo, J. L. (2023). Los artículos de revisión. Orientaciones para los autores y revisores. *Revista ORL*, 14(3), 171-174. <https://dx.doi.org/10.14201/orl.31646>

- Pérez Aguilera, C. A. y Gurieva, N. (2024). Desafíos Éticos y Creativos de la Inteligencia Artificial en el Arte. *Jóvenes en la ciencia*, 26, 1–9. <https://www.jovenesenlaciencia.ugto.mx/index.php/jovenesenlaciencia/article/view/4227>
- Puertas, E. (2024). Indicaciones prácticas para usar ChatGPT. En Ribera, M., y Díaz, O. (Coords.), *ChatGPT y educación universitaria: posibilidades y límites de ChatGPT como herramienta docente* (pp. 21-50). Universitat de Barcelona, IDP/ICE y Ediciones Octaedro. <https://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/206141/1/9788410054011.pdf>
- Rahimi, F. & Abadai, A. T. B. (2023). ChatGPT and publication ethics. *Archives of Medical Research*, 54(3), 272-274. <https://doi.org/10.1016/j.arcmed.2023.03.004>
- Ribera, M. y Díaz, O. (2024). *ChatGPT y educación universitaria: posibilidades y límites de ChatGPT como herramienta docente*. Universitat de Barcelona, IDP/ICE y Ediciones Octaedro. <https://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/206141/1/9788410054011.pdf>
- Sabzalieva, E. y Valentini, A. (2023). *ChatGPT e inteligencia artificial en la educación superior: guía de inicio rápido*. Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe. [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000385146\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000385146_spa)
- Xames, M. D., & Shefa, J. (2023). ChatGPT for research and publication: Opportunities and challenges. *Journal of Applied Learning and Teaching*, 6(1), 390–395. <https://doi.org/10.37074/jalt.2023.6.1.20>
- Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por el futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Paidós.

## Juan Carlos Moreno

Doctor en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Editor de la revista *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Presidente de la Red Colombiana de Filosofía de la Tecnología (PhiTec).

# Límites y posibilidades de la filosofía de la tecnología en el contexto latinoamericano.

## Entrevista a Juan Carlos Moreno

Limits and possibilities of the Philosophy of Technology in the Latin American context.

**Interview with Juan Carlos Moreno**

**Desbordes:** Nos encontramos con el profesor Juan Carlos Moreno, uno de los expertos en filosofía de la tecnología en Colombia, quien nos hablará sobre este nuevo campo y, en especial, sobre las paradojas éticas de la ciencia y la tecnología en relación con el tema propuesto por la revista *Desbordes* para este número. Profesor, es un gusto tenerlo entre nosotros. Nos gustaría iniciar con la siguiente pregunta: ¿cuál ha sido su trasegar académico en relación con los temas de la técnica, la tecnología y la filosofía?

**Juan Carlos Moreno (JCM):** Muchas gracias por la invitación, Juan Sebastián. Me parece interesante contar un poco sobre mi trayectoria y el desarrollo de la filosofía de la tecnología en Colombia, ya que mi ejercicio académico se ha relacionado con el desarrollo reciente de este campo en el país, junto con un grupo de personas con quienes hemos hecho sinergias y hemos conformado la Red Colombiana de Filosofía de la Tecnología.

En relación con mi trayectoria, desde mi formación me he orientado hacia el estudio de la ciencia y la tecnología. Me formé como filósofo de la ciencia, pero terminé investigando en un campo de la ciencia que tiene mucha interacción con la tecnología, específicamente, el análisis de la ciencia desde el punto de vista de las prácticas y la cultura material de la ciencia. En mi tesis doctoral trabajé la filosofía de la experimentación científica, en donde se articulan de manera muy fluida la filosofía de la ciencia y la filosofía de la tecnología, como se evidencia en el artículo publicado en el año 2022 sobre filosofía de la experimentación (Moreno Ortiz, 2022b). Asimismo, desde hace algunos años me he aproximado bastante al campo de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, que se conoce aquí como el campo CTS, de donde se toman variados elementos para el estudio de las tecnologías, como lo planteo en el texto publicado en el año 2021 (Moreno Ortiz & Vinck, 2021).

Como mencioné, desde el año 2018 conformamos la Red Colombiana de Filosofía de la Tecnología, denominada de manera corta PhiTec, a la que pertenecemos aproximadamente unas 40 personas, unas más activas que otras, quienes nos encontramos regularmente en diferentes simposios, mesas, y con quienes hemos organizado varios eventos. Sin exagerar, creo que una parte significativa de los eventos que se han realizado en el país sobre el tema, desde el 2018 en adelante, se ha impulsado desde la Red PhiTec. No necesariamente los hemos organizado, pero hemos estado presentes en la mayoría

de los eventos sobre el tema, y también en publicaciones realizadas. Toda la información sobre la Red se puede consultar en la página web<sup>1</sup>.

Recientemente, he estado trabajando en el campo de la ética de la tecnología. Estamos atentos a la publicación de un libro que se titulará *Ética de las tecnologías. Análisis crítico de perspectivas*, desarrollado en conjunto con tres estudiantes del doctorado en filosofía de la Universidad Santo Tomás, y producido por la editorial de esta Universidad en alianza, posiblemente, con la editorial Siglo del Hombre. Respecto al tema de la ética de la tecnología, he realizado en los últimos años algunas publicaciones, en las cuales analizo la ética de la tecnología en Gilbert Simondon (Moreno Ortiz, 2022a) y la relevancia moral de los artefactos tecnológicos (Moreno Ortiz, 2019). Asimismo, he trabajado los temas de la agencia de las tecnologías, el transhumanismo y la inteligencia artificial [IA], abordados en el libro titulado *Tecnología, Agencia y Transhumanismo* (Moreno Ortiz et al., 2020).

**Desbordes:** Es muy relevante la aproximación que propone el profesor sobre la relación entre tecnología, ética e inteligencia artificial, pues está en sintonía con la publicación de la Revista Desbordes sobre las paradojas éticas en la ciencia y la tecnología. Así, quisiéramos empezar esta entrevista formalmente a partir de la siguiente pregunta: ¿cómo pensar en el ámbito tecnológico asuntos relacionados con la imitación y la originalidad?

Este tema se plantea teniendo en mente que los prototipos de inteligencia artificial, como el ChatGPT, han planteado retos a las nuevas generaciones, en especial por la idea de que sustituyen el potencial de la creatividad por cuenta de un sistema que combina aspectos heterogéneos y elementos para componer una obra artística en cuestión de minutos. Es claro que bajo estos recursos la idea misma de la inteligencia humana, en contraste con la inteligencia artificial, se ve confrontada en asuntos de orden ético y estético, en relación con el sentido que adquieren ahora términos como originalidad, composición, imitación, autenticidad, etcétera.

---

1 <https://redcolfiltec.wordpress.com/>

En ese sentido, propongo que exploremos ese asunto. Es decir, pensar acerca de las relaciones entre imitación y originalidad. Específicamente, de qué forma la inteligencia artificial, en concreto, el ChatGPT, por ejemplo, va haciendo en sus implementaciones cotidianas cambios a las ideas de creatividad y originalidad.

