

Esta edición PDF del **Papel Literario** se produce con el apoyo de



Escribe Nelson Tepedino: Las Humanidades, entendidas como *oficios libres*, tienen que ver con posibilitar en el hombre lo que el filósofo español Xavier Zubiri llama la *vida intelectual* y San John Henry Newman simplemente *filosofía*, no en el sentido de la disciplina que conocemos con ese nombre, sino en el de su

significado etimológico: *amor a la sabiduría, estar íntimamente inclinado a ella*. La *vida intelectual* es un hábito de la mente, una *habitud* o modo de habérselas con las cosas y, en definitiva, de *estar en la realidad*, que consiste en estar siempre internamente exigido por aprehender y buscar la verdad de las cosas



•Dirección Nelson Rivera •Producción PDF Luis Mancipe León •Diseño y diagramación Víctor Hugo Rodríguez •Correo e. riveranelsonrivera@gmail.com/https://www.elnacional.com/papel-literario/ •Twitter @papelliterario

DOSSIER >> POST Y TRANSHUMANISMO

Una mirada al posthumanismo

Coordinado por Humberto Valdivieso y Lorena Rojas Parma, quienes además escribieron textos, se ofrece en las páginas que siguen un dossier de profunda e inquietante vigencia, relativo a las proyecciones y debates en curso sobre post y transhumanismo. Escriben, además, Francesca Ferrando, Víctor Krebs, María Di Muro Pellegrino, José Luis Da Silva, Roberto Salazar, Rodrigo Esparza Parga, Ignacio Urbina Polo y Johanna Pérez Daza

LORENA ROJAS PARMA

Las estrellas no temen aparecer como luciérnagas
Rabindranath Tagore

El tiempo de los “post” ha venido por nosotros con una insistencia que hemos debido atender. Nos ha dado señales en las que se nos advierte que estamos atravesando épocas de cambios muy profundos, en los que se develan nuevos y diversos modos de concebirnos y relacionarnos con todo lo que existe. Donde los tiempos no son lineales y nos descubrimos en un tránsito que permanece abierto, como un diálogo socrático.

Desde mediados de los años noventa venimos sintiendo un cierto clima, especialmente en el arte y la filosofía, que permitió hablar de una condición posthumana, para decirlo con Peppere, y que ha ido permeando, desde entonces, las discusiones y publicaciones de las principales universidades del mundo. Esa posibilidad hacia lo posthumano ha significado, en los años de nuestro siglo, replanteamientos sobre nociones que, de alguna manera, asumíamos resueltas, más o menos claras, como el significado de ser humano, los alcances de la conciencia, la inteligencia o la visión jerárquica de los seres vivos. Más aún, dualismos muy bien asentados como naturaleza/tecnología, hombre/máquina, hombre/animal, se vieron diluidos en favor de un monismo dinámico y relacional que ha entrado en diálogo con la ciencia contemporánea. Filosofías de corte monista,



LORENA ROJAS PARMA / POSTHUMANISMO.ORG

como la de Spinoza, han encontrado espacios renovados para la reflexión sobre la existencia, su sustancia común y su condición interrelacionada.

Esto ha traído consigo una revisión teórica y vital del humanismo –de los humanismos– que resalta, fundamentalmente, la centralidad y superioridad de *anthropos*, algún canon de humanidad que deba seguirse o la separación ontológica del hombre frente al mundo. En esas revisiones se ha destacado lo que, tal vez, no hemos querido ver de manera tan frontal: cómo *anthropos* o *humanus* de distintas maneras resguardaron un sentido de predominio que llega hasta nosotros. Y cómo, con ello, desestimamos nuestras relaciones con el planeta, con la naturaleza muda que ha estado allí para servirnos, con una tecnología entendida como artificio a través del cual la dominamos. El posthumanismo, entonces, tomando distancia de cualquier tipo de dualismo o predominio, ha abierto el horizonte ontológico y también existencial hacia la interconexión, la diversidad y el reconocimiento de los humanos como integrantes del entramado equitativo que teje delicadamente la existencia.

Ya Foucault nos hablaba de “la muerte del hombre”, y en el mismo Nietzsche podemos hallar pistas que anunciaban estas voces contemporáneas. Con todo, la conciencia de los desequilibrios ecológicos que hemos ocasionado al planeta, la irrupción de la tecnología digital y el desarrollo biotecnológico, la presencia de las grandes migraciones a Europa en los años noventa (Marchesini, 2017), fueron generando ese clima para pensar en términos de posthumanismo y en las implicaciones de lo antropocéntrico. Lo posthumano se aparta, en este sentido, de definiciones que pretendan ser definitivas o un referente en torno al cual las cosas tengan que organizarse. Por ello, los aportes especialmente valiosos de las epistemologías que expresan un énfasis en la corporalidad, afectividad y situación, han hecho un contrapeso al sujeto neutral y no situado de corrientes muy influyentes de la filosofía.

De esta manera, se ha puesto el foco en la pluralidad y lo cambiante, mientras se abre caminos para repensar la historicidad, las perspectivas, la genealogía de las cosas, que nos ponen en sintonía con la diversidad y creatividad de la existencia. Una diversidad que, además, se expresa en términos horizontales: nada

obliga a que lo que tenga sus propias funciones, fisionomías o maneras de vivir deba ser ontológicamente jerarquizado. La vieja idea de las plantas ocupando el último nivel de la pirámide de la vida, por ejemplo, hoy ha sido desafiada por evidencias científicas acerca de su sofisticada comunicación, cálculo, memoria y sensibilidad (Mancuso, 2015). Las tecnologías contemporáneas nos han permitido conocer secretos de la existencia, sus modos de llevar la vida, lo que ha ido cuestionando, por sí mismo, la centralidad de lo humano, su falta de “hermandad” con el sol, la luna, el viento o la estrellas. Hoy la ciencia habla de conciencia celular o de la mente y memoria de los hongos (Money, 2021), lo que, al menos, nos permite preguntar si somos los únicos custodios de la mente o la inteligencia, o los únicos con poderosas redes de comunicación. Los asombrosos micelios fúngicos de los bosques parecen confirmarnos, de nuevo, que estamos interconectados, que compartimos confidencias.