**JCM:** Muchas gracias por la pregunta. Es muy interesante y compleja, pues realmente se está produciendo una revolución, o, precisamente, una gran disrupción tecnológica. Es decir, la idea de disrupción tiene que ver con la forma como ciertas tecnologías se relacionan con transformaciones profundas en la sociedad, que a veces se dan manera evidente, y otras de formas poco perceptibles o advertidas. Estas tecnologías no son necesariamente las de punta o las tecnologías más sofisticadas, sino que pueden ser también algunas innovaciones sencillas que transforman, por ejemplo, las maneras como establecemos nuestras relaciones sociales. Este es el caso de las redes sociales. Situados en el horizonte de la disrupción tecnológica podríamos decir que el ChatGPT, o la inteligencia artificial generativa y transformativa -como se denomina ese tipo de IA-, está generando grandes cambios en las formas como desarrollamos el conocimiento y la comunicación, tanto en las actividades especializadas, como en las cotidianas.

Para entender estos cambios, es importante precisar cómo opera esta inteligencia artificial. Se destaca especialmente por sus capacidades generativas, que se han aplicado para reproducir el lenguaje natural humano, de manera gramaticalmente correcta, con buena redacción y estructura lógica. En la medida en que muchas de nuestras actividades se basan en procesos generativos, y en las posibilidades comunicativas que nos da el lenguaje natural, el ChatGPT puede aplicarse en una amplia gama de tareas humanas. Por ejemplo, para elaborar textos, mediar las distintas interacciones humanas, hacer composiciones musicales o generar propuestas visuales, etc. Además, esto se refuerza con el acceso abierto que tenemos de esta tecnología. Es la primera vez que la ciudadanía puede utilizar una poderosa IA gratuita y sencillamente. Esto implica una gran capacidad disruptiva para impactar en la mayoría de las actividades humanas. Esta tecnología podría insertarse en las actividades que menos sospechamos, para imitar capacidades que considerábamos solo humanas, e incluso, en actividades que superan algunas capacidades humanas.

Respecto a la pregunta sobre los problemas de la imitación y la originalidad, esta se podría relacionar también con el tema de la innovación. Esta tecnología parece imitar nuestras capacidades creativas. En una conversación reciente con algunos colegas en relación con esta cuestión, un colega expresaba el temor de ser reemplazado en muchas actividades por esta inteligencia artificial, si esta logra tener las mismas capacidades creativas del ser humano. La conversación giró en torno a la cuestión de qué es lo que puede o no hacer el ChatGPT, por ejemplo, cuando se le consulta y expone un tema, o cuando genera una imagen. En buena medida, esta tecnología combina y reproduce en diferentes formas la información producida por los humanos, con la que se entrenó. A partir de sus capacidades generativas, integra, combina y modifica esa información, desde procesos probabilísticos inductivos. De esto, pueden surgir resultados considerados como creativos. Sin embargo, sus capacidades creativas se basan en el uso de la información disponible, de manera similar a como sucede con muchos de los aportes creativos humanos, que se producen a partir de “reciclar” información. Si reflexionamos, mucho de lo que producimos, que entendemos como original y creativo, por ejemplo, un artículo académico, se basa en nuestra capacidad para articular, de formas novedosas, la información ya disponible, y lo nuevo o radicalmente original puede ser poco.

Desde este punto de vista, esta inteligencia artificial puede facilitar y hacer más eficiente una tarea que ya realizamos con mucho esfuerzo. Esto nos obligará a concentrarnos en los aspectos no basados en la articulación y sistematización de información previa, inductiva o deductiva; en los procesos cognitivos más novedosos que pueden surgir, por ejemplo, de procesos cognitivos abductivos o analógicos. Para algunas personas que saben y pueden emplear estas herramientas, estas pueden, en términos positivos, ayudarle a concentrarse en los tipos de aspectos creativos que no realiza la máquina, y evitar el desgaste en otro tipo de procesos no tan creativos, que implican sistematizar información. Sin embargo, para la mayoría de las personas que se dedican a hacer lo que la máquina puede hacer, incluso de manera más eficiente, este cambio tecnológico representa una amenaza. Considero que más que reemplazar nuestra originalidad, este cambio va a desplazar nuestra originalidad, y estas herramientas se van a convertir en asistentes permanentes en el desarrollo de nuestras tareas.

**Desbordes:** En ese orden de ideas, ¿por qué no pensar un poco el tema de la autenticidad? En términos heideggerianos, ¿esa distinción que plantea Heidegger entre el mundo auténtico y el inauténtico la borran estas nuevas tecnologías disruptivas? ¿Qué implicaciones éticas puede suponer para las ciencias humanas donde es tan importante la autoría y la tradición?

Cuando salió ChatGPT un ingeniero de sistemas utilizó esta tecnología para componer cuentos. Por supuesto, la máquina lo que hizo fue reciclar cuentos de Jorge Luis Borges, Edgar Allan Poe, Chesterton, etc. El producto fue tan bueno que lo comenzó a vender en Amazon y tuvo éxito. Como pretexto para pensar en estos temas de la autenticidad y la originalidad, ¿cuáles cree usted que serían las apuestas éticas para las ciencias humanas, y en especial para la literatura, que creó un cuerpo de obras y de autores, mientras las aplicaciones disruptivas borran las diferencias entre lo auténtico y no auténtico?

**JCM:** Esto supone asuntos complejos, porque ya empezaron a aparecer muchas demandas por derechos de autoría. Considero que la inteligencia artificial desplegada hasta ahora ha abierto vacíos jurídicos que con el tiempo se tendrán que precisar legalmente, y ello significará una especie de freno a sus desarrollos y usos ante la lluvia de demandas. Es necesario que ocurra, pues como suele suceder con los primeros desarrollos, no se tienen en cuenta muchos límites, se los desafía o se busca replantearlos. Por tanto, creo que cierta autenticidad se mantendrá legalmente, y otra autenticidad tendrá que redefinirse. No considero que la inteligencia artificial vaya a acabar con las expresiones auténticas humanas, porque realmente, más allá de lo sorprendentes que parezcan sus posibilidades, aún existen muchos aspectos de la imaginación, de la capacidad creativa humana, que todavía no coloniza, no por el momento. Con implicaciones positivas y negativas sustituirá muchas cosas que pasan por auténticas, pero que no son tan auténticas, y permitirá valorar otras cosas que sí son auténticas, pero no son suficientemente valoradas socialmente.

Aunque, en sentido estricto, algunos aportes novedosos y auténticos pueden darse por articulación y combinación de elementos previos, tanto en los seres humanos como en las máquinas. Esto obligará a explorar nuevos terrenos teóricos donde se planteen conceptos como los de “autenticidad artificial” y “novedad artificial”. Pero lo novedoso y lo auténtico no se pueden juzgar de manera esencial, sino de forma

contextual, en la interacción social, y en esto las máquinas siguen siendo poco inteligentes. En estos aspectos existen mecanismos de validación social de los aportes auténticos. Aún en el supuesto de que una IA alcance la singularidad tecnológica, anunciada por Kursweil (2005), ella deberá ser reconocida socialmente. Sin un reconocimiento de ese tipo, una inteligencia artificial no podrá crear movimientos como el impresionismo o el cubismo, así logre copiar o recrear un cuadro de Picasso, o crear nuevas formas de expresión. Ello implica ser capaz de leer la sensibilidad de la época y generar nuevas expresiones estéticas, consideradas como pertinentes y relevantes por los seres humanos que las evalúan. Exige la capacidad de contextualizar y de ofrecer lo que la cultura puede valorar como más creativo y auténtico en un momento determinado. Los humanos somos seres sociales y nuestra inteligencia es social.