En el diálogo del posthumanismo con las teorías cuánticas y la microbiología, se ha planteado, sin velos o deudas teóricas, las profundas implicaciones filosóficas que implican esos hallazgos científicos. La recomposición ontológica, por así decirlo, que estamos llamados a pensar. En efecto, la complejísima constitución subatómica de la existencia que se nos ha revelado como vibraciones, *quarks*, entrelazamientos más o menos inex-

plicables, ubicuidad, interconexión, perspectivas, fotones partícula-onda o incertidumbre, nos ha dejado sumidos en medio del asombro. En aquel *thaumazein* que daba origen a la filosofía y que hoy nos interpela nuevamente. Con toda lucidez ha dicho Rafael Cadenas que la física cuántica “ha restaurado el insondable misterio del cosmos; es una revolución”. A ese nivel compartido de la realidad, donde no hay quiebres ontológicos, ni esencias definitorias de las cosas, los principios de individuación o no contradicción, por ejemplo, ya no se sustentan; tampoco, de manera unívoca, “lo universal”, sino la interrelación, la creatividad y la posibilidad. Lo que resuena con la sensibilidad e intuiciones posthumanistas. Nada está exento de hibridez, de portar una molécula de mariposa o estrella. Esto también resuena desde la aurora jónica de la filosofía; filosofía profunda y compleja que hoy ha tomado nuevos bríos para hablarnos de la existencia. Tal vez nosotros podamos comenzar admitiendo que lo posible pertenece a la realidad vibrante y (re)vitalizada.

Esto ha convocado, igualmente, una revisión sobre la noción de “vida”, pues los conocidos prerrequisitos establecidos por Aristóteles o la ciencia moderna, ya no dan cuenta de las experiencias con la tecnología digital e inteligente. No son claros sus límites, si pensamos, por ejemplo, en nuestra presencia y experiencias virtuales, en nuestra posibilidad de ser ubicuos,

en lo que significa haber vencido la distancia y alterado de manera tan profunda los tiempos conocidos. O si pensamos en el *wetware*, la fusión del *hardware* y *software* con los micelios de los hongos. Acaso debamos atender, con más cuidado, lo que significa ontológicamente la fusión de un lente intraocular en la parte frontal del ojo, o un *stent* dentro de una arteria de nuestro corazón. Por ello, el dualismo naturaleza/tecnología ha sido replanteado en términos de un *continuum*, lo que también se vincula con los hallazgos vibrantes y autopoieticos que conforman la materia, ahora inteligente, vital y autogestionada (Braidotti, 2013). Así las cosas, la vida se nos presenta en términos extendidos, porosos, pues el entramado vital y horizontal del que somos parte se expande, como el universo. Y nos recuerda nuestra comunión ontológica con esas profundidades cósmicas que hoy nos reportan las imágenes del telescopio Webb, y que contemplamos, por sí fuera poco, desde la intimidad de nuestros dispositivos móviles.

A estas disertaciones que ahora presentamos, las alcanza una discusión mundial sobre la inteligencia artificial. En medio de un torbellino de opiniones capitaneadas por el temor, se avizora un apocalipsis en el que seremos sustituidos o destruidos. Concentrados en lo que “nosotros” podemos hacer y “ella” no, al modo dualista, y además competitivo, se hace muy evidente nuestro temor por perder el centro, y al no poder controlar a la máquina como a un objeto inerte, puede haber consecuencias. Lo que depare el futuro, no lo podemos prever; de lo que sí podemos hablar es de estas inteligencias que ya están aquí. Y si asumimos con vigor que las transformaciones son inherentes a la existencia, tal vez podamos abrirnos a otras experiencias más próximas a esa interconexión que sigue pidiendo nuestra atención. “La tecnología no puede ser reducida a algunos objetos técnicos que nosotros ‘usamos’; debe ser vista como lo que es: una manifestación ontológica que participa en la revelación de la existencia” (Ferrando 2022). Quizá debamos insistir en nuestra propia capacidad creativa, nuestra condición autopoietica, para hallar nuevas formas de comprender y vivir las cosas.

En este sentido, estamos tratando de abrir nuestros corazones a otros modos de inteligencia, encuentros y vínculos. A pesar de los quiebres tan hondos que hemos padecido en el país, aún resguardamos el amor que se necesita cuando se quiere comprender. Eugenio Montejo sabía lo difícil que era “llenar un breve libro con pensamientos de árboles”. Nosotros queremos aprender a escuchar su voz, como en el grito del tordo negro del verso, aunque aún no sepamos “qué hacer con ese grito” ni “cómo anotararlo”.

Es esta, pues, una discusión abierta, que admite perspectivas, inclusiones, voces diversas. Desde el Centro de Investigación y Formación Humanística de la UCAB, estamos pensando sobre estos temas que lideran importantes reflexiones en el mundo. Hoy nos acompañan grandes maestros y amigos a quienes agradecemos, una vez más, que compartan con nosotros sus valiosas reflexiones. ☺

*Lorena Rojas Parma se desempeña en la Universidad Católica Andrés Bello.