Aunque se haya avanzado mucho, y esto nos sorprenda, todavía hay una distancia importante entre la inteligencia humana y la inteligencia artificial. Todos los días se corren las fronteras de las capacidades de la IA, pero existe todavía un largo trecho entre la inteligencia humana y la artificial. He hecho el intento de escribir un texto académico con ayuda de herramientas de inteligencia artificial, no solo el ChatGPT, sino también otras herramientas que analizan documentos en PDF sistematizan información, etc. Esto me ha facilitado la tarea, en tanto ha reducido a la mitad el tiempo que requiero para hacer un artículo, pero no he encontrado todavía la forma para que estas herramientas puedan lograr aportar las tesis fundamentales, relativamente novedosas, que acierten en definir la estructura argumentativa más adecuada e interpreten el contexto hacia el cual se dirige el texto. Las herramientas realizan parcialmente estas tareas, pero no mejor que un autor versado en el tema, pues el asunto no es tan fácil. Por ello, no temo que la IA nos pueda reemplazar pronto. Más bien, agradezco todo lo que nos está ayudando y facilitando actualmente.

Esto también obligará a declarar expresamente los programas de IA para escribir textos. Así lo proponen los últimos protocolos de ética planteados por Scopus y Web of Science. En estos, se valida emplear tales recursos como asistentes de investigación, si se declara y limita su uso, pero se sanciona un empleo equivalente al de un coautor, o copiar y pegar los textos que el programa genera. Es decir, se valida el uso de estas herramientas para sistematizar información, hacer

resúmenes, ampliar búsquedas, relacionar ideas, etc. Aquí vemos que la IA no solo está limitada por su propio desarrollo, sino también por lo que la sociedad está dispuesta a permitir. Creo que con la inteligencia artificial hay una situación similar a la que existe con las biotecnologías, que tienen como límite no solo lo posible tecnológicamente, sino también lo deseable. Claramente, con los avances que hoy tenemos en este campo, es muy peligroso que el límite sea lo posible tecnológicamente. Los límites sociales se definirán en los siguientes años en medio de conflictos, pues, porque los estados actualicen rápidamente sus legislaciones, los desarrollos técnicos de la IA tienen un ritmo acelerado.

**Desbordes:** Ahora tratemos de pensar cómo estos acercamientos al tema de la ética de la tecnología, la autenticidad, la originalidad y los límites que puede establecer una sociedad ante el poder avasallador de las tecnologías, se enmarcan en una filosofía, la de la tecnología. ¿Qué es esto de una filosofía de la tecnología? ¿Cómo asimilamos una filosofía de la tecnología? ¿Cuál sería su estructura fundamental?

**JCM:** Me parece muy pertinente esta pregunta porque conecta con lo que estoy trabajando últimamente en el libro que comenté, titulado *Ética de las tecnologías. Análisis crítico de perspectivas*, que está en prensa. En este texto trabajo, en parte, este tema. Voy a decir algunas cosas sobre cómo orientar el análisis filosófico de las tecnologías, en general, y el análisis ético de las tecnologías, en particular. Hoy hay que ubicar los análisis filosóficos y éticos de las tecnologías fuera de dos posiciones problemáticas y limitadas: la primera, la idea de que los problemas de las tecnologías son problemas de los sujetos y de las sociedades que empleamos las tecnologías, o problemas del uso de las tecnologías, y que no son problemas que competen a las tecnologías, pues ellas se conciben como cosas neutrales. La segunda, es el enfoque ético crítico de los avances tecnológicos como cambios que instrumentalizan la vida, la alienan; perspectiva que conduce casi inevitablemente al escepticismo, la tecnofobia y la distopía. La filosofía de la tecnología reciente ha hecho algunas contribuciones sustanciales para salir de estas visiones limitadas. Voy a hacer, en primer lugar, un recuento de las corrientes tradicionales de la ética de la tecnología, para luego señalar sus limitaciones. Diferencio tres grandes corrientes tradicionales de la filosofía de la tecnología. La primera está compuesta por las perspectivas interpretativas o hermenéuticas que hacen una crítica al devenir de la cultura

tecnológica, a partir de autores como Heidegger, Mumford, Ellul, entre otros. Carl Mitcham (2009) las llama filosofías humanistas de la tecnología. La segunda corriente tiene que ver con las filosofías de la tecnología normativas, especialmente las que están vinculadas con la bioética -con los principios de esta-, que buscan especialmente la regulación y el control de las tecnologías desde principios éticos normativos. Estas buscan, desde un punto de vista kantiano, establecer normas, controles, límites, a partir de la evaluación de lo tecnológico. Y la tercera corriente encarna las perspectivas procedimentales pragmáticas, que buscan, desde la participación democrática, establecer también controles, pero no desde normas a priori, sino desde acuerdos, procesos y mecanismos sociales a posteriori.

Esas tres grandes corrientes tradicionales han acusado o se han inclinado hacia cuatro límites o extremos problemáticos, que son el determinismo, el sustantivismo, el voluntarismo y el instrumentalismo, en relación con su comprensión de las formas como las tecnologías moldean, modifican, afectan nuestras vidas y, a la vez, las formas como las sociedades definen las tecnologías, o el doble movimiento de cómo las tecnologías constituyen la sociedad y la sociedad construye las tecnologías. Estoy repitiendo lo que plantea Carl Mitcham (2009), filósofo de la tecnología norteamericano e historiador de la tecnología, y Andrew Feenberg (2016), quien es, tal vez, el filósofo de la tecnología más popular o reconocido en la actualidad. Carl Mitcham (2009) llama a estos cuatro extremos los puntos cardinales de las formas como entendemos nuestras interacciones con las tecnologías. El determinismo plantea que las tecnologías determinan o moldean a la sociedad. Por ejemplo, conduce a pensar que cada sociedad es reflejo de un tipo de tecnologías, específicamente, que las tecnologías agrícolas generan un tipo de sociedad diferente a la que generan las tecnologías industriales. El determinismo tecnológico ve la sociedad como una proyección de las tecnologías. Otro punto de vista cercano al determinismo es el sustantivismo, sostenido frecuentemente por las perspectivas humanistas. Este plantea que las tecnologías, como conjunto o como un todo, adquieren cierta autonomía o devienen en expresiones culturales que instrumentalizan o alienan la sociedad. Se puede acusar de sustantivistas las críticas de la técnica de Heidegger o de la Escuela de Frankfurt. En cierto sentido, hablar de la técnica como totalidad es una abstracción y simplificación porque no

tenemos experiencia de la técnica como conjunto. No hay que hablar de la técnica en general, sino de manera específica de la moderna, la artesanal, o de tal objeto tecnológico. Otro extremo es el voluntarismo que acusan muchos enfoques normativos. Consiste en juzgar nuestros problemas con las tecnologías solo como asuntos de la voluntad humana, o reducir los problemas éticos de la tecnología a lo que los usuarios hacemos con las tecnologías. Este punto de vista se articula, por lo general, con la cuarta tendencia extrema, que es el instrumentalismo. Para esta perspectiva las tecnologías son neutras, o son meros objetos neutros, meras cosas que no tienen agencia. Esta perspectiva es muy común, y a partir de ella se repite que el problema no son las tecnologías en sí mismas, sino lo que hacemos con ellas. O que las tecnologías no son buenas o malas, correctas o incorrectas, sino que depende de las formas en que los seres humanos las usamos.