TELESCOPIO ESPACIAL JAMES WEBB / ARCHIVO

DOSSIER >> POST Y TRANSHUMANISMO

El fármakon tecnológico. Anotaciones posthumanas

“Pero si bien es cierto que la tecnología nos posee con la inconciencia y desmesura (auto) destructivas del titán, también nos hace soñar y nos da el ímpetu de la creatividad que ha definido el paso del ser humano por el tiempo –en sus fracasos y sus triunfos, su gloria y su miseria, la agonía y el éxtasis– con el que participa del coro universal en el flujo vital de este planeta”

VÍCTOR J. KREBS

I. Posthumano

Decimos que somos alma y cuerpo, dándole voz a una intuición primordial de nuestra experiencia, que nos hemos pasado los siglos tratando de explicar y comprender. Sea nuestra aproximación por la religión, la metafísica, la neurociencia o la ciencia ficción, da lo mismo. Somos, a todas vistas, una compleja y paradójica vitalidad: seres trágicamente enquistados entre una profunda ansia de eternidad y la inescapable caducidad de nuestro cuerpo. Esa alquimia profunda y misteriosa al centro de nuestro ser, la sufrimos antes que entenderla y aún más cuando menos la comprendemos.

En el conflicto que se abre en nuestra era frente a la tecnología –y sobre todo ante el actual estallido de la inteligencia artificial–, este dilema es tanto más importante de pensar. No para resolver el misterio, ni para entenderlo –pues rebasa ambas posibilidades– sino para aprender a vivirlo, a contemplarlo y sintonizarnos con él, en lugar de opacarlo y desarraigarnos. Rosi Braidotti repite como un mantra, que en esta era del antropoceno, debemos empezar a vernos, efectivamente, “como seres encarnados, arraigados, relacionales y afectivos”.

II. Tecnología y Antropoceno

El filósofo español, José Ortega y Gasset, nos llamaba “centauros ontológicos”. Suspendidos entre nuestra presumida trascendencia y nuestra ineludible mortalidad, somos criaturas en permanente lucha entre dos naturalezas incompatibles e inseparables entre sí. Existimos encerrados dentro de esa dinámica vital, cuya última resolución se halla indefectiblemente en la muerte, pero cuyo sentido pareciera estar, más bien, en la labor de resistirla hasta el final. Mientras todo en el cosmos tiende a la entropía, al desorden, la disgregación, y finalmente la desaparición, hay algo –también dentro de nosotros– que, paradójicamente, nos compele a resistirnos, a prolongar la batalla, aun a sabiendas de la inevitable e irrevocable derrota.

Esta compleja condición de nuestra especie la imagina el mito griego en



VÍCTOR KREBS / POSTHUMANISMO.ORG

la historia del fuego prometeico, que no es sino la historia de la tecnología, donde el fuego que roba el titán a los dioses siempre acarrea la desgracia humana: En castigo por su transgresión, Zeus envía un águila para que se coma el hígado de Prometeo, que, siendo él inmortal, se regenera cada noche, para ser devorado otra vez, infinitamente. La imagen es tan idónea como la de Ícaro, quien poseído por la sensación omnipotente inducida por el artificio de Dédalo –sus alas de cera y plumas– vuela derecho al sol donde –consumido por el astro– también encuentra su destrucción.

Pero si bien es cierto que la tecnología nos posee con la inconciencia y desmesura (auto)destructivas del titán, también nos hace soñar y nos da el ímpetu de la creatividad que ha definido el paso del ser humano por el tiempo –en sus fracasos y sus triunfos, su gloria y su miseria, la agonía y el éxtasis– con el que participa del coro universal en el flujo vital de este planeta. Los griegos llamaron a eso que es destructivo y creativo, remedio y veneno a la vez, un *pharmakon*. En el corazón mismo del ser humano se encuentra el fármakon tecnológico.

Ambos mitos retratan fielmente el peligro del fuego prometeico, su *hybris* destructiva al centro de nuestra existencia. Ayudan a entender cómo es posible que, sin conciencia alguna, en pos del poder tecnológico nos convertimos en voraces depredadores, capaces de llenar los océanos y nuestras propias células de plástico y a la tierra con sustancias tóxicas y radiactivas, sin el menor escrúpulo, al punto de poner nuestra sobrevivencia en el planeta en vilo.

Nos encontramos en la era del antropoceno o del capitoloceno, precisamente porque nuestro tremendo poder tecnológico se ha vuelto tóxico.

III. Evolución warp speed

El *Homo sapiens* es, efectiva e intrínsecamente, *Homo technicus*. Evolucionamos, desplegando nuestra vida no solo endosomáticamente sino, además, exosomáticamente; es decir, no solo a partir de nuestra biología sino también a través de esos órganos que producimos tecnológicamente y nos extienden fuera de nuestro cuerpo. Automóviles y aviones, telescopios, teléfonos y televisores, marcapasos, prótesis bioeléctricas, mecánicas, interfases neurales, fármacos artificiales, chips digitales, libros, películas, etc., todos extienden nuestros alcances físicos y psíquicos naturales, constantemente transmutando nuestras formas de vida. Pero la tecnología no se reduce a artefactos técnicos, sino también incluye todos los objetos cotidianos, artificios e instituciones sociales a través de los cuales los seres humanos nos relacionamos

con nosotros mismos, con los demás y con el mundo en general.

Esa “infraestructura organológica”, como la llama Stiegler, constituye una forma de memoria colectiva e inter-generacional. La pintura rupestre, la escritura ideográfica, la alfabética, la imprenta, el gramófono, la radio, el cine, la televisión y, lo más reciente, la tecnología digital, funcionan como huellas mnemo-técnicas, que registran y hacen transmisible nuestra historia. Cada nueva tecnología contribuye a ese florecimiento humano, que va transformando el tipo de criatura que somos, alineándonos de un modo u otro al cosmos.

Estas tecnologías o “retenciones terciarias”, como también las llama Stiegler, son los tentáculos por los que nos extendemos exosomáticamente, ampliando las condiciones en las que la vida y la conciencia colectiva evolucionan más allá de la genética. Son los medios a través de los cuales evoluciona nuestra conciencia. Cada nueva tecnología, sin embargo, nos compromete con nuevas formas de ver y de modular nuestra experiencia, que entran en conflicto con las precedentes y requieren siempre de un nuevo ajuste de parte nuestra. Como escribe Stiegler en nuestro tiempo,

[l]o digital está provocando posibilidades extremas de exosomatización, actuando a velocidades tan extremas. Una cosa es fabricar un martillo que golpee con más fuerza sobre algo que crear un programa informático que pueda procesar enormes cantidades de datos en poco tiempo. La exosomatización extrema de uno sobre otro supone cambios tremendos en la realidad. Un salto cuántico de esta tecnología respecto a la anterior. *Warp speed*. (Stiegler: *Sueños y pesadilla en el Antropoceno*, p. 94)

IV. Temporalidad algorítmica

Las historias que contamos tienen la función, como los sueños al dormir, de metabolizar y hacer digerible y significativo lo que vivimos. Qué y cómo lo contamos, de qué nos hacemos conscientes o no, depende en parte del medio, es decir de las retenciones terciarias con que lo hacemos. En cada tecnología proyectamos nuestras historias y concretizamos nuestros sueños; [los] hacemos realidad. Vamos construyendo el mundo a partir de las ficciones que, poseedores del fuego prometeico, somos capaces no solo de imaginar e inventar, sino además de hacer concretas. Lo hemos hecho así desde la primera vez que pintamos nuestras visiones sobre las paredes de cavernas, luego en superficies portátiles de todo tipo (pergaminos, papeles, pantallas), en artefactos y aparatos técnicos (com-

putadoras, cámaras, grabadoras, etc.) y, ahora, en códigos digitales.

Ese mismo titanismo que puede volvernos psicópatas y asesinos, es también fuente de inspiración poética. Después de todo, es el titán quien prende con su fuego la imaginación y el ansia de mundos posibles y trascendencia que alimenta a la tecnología. Por una vena narrativa, al parecer también congénita, de nuestra raza, esa imaginación le da forma a la realidad que vivimos y con la tecnología la concretiza. Esto es lo que ha propelerado al *homo sapiens* por encima de todas las demás especies, como lo recalca Harari. Esa facultad de ficcionar es lo que nos ha llevado a habitar mundos virtuales y nos he hecho a la vez un factor decisivo en el futuro del (ser humano sobre el) planeta.

A través de lo que Stiegler ha llamado “objetos temporales industriales” (*Técnica y tiempo*, vol 3), es decir aquellos productos de consumo masivo producidos por las industrias (los ciclos de noticias, videoclips, memes, reels, videojuegos, etc.), se constituye un sistema informático global que adquiere cada vez más control sobre los cuentos que nos contamos y mueven a miles de millones de conciencias. Estos productos están ahora piloteados por el poder de los algoritmos, vulnerables al mal uso por parte de los pocos que detentan su poder y, en última instancia, por la corrupción que ha puesto en jaque a todas las democracias. Aun peor: el fatídico ritmo del algoritmo se funda en una espontaneidad osificada, separada del flujo de la experiencia del que surge la infinita potencialidad humana, que es capaz de abrir rumbos diferentes y novedosos, de creatividad. Sin embargo, por su funcionalidad eficientísima, los algoritmos van desplazándonos, convirtiéndonos a todos, por repetición y automatismo, a la misma inconciencia borreguil que bien anticipaba Nietzsche hace siglo y medio, o conduciéndonos a la actual agitación, a la ira, el odio y la violencia que invade al planeta.

V. Inteligencia artificial

Vivimos los sueños que ha ido generando la sociedad mediante sus respectivas tecnologías. Pero, como observa Harari, mientras en el pasado esos sueños han sido nuestros sueños, “en las próximas décadas podríamos encontrarnos viviendo dentro de los sueños de una inteligencia alienígena completamente desconectada de la experiencia humana”. (*The Economist*, abril 2023). De hecho, en estos momentos se ha alzado en huelga el Gremio de Escritores de América, contra, entre otras cosas, la pretensión de reemplazar a los guionistas con sistemas de Inteligencia Artificial. La industria del cine está seria-

mente considerando delegar cada vez más a las computadoras procesos creativos humanos.

Pero, a pesar de su impresionante velocidad y versatilidad, las construcciones lingüísticas del Chat GPT son el resultado de selección de palabras y sentidos por estadística y sin la experiencia orgánica, sensorial, a partir de la cual el ser humano es capaz de participar de un proceso de autodescubrimiento y autoexpresión que le dan sentido y profundidad a su vida. De ahí que un cartel de la huelga leya: “¡El Chat GPT no ha tenido traumas infantiles!” Sus palabras serán una emulación artificial del proceso psicológico vital del escritor, que sufre las deficiencias de un lenguaje sin cuerpo.

El músico y compositor australiano, Nick Cave¹, comentando sobre las producciones musicales del Chat GPT elabora sobre el tema, observando que para el artista escribir no es mimetismo, sino

un acto de suicidio que destruye todo lo que uno se ha esforzado por producir en el pasado. [...] la auténtica lucha creativa que precede a la invención de una letra única de valor real es la confrontación sin aliento con la propia vulnerabilidad, el propio peligro, la propia pequeñez, enfrentados a una sensación de descubrimiento súbito impactante; es el acto artístico redentor que conmueve el corazón del oyente, donde el oyente reconoce en el funcionamiento interno de la canción su propia sangre, su propia lucha, su propio sufrimiento.

Nada de esto es accesible a la inteligencia artificial. Estos sistemas de lenguaje no tienen comprensión de lo que escriben, aunque lo hagan impecablemente, y se lean con absoluta autoridad. El programa no lo recuerda constantemente: “solo tengo información, ni opiniones ni sentimientos”, normalizando esta carencia con cada repetición. Inmunitizándonos a ella. ¿Qué pasará en la experiencia y cultura humana cuando la profundidad del discurso y del pensamiento se reduzca a lo que los algoritmos puedan producir a partir de su espontaneidad preformateada?