Un problema común a estas cuatro tendencias es que suponen una concepción esencialista de las tecnologías. En la filosofía de la tecnología reciente se ha dado un giro empírico y hacia el análisis concreto de las tecnologías, desde el cual se ha dejado de hablar de la técnica para analizar las tecnologías concretas y específicas y poder comprender su complejidad. Las tres corrientes tradicionales de la ética de la tecnología tienden a algunos de estos extremos; por ejemplo, las perspectivas humanistas tienden a ser sustantivistas, mientras que las perspectivas normativas tienden a ser instrumentalistas y voluntaristas. La superación de estos extremos en los análisis de las tecnologías ha llevado a la filosofía de la tecnología en las últimas décadas a ampliar sus enfoques éticos y no reducirlos solo al control, desde una perspectiva evaluativa, desde normas generales tardías.

Actualmente, se necesita en la ética de las tecnologías, además de evaluar y controlar, acompañar y anticipar, por ejemplo, frente a los problemas existentes relacionados con el cambio climático. Se necesitan análisis capaces de orientar en el terreno, de moldear en la práctica, de anticipar los problemas. Es decir, análisis ético críticos constructivos, y no solo enfoques críticos evaluativos, que llegan tarde y solo implantan restricciones, o ponen límites *a priori*, o enfoques críticos generales que muestran de manera abstracta los problemas. Este giro en el análisis ético es fundamental en tecnologías como la IA, las biotecnologías o las transiciones tecnológicas que requiere el

cambio climático, en donde se produce un desarrollo super acelerado, se generan efectos disruptivos o se deben anticipar las situaciones futuras.

Los cambios tecnológicos actuales nos exigen actualizar nuestros enfoques filosóficos para salir de puntos de vista esencialistas, o de perspectivas tecnófilas y tecnófobas, de puntos de vista pesimistas y distópicos, o de perspectivas solo restrictivas, regulativas y abstractas. La filosofía de la tecnología reciente ha hecho contribuciones sustanciales en relación con la superación de estas limitaciones.

**Desbordes:** Para finalizar esta entrevista, por qué no tratamos de pensar un poco el tema de la tecnología y los cíborgs, teniendo en cuenta la antropología y las “antropotécnicas”, un concepto que propone Peter Sloterdijk (2012) en su libro titulado *Has de cambiar tu vida*, un proyecto desafiante al plantear que los seres humanos han empleado la técnica para buscar el mejoramiento de nuestras vidas y del mundo. En esta perspectiva, tratemos de pensar el tema de la humanidad, los cíborgs y el transhumanismo. O, centrémonos en esa utopía o distopía en la que el ser humano parece convertirse en máquina: ¿qué podríamos decir al respecto?

**JCM:** Sé que la palabra cíborg se relaciona con muchas cosas, especialmente con temas que van desde la ciencia ficción hasta cuestiones antropológicas. Podríamos relacionar los planteamientos de Sloterdijk con lo que muestran los campos de la antropología de la técnica y el transhumanismo sobre el papel de la técnica en la vida humana. Nos remontaríamos, por ejemplo, hasta las ideas de Ortega y Gasset (1996) sobre la antropología de la técnica, pero me voy a referir a los puntos de vista de un autor más reciente que se llama André Leroi-Gourhan (1988). Este autor realizó un análisis muy amplio y detallado del papel de la técnica en el largo proceso de la evolución humana, para mostrar el sentido antropotécnico de esa evolución. Bernard Stiegler retoma los aportes de este autor y los de Gilbert Simondon en su texto *La técnica y el tiempo* (2002), para mostrar no solo un sentido antropológico, sino también ontológico del devenir humano con la técnica. En términos ontológicos, el ser humano se ha individuado de manera técnica. Esto es lo que Simondon (2007) llama concretización. Desde las perspectivas de estos autores, la técnica no siempre ha hecho posible el mejoramiento de nuestra existencia y de nuestras capacidades. Como animales

técnicos hemos buscado siempre ser transhumanos. El transhumanismo no es una cuestión relacionada con las nuevas tecnologías, sino algo propio de nuestra naturaleza humana. El problema con el transhumanismo es la gran aceleración en los cambios en la vida humana que hemos experimentado desde mediados del siglo xx en adelante.

Es relevante aquí mencionar los aportes de la autora argentina Flavia Costa (2021). Dentro del gran debate sobre el Antropoceno, ella propone el concepto de *tecnoceno*, analizando el salto de escala tecnológica que se ha producido desde mitad del siglo xx en adelante. En cierto sentido, todas las transformaciones que estamos viviendo con el Antropoceno, como el sobrepaso de los límites planetarios fundamentales, especialmente el cambio climático, son cambios o grandes accidentes experimentados fundamentalmente desde 1950 a partir de las grandes aceleraciones tecnológicas.

Estas transformaciones tecnológicas resaltan el sentido protético y artificial de la evolución humana, poniendo en crisis, entre otras cosas, la distinción entre lo natural y lo artificial en la vida humana. Desde hace un buen tiempo hemos incorporado en nuestras vidas numerosas prótesis, algunas en nuestros cuerpos, como unos simples lentes, tornillos e implantes con los que se soluciona la fractura de un miembro, implantes bucales, etc., y otras prótesis externas, como el celular, que es parte de nuestra memoria y configura nuestra comunicación e interacción social. Todas estas tecnologías extienden o amplían nuestras capacidades, o nos profundizan en una vida transhumana. La inteligencia artificial generativa ampliará muchas capacidades, especialmente nuestra inteligencia. Desde una crítica a la tecnofilia y al entusiasmo por el transhumanismo, debemos decir que esto genera problemas, por ejemplo, el aumento de las desigualdades y brechas entre los humanos que tienen cada vez mejores formas de vida tecnológicamente, y otros que no las tienen; o el problema de la agudización de las condiciones que promueve el cambio climático.

En este simple análisis no quiero ser determinista positivo o negativo, ni instrumentalista; suponer que los objetos técnicos son neutros y que todo depende del control humano, sin considerar la capacidad de agencia del objeto tecnológico. Fuera de esos extremos tenemos grandes retos, como seres protéticos, como animales técnicos o como seres transhumanos, para

encontrar formas de devenir humanidades éticas, sostenibles, tanto ambiental como socialmente, que no aumenten las desigualdades. Esto sigue siendo muy general y abstracto. Es necesario abordar los problemas de manera concreta en cada caso y situación. Para esto son útiles los recursos teóricos y prácticos que ofrecen algunos enfoques recientes de análisis de las tecnologías, como los análisis empíricos que promueve la filosofía de la tecnología anglosajona, los análisis postfenomenológicos o los análisis que se desprenden de la teoría actor-red.

**Desbordes:** Muchas gracias, profesor Moreno por su tiempo y disposición para realizar esta entrevista. Esperamos seguir en contacto para conversar sobre estos temas tan relevantes.