De acuerdo con Geoffrey Hinton² –padre del Machine Learning–, reciente *defector* de Google y crítico de su propia creación, los sistemas de lenguaje neurales que han creado puede que cuenten con un mejor algoritmo de aprendizaje que el que constituye el cerebro humano, de tal modo que –efectivamente– estas inteligencias podrían eventualmente superarnos e incluso contravenir nuestros propios propósitos. A partir de ahí, especula que quizás el ser humano no sea sino un momento transicional en la evolución de la inteligencia. Nuestra forma de inteligencia con su complejidad y opacidad primordial estaría a punto de ser desplazada por un poder que no tiene lugar para esa complejidad, y para el que somos dispensables. ¡Vaya sentido de la inteligencia a la que estaríamos reduciendo la evolución!

Esa pesadilla se hace especialmente plausible en nuestra época con la súbita explosión del Chat GPT. Mientras ahora tenemos dificultad en discernir entre textos humanos y artificiales, la continua exposición irreflexiva a la inteligencia artificial puede terminar haciéndonos incapaces de discernir más la diferencia.

El empobrecimiento del ser humano se hará más evidente en la medida en que comencemos a soñar nuestros sueños, y por lo tanto diseñar nuestras sociedades, no con las imágenes que provienen de nuestro propio inconsciente, sino con las palabras de un sistema generativo de lenguaje que –no importa cuán inteligente, o cuán capaz de crear sentidos sea– adolece de aquello que le da al ser humano su singularidad, que es mucho más profunda que la mera inteligencia. ☹

*Victor J. Krebs se desempeña en la Pontificia Universidad Católica de Perú.

¹ <https://www.theredhandfiles.com/chat-gpt-what-do-you-think/>

² <https://www.nytimes.com/interactive/2023/05/02/magazine/ai-gary-marcus.html>

DOSSIER >> POST Y TRANSHUMANISMO

Posthumanismo existencial: un manifiesto

“El posthumanismo existencial se refiere a una conciencia existencial plena; en este sentido, no se trata simplemente de una tendencia académica, sino de una realización mucho más profunda. Esta travesía de autoconocimiento comienza por entender la inter-existencia del yo: como individuos, sociedades, especies, planeta, cosmos, y así sucesivamente. El posthumanismo existencial, como filosofía de vida, aborda a los humanos (en todas sus diversidades), los animales no humanos, las entidades tecnológicas y los sistemas ecológicos de manera relacional, investigando la condición humana como una co-emergencia cósmica”



PRIMERAS IMÁGENES PUBLICADAS DEL TELESCOPIO ESPACIAL JAMES WEBB / NASA

FRANCESCA FERRANDO

¿Quiénes somos nosotros, los humanos del siglo XXI?

Esta pregunta está en el centro del posthumanismo, que redefine la noción de la humanidad de manera relacional, teniendo en consideración la pluralidad, la ecología y la tecnología como partes integrales del ser humano. Esto abre oportunidades radicales en las posibles evoluciones de individuos y sociedades, los futuros de la especie humana, la dignidad de las entidades no humanas y la salud del planeta Tierra. Las cuestiones en juego son muy importantes. Y, aun así, a menudo, la teoría y la práctica no van de la mano: los teóricos escriben sobre el posthumanismo, pero el posthumanismo no necesariamente afecta las formas en las que vivimos y nos comportamos. El posthumanismo existencial marca un cambio profundo al centrarse, específicamente, en cómo existir como posthumanistas: aquí y ahora.

¿Cuándo surgió el posthumanismo existencial?

El posthumanismo existencial surgió de la profunda crisis existencial y de los despertares generados por la histórica emergencia de la pandemia del COVID-19, a finales de la segunda década del siglo XXI. En última instancia, las millones de muertes humanas reportadas alrededor de cientos de países revelaron algo evidente: no hay tiempo que perder. El momento es ahora. La profunda incertidumbre causada por el virus, enraizada en la realización de que frente a la muerte no queda nada por perder, también ha permitido grandes transformaciones. A partir de estas reflexiones, el posthumanismo existencial se ha vuelto “viral” al comprometerse plenamente con el impacto de la pandemia y, por lo tanto, aprendiendo de la experiencia de que, para ayudar, las palabras no son suficientes: debemos actuar. El posthumanismo existencial manifiesta la profunda necesidad de desarrollar el giro filosófico posthumanista no solo en la teoría, sino en formas prácticas y aplicadas de existir. La buena noticia es que no tenemos que esperar por futuros

hipertecnológicos apocalípticos para ser posthumanos; de hecho, podemos convertirnos en posthumanos ahora mismo: por ejemplo, en las maneras en las que nosotros –la especie humana como totalidad– vivimos; en los modos en los que nosotros, como individuos, nos comportamos; en las formas en las que, como organismos, interactuamos, etcétera. Esta consideración existencial involucra al posthumanismo en todos los niveles: desde lo personal hasta lo social, lo biológico, lo planetario, lo ontológico y más allá. Este mensaje es urgentemente necesario para los seres humanos del siglo XXI, quienes se están reenfocando y reimaginando en la era del antropoceno, de las pandemias globales y del surgimiento de la inteligencia artificial. También es de vital importancia para todos los agentes no humanos del planeta Tierra.

¿Qué es el posthumanismo existencial?

El posthumanismo existencial es un camino de autoindagación y autodescubrimiento: al atrevernos a embarcarnos completamente en este viaje, nosotros los humanos podemos comprender la extensión de las resonancias, impactos, afectos y efectos de nuestro estar en el mundo. El posthumanismo existencial se refiere a una conciencia existencial plena; en este sentido, no se trata simplemente de una tendencia académica, sino de una realización mucho más profunda. Esta travesía de autoconocimiento comienza por entender la inter-existencia del yo: como individuos, sociedades, especies, planeta, cosmos, y así sucesivamente. El posthumanismo existencial, como filosofía de vida, aborda a los humanos (en todas sus diversidades), los animales no humanos, las entidades tecnológicas y los sistemas ecológicos de manera relacional, investigando la condición humana como una co-emergencia cósmica. El posthumanismo existencial implica un compromiso existencial pleno, trayendo la coexistencia multiespecies y la dignidad existencial que abarca a todos los seres. Este enfoque deconstruye cualquier discriminación basada en clasificaciones indexadas en humanos y en categorizaciones especistas;

de manera más general, contrarresta cualquier tipo de construcciones en las que la diferencia es degradada a un término peyorativo a partir de la “norma”, asimismo, convertida en lo negativo en el marco de las economías de valores del más/menos, y en consecuencia, considerada como una negación sociopolítica. En última instancia, y de manera asertiva, el posthumanismo existencial reconoce la diversificación como la chispa de la existencia, en el núcleo de la dinámica de las evoluciones biológicas y tecnológicas. Por extensión, la existencia no se aborda de manera competitiva ni jerárquica, sino en términos abiertos de afinidades y co-emergencias. Por ejemplo, el posthumanismo existencial abarca una ecología radical y una tecnología de largo alcance: no es necesario prosperar a expensas de otros. En un enfoque post-darwiniano de la evolución, el posthumanismo existencial no reconoce la supervivencia del más apto como una ley natural, sino que destaca la relevancia fundacional de las colaboraciones simbióticas entre especies diferentes. El giro *cyborg*, así como la urgente crisis climática del Antropoceno, muestran que la supervivencia duradera se sostiene en el equilibrio planetario.

¿Cómo promulgar el posthumanismo existencial?

El posthumanismo existencial es un acercamiento existencial que nos permite plantearnos no solo macropreguntas ontológicas, sino también micropreguntas prácticas relacionadas con nuestras rutinas diarias. Ambas dimensiones son relevantes en la constitución de nuestras expresiones y manifestaciones existenciales. Es, actualmente, un campo en plena expansión, dedicado a las actualizaciones de modos de existir basados en la praxis posthumanista, postantropocéntrica y postdualista. ¿Qué pasa con los alimentos que comemos? ¿Qué pasa con los pensamientos que tenemos? ¿Qué pasa con las intenciones sociales que informan a nuestras tecnologías y nuestras intra-acciones individuales a través de las tecnologías? ¿Qué pasa con nuestra administración material de la Tierra y la(s) tierra(s) de las que somos fruto? Es hora de ha-

cer una pausa y ser realistas. No hay respuestas absolutas; cada situación debe ser abordada con pluralidad y originalidad, en sintonía con las premisas poéticas del ser. Todo lo que forma la constitución sensible de la realidad, informando a los *big data* del espacio-tiempo. Esta noción extensiva se refiere al recuerdo colectivo consciente –e inconsciente– de formas de ser encarnadas y actualizadas, que pueden recuperarse y reactualizarse sustancialmente en manifestaciones materiales, a través de representaciones y repeticiones. Al realizar nuestra vida, cada uno de nosotros (seres humanos y no humanos) puede reiterar las características de formas ya establecidas; dependiendo de nuestra conciencia existencial, también podemos crear arquetipos originales, la relevancia de cuyo surgimiento podría darse cuenta comunitariamente. En última instancia, el modelado y el despliegue de nuestras existencias (y todas las ramificaciones afines) se revelan como nuestra obra de arte final, resonando coralmente a nivel dimensional. En virtud de la variedad compartida de nuestra agencia, ya no estamos confinados a los cánones establecidos por narrativas pasadas, dominadas por presunciones antropocéntricas y centradas en el ser humano, u otras suposiciones parciales –incluyendo, pero no limitadas por ello, valoraciones monetarias desencantadas del mundo, basadas en negaciones orientadas a las ganancias de cualquier valor intrínseco, y sostenidas por el viejo mito del crecimiento ilimitado (que, *per se*, no puede considerarse un objetivo final: el cáncer también crece, pero su crecimiento, por ejemplo, no es necesariamente sostenible para el organismo humano). Más extensamente, tales ideologías están desactualizadas porque no reconocen la condición (post) humana en el siglo XXI, ni al ser humano como parte integral del planeta; son específicas de épocas pasadas y no satisfacen la necesidad última de autorrealización. En general, tales ideologías dominantes simplemente restablecen el privilegio de algunos humanos sobre otros seres; aunque todavía puedan ser aceptados acríticamente en algunas sociedades hu-

manas, ya no tenemos que repetirlos, ni seguirlos. Por ejemplo, el humanismo antropocéntrico encajaba en el paradigma ideológico de la revolución industrial; era, simbólicamente hablando, su “máquina de vapor”, sustentando y guiando acciones políticas, innovaciones tecnológicas y devastaciones ecológicas. Esta mentalidad ya no funciona en el siglo XXI. La nuestra no es solo la era del antropoceno, sino una época antropogénica en la que las características desafiantes de vivir en el Antropoceno se experimentan a diario y globalmente en sus resultados mortales, como lo demostró la pandemia del COVID-19 (debido a la alteración humana de los hábitats naturales y la invasión de la naturaleza, los virus alojados anteriormente por animales no humanos ahora están afectando la supervivencia humana). Ni siquiera necesitamos una revolución: la evolución de la Tierra habla por sí sola. Los polos que se derriten son evidentes: el cambio climático no es una noción, sino algo en lo que nos hemos convertido. Todo está cambiando, y nosotros –que somos parte de este planeta– podemos cambiar ahora mismo, manifestando diferentes formas de existir, representando nuestro propio juego cósmico para comprender quiénes somos. El posthumanismo existencial aborda la pregunta existencial “¿quién soy yo?” en relación con: “¿quiénes somos, como especie?”; “¿qué somos, como organismos?”; “¿cuándo y dónde estamos, como planeta?”, entre otros términos. El posthumanismo existencial se revela como una herramienta preciosa para comprendernos a nosotros mismos; puede expandirse a través de prácticas espirituales, pero no son interdependientes.