### Referencias

- Costa, F. (2021). *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Taurus.
- Feenberg, A. (2016). *La tecnología en cuestión*. (C. Scotta, Trad.). Prometeo libros.
- Kursweil, R. (2005). *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. Viking.
- Leroi-Gourhan, A. (1988). *Evolución y técnica* (Tomo 1). Taurus.
- Mitcham, C. & Waelbers, K. (2009). Technology and Ethics: Overview. In J. K. Berg Olsen, S. A. Pedersen, & V. Hendricks (Eds.). *A companion to the philosophy of technology* (pp. 367-383). Blackwell.
- Moreno Ortiz, J. C. (2022a). La ética de la técnica en Gilbert Simondon. En S. N. Osorio. (Coord.). *Individuación y bioética global. Implicaciones para la sostenibilidad humana y planetaria* (pp. 159-185). Editorial Aula de Humanidades.
- Moreno Ortiz, J. C. (2022b). Redefinición de la noción de experimento. En L. M. Duque y G. Guerrero. (Comp.). *Problemas convergentes de filosofía y ciencia* (pp. 333-349). Universidad del Valle.
- Moreno Ortiz, J. C., Guzmán Ortiz, S. y Patiño Barragán, M. (2023). Evolución y vigencia del constructivismo científico-tecnológico. *Revista Filosofía UIS*, 22(2), 243-267. <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n2-2023010>

- Moreno Ortiz, J. C. & Vinck, D. (2021). Encounters between Philosophy of Science, Philosophy of Technology and STS. *Revue d'anthropologie des connaissances*, 15(2), 1-31. <http://www.scielo.org.co/pdf/trilo/v13n25/2145-7778-trilo-13-25-e200.pdf>
- Moreno Ortiz, J. C., Fonseca Martínez, M., Prada Rodríguez, M. L., Orrego Echeverría, I. A., Pérez Jiménez, J. A. y Rengifo, L. E. (2020). *Tecnología, Agencia y Transhumanismo*. Universidad Santo Tomás. Ediciones USTA.
- Moreno Ortiz, J. C. (2019). Contribuciones al debate sobre la relevancia moral de los artefactos tecnológicos. *Trilogía, Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 11(21), 91-117. <https://doi.org/10.22430/21457778.1327>
- Ortega y Gasset, J. (1996). *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Alianza.
- Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos.
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo*. (B. Morales, Trad.). Editorial Hiru.

## Juan Sebastián Ballén Rodríguez

Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana por la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Profesor universitario, hace parte del grupo de investigación en Cibercultura y Territorio adscrito al Programa de Filosofía (ECSAH) de la UNAD. Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN)

# Una *psiquis* para la esclavitud voluntaria.

A propósito del libro  
*Neoliberalismo y nuevas técnicas del poder*  
de Byung-Chul Han  
(Barcelona, Herder, 2019)

Nos dirigimos a la época de la psicopolítica digital. Avanza desde una vigilancia pasiva hacia el control activo. Nos precipita a una crisis de la libertad con mayor alcance, pues ahora afecta la misma voluntad libre. *El Big Data*, es un instrumento psicopolítico muy eficiente que permite adquirir un conocimiento integral de la dinámica inherente a la sociedad de la comunicación. Se trata de un *conocimiento de dominación* que permite intervenir en la *psique* y condicionarla a un nivel prerreflexivo.

Byung-Chul Han (2019, p. 25).

El poder de la técnica, así como sus implicaciones sociales, han sido uno de los asuntos que más despiertan controversia en la literatura y la filosofía actual. Por ejemplo, y partiendo de los debates vigentes en la filosofía y sus relaciones con la ciencia, sobresalen los temas relativos a la modificación genética, la eugenesia o las mejoras al parque humano.

El ideal de *Un mundo feliz*, tal y como lo narra la novela del escritor inglés Aldous Huxley, pone de presente que en los tiempos de hoy nos acercamos paulatinamente a una sociedad que clasificará a los seres humanos en betas y alfas, y donde unos serán obreros o subjetividades al servicio de los oficios y la demandas técnicas para atender las necesidades más elementales de la población, mientras que otros asumirán el rol de los intelectuales, es decir, serán los diseñadores pedagógicos del aprendizaje y de la vida, asumiendo el imperativo de mejorar la capacidad de adaptación de una conciencia desde la ingeniería social y donde la existencia humana puede ser modificada desde las instancias tecnológica para el control físico y mental de las personas, buscando la optimización de su rendimiento, esto es: perfeccionar su capacidad productiva.

En cuanto a la tecnología, ya lo plantea el pensador alemán Peter Sloterdijk en su libro *Has de cambiar tu vida: las alteraciones del cuerpo de los seres humanos están mediadas por las antropotécnicas*, entendiendo con este concepto la capacidad que tiene el saber científico para usar la tecnología en virtud de la mejora de la corporalidad humana, en especial de aquellos cuerpos mutilados o que en su nacimiento no se desarrollaron biológicamente; se trata, así, de las prótesis inteligentes que sustituyen a la extremidad ausente, el cambio y la transformación que amplían y mejoran técnicamente la existencia. Operar el cuerpo y dejarse operar es el nuevo lema de las técnicas encaminadas al mejoramiento *antropotécnico* de los seres humanos.

Pero las *antropotécnicas* ya se encuentran a la orden del día con las nuevas dinámicas sociales generadas por la creación de multiversos en la era digital, la realidad aumentada, chat GPT, etc. El mejoramiento social es una de las *antropotécnicas* que se vislumbran en el análisis al que nos invita el filósofo Byung-Hul Han en su libro *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (2019).

En efecto, la libertad es una de las conquistas humanas más preciadas. Sin embargo, en el contexto que nos asiste, las dinámicas del mercado y la *financiarización* de la vida económica llevan a miles hacia la autoexplotación, el emprendimiento, la radicalización del individualismo, el endeudamiento y el incremento infinito de la culpa, etc. La violencia permisiva que instaura la autoexplotación de sí mismo es una de las grandes paradojas éticas que atraviesa la vida humana en la actualidad, siendo la libertad el lugar predilecto para producir la *empresarialización* individual, que es una nueva forma de esclavitud en el siglo XXI: con la sutil diferencia de que en la época anterior la sujeción violenta de la vida humana era una acción social explícita que se sufría en el cuerpo de la víctima (esto ocurre en la época industrial de finales del siglo XIX y comienzos del XX), cambiando radicalmente en la actualidad, donde la dominación es invisible, pues “el sujeto sometido no es siquiera consciente de su sometimiento. El entramado de dominación le queda totalmente oculto. De ahí que se presuma libre” (Han, 2019, p. 28).