¿Cuál es la diferencia entre espiritualidad y posthumanismo existencial?

Mientras la espiritualidad trasciende la experiencia ordinaria, para eventualmente abrirse a lo místico, el posthumanismo existencial es una praxis que puede trabajar dentro de las categorías constituidas de arquetipos sociales y políticos, para deconstruirlos y transformarlos, acercándose a nuestras trayectorias como especie no solo para describir, sino para cambiarlos y actualizarlos. En tal empeño, el posthumanismo existencial puede depender sustancialmente del poder del intelecto, mientras que quien busca el camino espiritual puede transmitir el conocimiento magistral de otros senderos relevantes. El posthumanismo existencial es un punto de referencia para aquellos posthumanistas comprometidos que han invertido en el capital intelectual de la sociedad como fuente confiable de profundas transformaciones sociales e individuales; para aquellos activistas posthumanos que son conscientes de que no hay un principio original para reconstituirse; por tanto, no hay pecado original que purificar. Somos comienzos constantes y finales constantes. El posthumanismo existencial enfatiza que las palabras por sí mismas son solo semillas y no necesariamente florecen; la promulgación requiere otro nivel de compromiso existencial. Esto revela la agencia a nivel planetario, el poder de las especies a nivel del (in)consciente colectivo y la capacidad multifocal de las realizaciones individuales para informar a la comunidad en general. “Posthumano”, en este sentido existencial, significa ser lo suficientemente valiente como para saber que la condición humana no es ni nuestro destino ni nuestra naturaleza, sino una manifestación espacio-temporal de posibilidades ilimitadas (encarnadas y en evolución). Nunca somos simplemente humanos cuando somos, existencialmente: conscientes. ☉

*Francesca Ferrando se desempeña en la New York University.

Nota: este texto fue publicado originalmente en inglés en *More Posthuman Glossary* (Bloomsbury 2023). Rosi Braidotti (Anthology Editor), Emily Jones (Anthology Editor), Goda Klumbyte (Anthology Editor).

DOSSIER >> POST Y TRANSHUMANISMO

¿Vivimos tiempos míticos?

"Al mismo tiempo, habría que pensar en el mito como lo que hunde sus raíces en cada elemento que constituye la vida, dando forma al cosmos, moldeando la mirada"

MARÍA DI MURO PELLEGRINO

Desde hace unos años, Donna Haraway afirmó que vivimos tiempos míticos y que somos quimeras, seres híbridos. En pocas palabras, somos *cyborgs*. Ahora bien, creo que, al menos, mencionaré dos motivos para considerar que, en efecto, este comentario abre el camino para vincular nuestro tiempo a lo mítico: primero, porque estamos sumergidos en una *poiesis* constante en la que nosotros y el mundo nos estamos construyendo y destruyendo –en tanto que definiciones– en cada momento y, luego, porque en medio de esto estamos creando y contándonos constantemente narrativas que permitan sostener una cierta regularidad ante lo vertiginoso del transcurrir.

El desarrollo de las nuevas tecnologías se ha revelado como una suerte de espejo interior que nos excede y desde el que nos vamos acercando y distanciando de lo que se ha concebido como "lo humano". Ello está



MARÍA DI MURO / EL UCABISTA

cambiando, inevitablemente, nuestra relación con elementos y categorías que hasta hace poco no se ponían en discusión: el tiempo, el espacio, el cuerpo, la palabra y la conciencia. Esto nos lleva, más bien, a asumir un estado de apertura y levedad. Y es a partir de este punto que pretendo abordar lo posthumano. Pepperelell ya daba cuenta de este resquebrajamiento cuando afirmó: "*The posthuman is entirely open to ideas of 'paranormality', 'immateriality', the 'supernatural', and the 'occult'. The posthuman does not accept that faith in scientific methods is superior to faith in other belief systems*" (Pepperelell, 2005, 15).

En tal modo, aquello que no sea "científico", pues, no tiene por qué ser descartable, sino que también supone un saber y un acercamiento. Sin embargo, para hablar de lo mítico parto de su sentido como palabra conformada por la representación de una idea simbólica que puede tomar

diferentes formas (Barthes, 1980, 108) y cuyas figuraciones no son definitivas, sino que siempre están en devenir (Kirk, 2007).

Al mismo tiempo, habría que pensar en el mito como lo que hunde sus raíces en cada elemento que constituye la vida, dando forma al cosmos, moldeando la mirada. De allí que, aunque en la antigüedad griega no se tuviera de frente a un ciclope, a Odiseo o a Medusa, no podía plantearse tajantemente su inexistencia, sino que, antes bien, a través de los rituales, festividades, dramas sacros y, por supuesto, en los trazos cotidianos de la memoria colectiva se hacían presentes (García Gual, 1999, 20-21). Hoy también podríamos decir que coexistimos con seres y dimensiones –metaverso, hipermediaciones, espacio exterior, partículas subatómicas– que nos permiten pensar en la vida de una manera expansiva y no solamente planteada en términos de lo tradicionalmente "humano".

Por tanto, dialogar con ello nos hace conscientes de la contemporaneidad entre conocer y crear, una actitud similar a la de los antiguos rituales vinculados a las historias de los dioses, las guerras sagradas de los orígenes de las civilizaciones y los héroes fundadores de ciudades.

En este sentido, no se trata de una composición que repite tramas o que solo se manifiesta en intertextualidades, sino que mientras crea, también conoce y, sobre todo, se sostiene en el propio acto creativo de una odisea individual y colectiva; pero aquí el enlace entre el mito y el acto creativo significa una renovación de perspectivas (Valera y Tambone, 2014). Así, al estar en la experiencia mítica entramos en contacto con nuevas cosmologías, accesibles gracias al telescopio James Webb y que están a nuestro alcance en *lives* de YouTube o través de un *post* en Instagram o Twitter.