De la mano de la explotación de la libertad, un fenómeno social como la competencia reproduce la miseria espiritual, mientras el capital saca al máximo de provecho de esta tensión por el rendimiento y el ánimo de lucro que obnubila al sujeto como un placebo, pero que en realidad está maximizando el *plusvalor* del capitalismo. Todo este sistema psicopolítico del capital convierte a los individuos en órganos sexuales que reproducen la ideología de la autoexplotación:

Por mediación de la libertad individual se realiza la *libertad del capital*. De este modo, el individuo libre es degradado a órgano sexual del capital. La libertad individual confiere al capital una subjetividad «automática» que lo impulsa a la reproducción activa. Así, el capital «pare» continuamente «crías vivientes». La libertad individual, que hoy adopta una forma excesiva, no es en último término otra cosa que el exceso del capital. (Han, 2019, p. 15)

Una de las tesis filosóficas sobresalientes en este panorama social, y cuya dinámica está animada por el mercado de la vida que convence a la *psique* humana de ser una máquina para la autoexplotación, consiste en la creación de un “sometimiento amable”, de tal modo que la violencia

directa sobre el cuerpo cambia por un tipo de dominación que apela al consentimiento voluntario, siendo la finalidad del control *psicopolítico* toda una estrategia invisible e indolora.

En otras palabras, si para la segunda mitad del siglo XX las tecnologías del yo buscaban, ante todo, el encierro y la captura de la vida humana desde las técnicas biopolíticas para el secuestro institucional del cuerpo (Foucault, 2007), es en la época actual y bajo los imperativos de la innovación tecnológica como se produce el secuestro vital de la sensibilidad por cuenta del *big-data* y el *smartphone*. En la llamada sociedad del conocimiento, la seducción y la erotización de la capacidad de decidir es un tipo de dominio sobre los seres humanos que crea el control *psicopolítico*.

En este orden de ideas, el libro de Byung-Chul Han nos invita a pensar que la psicopolítica es una dinámica psicológica para la interiorización de la servidumbre voluntaria, es decir, se trata de una técnica para la subjetivación que, teniendo como mediación las estrategias virtuales de la manipulación informática, conduce paulatinamente hacia la captura de mentes que trabajan para un sistema tecnológico y financiero que saca provecho de toda esta dinámica psicosocial de dominación. En este escenario se hace factible controlar y teledirigir, bajo la elección no consciente de masas de internautas, una *psiquis* que se deja moldear a través de instancias afectivas y corporales.

Las emociones, el deseo y la erotización de la vida cotidiana son las técnicas de la dominación psicopolítica, ya que tocan las fibras más epidérmicas de la afectividad humana, como lo son sus emociones, placeres y gustos, sus proyecciones de futuro y lo que, en últimas, es objeto de la máxima dominación: explotar la libertad en función de los intereses económicos del mercado y del control político. Una instancia determinante de la dominación digital son los dispositivos inteligentes o celulares, que tienen el poder de ejercer control sobre las mentes de miles:

Todo dispositivo, toda técnica de dominación, genera objetos de devoción que se introducen con el fin de someter. Materializan y estabilizan el dominio. «Devoto» significa «sumiso». El *smartphone* es un objeto digital de devoción, incluso un *objeto de devoción de lo digital* en general. En cuanto aparato de subjetivación, funciona como el rosario, que es también, en su manejabilidad, una especie de móvil. Ambos sirven para examinarse y controlarse a sí mismo. La dominación aumenta su eficacia al delegar a cada uno la vigilancia. El *me gusta* es el amén digital. Cuando hacemos clic en el botón *me gusta* nos sometemos a un entramado de dominación. El *smartphone* no es solamente un eficiente aparato de vigilancia, sino también un confesionario móvil. Facebook es

la iglesia, la sinagoga global (literalmente, la congregación) de lo digital. (Han, 2019, p. 26)

El libro de Han propone su análisis en doce acápite que plantean lecturas novedosas para interpretar la vigencia de la *psicopolítica* en el mundo actual. En el *Poder inteligente* define la violencia como una instancia de sujeción que no es explícita, es decir, que no se produce a través de una coacción directa; por el contrario, sostiene que en el ámbito del poder psicopolítico el otro se entrega a un sometimiento voluntario. Se trata de un poder que se muestra amable, estimula y seduce, siendo una instancia de la dominación más efectiva que el poder punitivo de las épocas pasadas, que se caracterizaba por condenar y prescribir violencia sobre el cuerpo (*biopolítica*).

El filósofo compara esta inteligencia con las formas comunicativas que exploran las redes sociales. Al respecto afirma:

Uno se somete al entramado de poder consumiendo y comunicándose, incluso haciendo clic en el botón *me gusta*. El neoliberalismo es *el capitalismo del me gusta*. Se diferencia sustancialmente del capitalismo del siglo XIX, que operaba con coacciones y prohibiciones disciplinarias. (Han, 2019, p. 30)

Para ilustrar mejor estas diferencias Han recurre a las metáforas de los animales, de tal modo que en *El topo y la serpiente* plantea que, mientras el roedor es un animal del encierro y que se caracteriza por su laboriosidad, en analogía con el secuestro institucional que experimenta el trabajador al encontrarse recluso en la empresa, la serpiente reptante en el subsuelo, creando aberturas y túneles en un territorio que se desconoce, pero que en su movimiento va proyectando y encaminando a otros a continuar en sus exploraciones. Los internautas son las nuevas subjetividades que reptan en el subsuelo de la internet.

El diálogo con Foucault es inevitable. Dos capítulos dan muestra de ello: son la *Biopolítica* y *El dilema de Foucault*. En ambos estudios parte de la historia que traza el pensador francés a propósito de cómo se implementa en Europa el neoliberalismo bajo el manto técnico y político de la administración de la vida humana. Desde la psicopolítica, esta historia del gobierno se amplía al ámbito psicológico, de tal modo que el análisis planeado por Foucault con la biopolítica se extiende a las dinámicas instauradas por el lenguaje tecnológico, en las que los dispositivos de la comunicación y la información tienen el poder de crear un molde para teledirigir las mentes, los pensamientos, las acciones, las emociones, etc.: todo esto a través de una estrategia de adiestramiento que se muestra como un proceso de mejoramiento en función de la creación de un perfil,

la adopción de un determinado modo de vida que viaja en la nube y que, paradójicamente, estará dispuesto a ser explotado voluntariamente.

Ahora bien, las técnicas para la dominación psicopolítica las ilustra el filósofo de diversas maneras: desde la literatura de autoayuda que hace parte del lenguaje motivacional en el modelo capitalista neoliberal y que se estudia en el capítulo titulado *La curación como ansiedad*, hasta la administración de choques eléctricos que se expresa en extenso en el libro de Naomi Klein *La estrategia del shock*, y que se sostiene en el capítulo *Shock*. En efecto, Han dialoga de manera sugerente con Klein, en especial en su libro *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre* (2021), al demostrar que los análisis de la periodista descubren la relación entre la economía, la violencia y un método que, además de someter a las víctimas a un interrogatorio detallado, usaba electrochoques para borrar de la memoria un pasado comunitario y de vínculos solidarios para incubar el miedo como principal patología para afrontar los contextos de desastre (Klein, 2021).

Han plantea, de este modo, el hiato entre las descargas eléctricas que buscan un trabajador que borra la memoria de sus crisis mentales y son las que le generan la servidumbre voluntaria, con las nuevas experiencias cognitivas que despiertan las redes sociales y la internet. En estado de Shock permanente nos mantienen *Facebook, Instagram, Tiktok*, etc.

En *El Big Brother amable* se argumenta en función de una dominación estética y suave de las mentes, pero que ejerce a través de otras psicotécnicas el mismo control panóptico que fuese descrito por Orwell en su novela *1984*. Mientras que en la historia narrada por el inglés la psicotécnica crea todo un estado de vigilancia permanente donde es legal lavar cerebros con electrochoques, privar del sueño a los ciudadanos, establecer el aislamiento como una norma de convivencia, el uso de las drogas y la tortura corporal, en el mundo contemporáneo el panóptico amable se hace a través de un *like*, un *emotición* o se *tuitea* o *postea* ya que en el estado de vigilancia digital:

...se sirve de la revelación voluntaria de los reclusos. La iluminación propia y la autoexplotación siguen la misma lógica. Se explota la libertad constantemente. En el panóptico digital no existe ese Big Brother que nos extrae información contra nuestra voluntad. Por el contrario, nos revelamos, incluso nos ponemos al desnudo por iniciativa propia. (Han, 2019, p. 62)

La *ludificación* y *big data* son otras formas psicotécnicas que explora nuestro autor para mostrar el talante macabro que caracteriza a la nueva forma de dominación mental de las subjetividades. Inicialmente se

muestra bajo la lógica de la gratificación, palpable en un *like*, una lista de amigos o una red de seguidores. Luego muta de la comunicación amable a la comercialización. Bajo el primado del juego desaparece la concepción social, existencial, ética y política del trabajo. La ganancia es la gratificación y un lujo que se convierte en una extensión del ocio, pero que no genera un beneficio colectivo, sino que, por el contrario, radicaliza en el sentido del éxito personal, la multiplicación de los seguidores y la reproducción exponencial en redes de un artefacto, una pose, el ladrido de un perro, una mujer en ropas menores, etc. (Han, 2019, pp. 80-83).

Por otra parte, los macrodatos o la *big data* figuran como el nuevo panóptico que alguna vez fue propuesto como un modelo arquitectónico para las prisiones en Europa, formulado por el visionario penalista, filósofo y economista Jeremy Bentham (2005). El panóptico digital es propiamente el *big data* porque permite una vigilancia de 360 grados de todo aquel que ingresa a la internet y deja un rastro de sus preferencias de consulta, sus redes, sus estudios, sus amores y vida sexual, sus comidas, etc.

Hay toda una filosofía de la *big data* denominada *dataismo*, el cual consiste en una suerte de totalitarismo digital en el que el conocimiento es liberado de su naturaleza arbitraria y subjetiva. La *big data* se plantea en la práctica como una superación de la teoría ya que, al librarla de sus contenidos subjetivos, creencias, afinidades, etc., opta por la objetividad, ya que se atreve a conocer lo que la gente realmente hace, piensa o siente, siguiéndolo y midiéndolo con exactitud. En el datismo son los números los que hablan por sí mismos (Han, 2019, p. 89). En *El capitalismo de la emoción* se plantea que paulatinamente el ser humano se encuentra expuesto a un ambiente de dominación que apela más a sus emociones que a las razones. Es muy fácil dominar a través de las emociones, sobre todo si estas suelen expresarse de un modo instantáneo y que cambian dependiendo del efecto que se quiere producir sobre alguien. Emociones y sentimientos se distinguen, así, porque mientras que las primeras son performativas y se desvanecen en un *lapsus* de tiempo muy corto, los sentimientos son experiencias prolongadas y que suelen expresarse a través de una narración.

Como en el estado de la dominación psicopolítica las narraciones son eliminadas, porque se pierde tiempo en la instancia efectistas y afectada de intervenir la libertad del sirviente voluntario, es preferible dominarlo a través de un estado permanente de afectación profundamente emotiva, situación que se traduce en favor del capitalismo de consumo porque en este sistema económico se:

...introduce emociones para estimular la compra y generar necesidades. El *emotional design* modela emociones, configura modelos emocionales para maximizar el consumo. En última

instancia, hoy no consumimos cosas, sino emociones. Las cosas no se pueden consumir infinitamente, las emociones, en cambio, sí. Las emociones se despliegan más allá del valor de uso. Así se abre un nuevo campo de consumo con carácter infinito. (Han, 2019, p. 72)

Ante esta avalancha de sujeción que produce la psicopolítica y que paralelamente se convierte en un estado de *desubjetivación* donde el ser humano pierde potencia libertaria y dignificante, cabría indagar acerca de las posibilidades de resistencia o las apuestas de cambio. Han plantea dos: el arte de la vida y el idiotismo. Hablemos especialmente de la primera, ya que propone, de la mano de Foucault, una crítica a la psicologización de la sociedad; en otras palabras, la psicología como una ciencia anclada a las dinámicas del poder, ya que tiende a determinar toda forma de vida bajo una instancia de dominación en la que el sujeto es una realidad sujeta, atrapada en los barrotes de las instituciones, que disponen a una persona hacia el encierro y la vivencia de la reclusión. El sujeto para la psicopolítica es un enfermo que merece estar bajo las rejas del fármaco o de la domesticación emocional de su existencia.

Esta crítica se formula a la par con una mirada diferente de la subjetividad, la cual tiene que ver con las artes de la vida o de la existencia. Según este planteamiento, la filosofía ha tenido desde sus orígenes la respuesta ante el autoritarismo, el dogmatismo y las violencias institucionalizadas (como ocurre con la instancia psicopolítica), de tal modo que pensar la libertad en perspectiva de las artes de la existencia tiene el potencial de crear una *praxis* que desarma la psicopolítica neoliberal.

## Referencias

- Bentham, J. (2005). *El panóptico*. Editorial Quadrata.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. F.C.E.
- Han, B.-C. (2019). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder.
- Huxley, A. (1976). *Un mundo feliz*. Plaza & Janés Editores.
- Klein, N. (2021). *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*. Paidós.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Pre-Textos.

## DIRECTRICES PARA AUTORES

### Normas generales para publicar en la revista *Desbordes*

La revista *Desbordes* recibe artículos originales producto de investigación, de reflexión académica o de revisión, que correspondan a la convocatoria temática que esté en curso. Estos son sometidos a un proceso de arbitraje constituido por dos momentos de evaluación:

1. Un momento a cargo del equipo editorial reunido para el número (editor general y editores académicos), que busca determinar el grado de cumplimiento de los elementos estructurales y técnicos del artículo (cumplimiento de las normas técnicas de la Asociación Americana de Psicología-APA), así como la pertinencia del mismo para la convocatoria en términos temáticos y metodológicos para el respectivo campo. La aprobación de los artículo implica el envío del mismo a Pares evaluadores externos.

2. Un segundo momento a cargo de pares académicos externos, con el propósito de determinar el valor del contenido y la metodología del artículo para el campo disciplinar de la convocatoria.

En estos dos momentos se evalúa la calidad científica del artículo, en términos de su coherencia y rigor metodológico. Como resultado de este proceso de arbitraje, los pares académicos pueden emitir uno de los siguientes conceptos: aceptado sin cambios, aceptado con cambios, aceptado con cambios significativos y rechazado. El concepto emitido por ambos pares académicos será notificado al autor, quien contará con un tiempo de un mes para realizar los ajustes recomendados y entregar la versión final de sus artículos de manera que se garantice la continuación del proceso de edición (corrección de estilo y diagramación) y publicación en el volumen respectivo.

La revista *Desbordes* se reserva el derecho de impresión, reproducción total o parcial del material, así como de su aceptación o rechazo, de conformidad con el concepto final emitido por los pares académicos evaluadores y avalado por los comités Editorial y Científico. Así mismo, se reserva el derecho de hacer las modificaciones editoriales que estime convenientes. Por otra parte, los artículos que se presenten a la convocatoria de la revista no deben haberse publicado en otra revista, ni estar participando en ninguna otra convocatoria. De igual forma, si el artículo es aceptado, no debe publicarse en otra revista.

El autor o la autora que desee presentar artículos a nuestras convocatorias temáticas deberá tener en cuenta los siguientes lineamientos:

### **Información general**

Los textos deben ser presentados de manera anónima (sin nombre del autor) en archivo de Word (2003 a 2007), hoja tamaño carta, con las normas de estilo APA (última versión).

### **Título y subtítulo (en español e inglés)**

El envío debe contar con un título que ubique de manera puntual el tema tratado y un subtítulo que detalle lo realizado en el texto (metodología, enfoque, etc.). Estos deben hacer referencia explícita a alguno de los temas de la convocatoria a la cual se presenta el artículo. Deben presentarse tanto en español como en inglés.

### **Resumen (en español e inglés)**

Debe tener un máximo de 250 palabras. Deberá ofrecer una idea clara del contenido del artículo. El resumen para los artículos científicos, debe describir brevemente los objetivos de la investigación, el método, los principales resultados, los puntos de discusión de éstos y las conclusiones. Para otro tipo de artículos, prevalece la síntesis del contenido. Se debe evitar el uso de abreviaciones. El resumen no debe contener referencias, a no ser que sean estrictamente necesarias, caso tal debe incluir la cita completa. Debe presentarse tanto en español como en inglés.

### **Palabras clave (en español e inglés)**

Indique las palabras clave en el idioma original que sirvan como guía para la clasificación del artículo y faciliten la elaboración del índice de materias. Se sugiere consultar un Tesauro reconocido y emplear un máximo de cinco (5) palabras y presentarlas en orden alfabético. Evite el uso de palabras en plural y frases. No repita palabras que ya hayan sido usadas en el título. Deben presentarse tanto en español como en inglés.

### **Cuerpo del artículo**

Para los artículos científicos, se la introducción debe contener una síntesis de los marcos de referencia teórica y empírica, así como del problema, de los objetivos o propósitos y del enfoque metodológico asumido en la investigación.

Las tablas y gráficas se deben enviar en un archivo en Word diferente al del artículo, numeradas e identificadas con su respectivo título según la sexta versión de la norma APA. En el texto del artículo, se debe indicar claramente el lugar de cada tabla o gráfica.

### **Tipo de artículos**

Los artículos científicos pueden ser, según las categorías establecidas por Publindex (2010), artículos de investigación científica, artículos de revisión, artículos de reflexión, traducción o reseña bibliográfica. Algunas convocatorias recibirán otro tipo de textos para la sección "Entrevistas", destinada a poner de relieve el trabajo de algún especialista, y "Memorias de creación", para dar cabida a reflexiones no científicas desde las distintas artes:

**1. Artículo de investigación científica:** Documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos terminados de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.

**2. Artículo de revisión:** Documento resultado de una investigación terminada donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.

**3. Artículo de reflexión:** Documento que presenta resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.

**4. Reseña bibliográfica:** Documento crítico que presenta los objetivos, metodología, estructura y conclusiones de un libro, destacando su importancia para alguno de los campos de publicación de la revista.

**5. Traducción:** Traducciones de textos clásicos o de actualidad o transcripciones de documentos históricos o de interés particular para alguno de los campos de publicación de la revista.

**6. Entrevista:** Documento corto no científico destinado a profundizar en un tema actual desde la experiencia de un especialista.

**7. Memoria de creación:** Documento corto no científico que reflexiona sobre los orígenes, producción y retos de una obra ya expuesta en al menos una ocasión. Debe estar acompañada por al menos tres imágenes.

### **Nota aclaratoria**

Los autores asumen la responsabilidad de devolver a la revista las correcciones de su artículo, en el tiempo estipulado para ello. Así mismo, los autores deben enviar adjunto al artículo, un resumen de su Currículum Vitae, en el formato que se adjunta a esta convocatoria, así como la carta de remisión del artículo dirigida a la editora o al Comité editorial de la revista *Desbordes*, en dónde el autor deja constancia de su autoría y originalidad. Una vez que se le comunique oficialmente la aceptación del artículo, deberá enviar diligenciada la Carta de autorización de publicación, en el formato que se le adjuntará al informe de evaluación y aceptación del artículo.

El editor de la revista *Desbordes* comunicará al autor la decisión final del Comité Editorial, con base en los informes presentados por los pares académicos evaluadores, de publicar o rechazar el artículo.

### **Envío de textos**

Los textos que se presenten a la revista y que cumplan con el formato exigido por esta, deben enviarse a través de nuestro OJS, así como a través de nuestro correo electrónico:

<https://hemeroteca.unad.edu.co/index.php/desbordes/about/submissions>

[revista.desbordes@unad.edu.co](mailto:revista.desbordes@unad.edu.co)

## **DECLARACIÓN DE ÉTICA Y BUENAS PRÁCTICAS**

La revista *Desbordes* acoge a los postulados del Committee on Publication Ethics (COPE):

### **A. Código de conducta y buenas prácticas:**

<https://publicationethics.org/resources/code-conduct>

### **B. Principios de transparencia y mejores prácticas en publicación académica:**

<https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

## **DIRECTRICES SOBRE USO DE INTELIGENCIA ARTIFICIAL**

Siguiendo las medidas éticas relativas al uso de la inteligencia artificial (IA) adoptadas por la UNESCO, la revista *Desbordes* se permite establecer las siguientes directrices:

### **1. Ética y transparencia:**

Todos/as los/as autores/as a deben mantener un alto nivel de ética y transparencia en la redacción y sometimiento de sus manuscritos para así asegurar la integridad y la calidad académica de nuestra revista.

### **2. Originalidad:**

Todo manuscrito e imagen enviado a la revista debe ser producto de la escritura o la creación humana. No se permitirá el contenido generado total ni parcialmente mediante IA (a menos que se trate de un análisis explícito del uso de IA) y no se reconocerá ningún sistema o herramienta de IA como autor/a.

### **3. Declaración sobre uso de IA:**

Se permite el uso de IA en el proceso de investigación siempre y cuando este sea declarado expresamente en el artículo indicando: plataforma o herramienta usada, tipo de apoyo buscado (análisis o metaanálisis de datos, traducción, etc.), tipo de manejo o integración dado a la información en la investigación y en el manuscrito, así como posibles sesgos, imprecisiones, límites o inconsistencias debido al uso de IA. Los/as autores/as deben declarar expresamente que la versión final del manuscrito sometido fue redactada por un humano o humanos.

### **4. Verificación:**

El equipo editorial se reserva el derecho de solicitar cualquier tipo de aclaración sobre el uso de IA en la investigación y redacción del manuscrito. Esta verificación no reemplaza la evaluación mediante el sistema doble ciego.

### **5. Consecuencia del incumplimiento:**

El incumplimiento de estas directrices sobre el uso de IA tendrá como consecuencia la descalificación del manuscrito que haya sido enviado para ser publicado en nuestra revista.