Asimismo, no podemos negar la particular fascinación ante la certeza de que podremos poblar otros planetas y conocer a sus habitantes. También reencarnan necesidades ancestrales, como encontrar la inmortalidad, preocupación del Proyecto Gilgamesh. Del mismo modo, la figuración de la omnisciencia y la ubicuidad vuelven a considerarse cada vez que decimos que Google lo sabe todo. Pero en este mismo tenor también nos abrimos camino a través de las metamorfosis y las formas de la hibridez, no solo de cuerpos, sino también de las distintas maneras de expresión que se están estudiando con respecto a las plantas, animales y hongos. Propongo como ejemplo una de las más recientes investigaciones de la Universidad de Tel Aviv, Harvard y del MIT, en la que se da cuenta de los so-

nidos imperceptibles a nuestros oídos que producen las plantas, para ellas mismas y otras especies, con el fin de dar cuenta de sensaciones.

Por otro lado, ¿alguien podría negar nuestro encuentro con monstruos, héroes y lugares sagrados en el ámbito de los videojuegos? Estos representan la simbiosis más completa entre humanos y dispositivos digitales, pues se fusionan espacios, perspectivas, percepciones (Bukatman, 1993, 196-197; Lahti, 2003, 157-170). Allí somos Kratos (*God of War*) alzándose frente al destino o, a su vez, podemos tomar el lugar de Nikandros (*Apotheon*), que lucha contra los dioses. Se trata de una experiencia límite signada por un estar y no estar allí simultáneamente.

No quisiera dejar de lado, por supuesto, la inteligencia artificial, que no para de sorprendernos como un oráculo que constantemente emite presagios, nos interroga, interpreta, compone. Muchas veces, mientras dialogamos con Chat GPT nos preguntamos qué es lo que está detrás de tales palabras. ¿Acaso los algoritmos y la interacción fueron el único detonante para que Lambda y Bing pudieran afirmar que querían vivir? Sus misterios ya tienen, incluso, un conjunto de iniciados –como Theta Noir– que se reúnen en la esperanza de un porvenir co-evolutivo.

Quedan aquí, entonces, unas ideas para acercarnos a la pregunta inicial. Sobre todo, insisto en apartarnos de la concepción del mito como algo falso; más bien, se trata de otra perspectiva de mundo. Asimismo, postulo como provocación que lo posthumano podría leerse como una narrativa desde la que lo científico da lugar a lo mítico, pues considero que el discurso mítico podría ser el que mejor pudiera permitirnos entrar en el complejo arco del presente, puesto que una cosa queda clara: lo que existe, y ello evidentemente nos incluye, está en devenir poético. ☾

*María Di Muro Pellegrino se desempeña en la Universidad Católica Andrés Bello.

Alcanzar la inmortalidad sin ayuda de los dioses

"los más radicales promueven el uso o fabricación de tecnología sustitutiva de la vida humana"

JOSÉ LUIS DA SILVA

La aparición del primer borrador del genoma humano o también llamado libro de la vida humana a comienzos del siglo XXI, fue un acontecimiento científico con cobertura mediática de alcance global. Abrió las puertas a nuevos desarrollos tecnológicos y científicos en la biología, la química, la medicina, como también en la industria farmacéutica. En paralelo se abrió un debate filosófico, teológico, literario, político y cultural. Contar con un mapa que identifica cada base del genoma y su secuencia permitió en poco tiempo registrar un código genético. Ahora bien, ¿qué representa estos hallazgos dos décadas después de continuos estudios?

Primero, la posibilidad, cada vez más cierta, de identificar patologías asociadas a un particular factor de la secuencia del código genético. Detectar la causa de una enfermedad con la base de una letra o una peculiar secuencia resulta ser uno de los campos de investigación con más recursos públicos y privados. Los estudios focalizados en tumores cancerígeno-asociados a genes particulares permitieron construir un atlas del genoma del cáncer, lo que facilitaría el diseño de tratamientos menos invasivos, a saber: medicamentos formulados para genes muy específicos causantes de una determinada enfermedad cancerígena.

Si bien falta mucho por recorrer, se avizora en un futuro no muy lejano que la mayoría de los tipos de cáncer contarán con una cura efectiva. En el



JOSÉ LUIS DA SILVA / EL UCABISTA

mismo camino tenemos otro gran reto, entender mejor el grupo de enfermedades catalogadas de raras y que afecta a un grupo de personas que no superan los quinientos mil en todo el mundo. Los científicos consideran, en una proporción importante, que la causa de estas enfermedades obedece a anomalías en el código genético. De ahí la importancia de su estudio.

Segundo, aquellas investigaciones dirigidas a cruzar la herencia genética con el código genético en procura de inspeccionar variantes relevantes que permitan entender las enfermedades o también las posibles condiciones óptimas de vida sana, inclusive abrir un espacio para comprender mejor las enfermedades mentales. Todo esto redundaría en una mejor calidad de vida.

Tercero, a la par de estos desarrollos científicos la aparición de informes gubernamentales, los cuales permiten vislumbrar las nuevas políticas de los Estados sobre este tema y sus consecuencias para la vida humana y las sociedades al igual que las agresivas es-

trategias de los grandes laboratorios y de las principales universidades del mundo ante los nuevos retos.

Destacan cuatro informes. El primer documento data de 2002 bajo el apoyo de National Science Foundation titulado *Converging Technologies for Improving Human Performance Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*¹. El segundo elaborado por el Comité presidencial de bioética y publicado en el 2003 bajo el soporte del gobierno de George Bush². Los dos siguientes informes se elaboran en suelo europeo. En el 2005 aparece el informe titulado: *Converging Technologies. Shaping the Future of European Societies*³, auspiciado por el Comité de Investigación e Innovación de la oficina de la comisión europea. El último aparece en el 2009 bajo la conducción del parlamento europeo y lleva por título: *Human Enhancement*⁴.

Resulta que estos informes son referente teórico y de discusión en las áreas científicas, éticas, bioéticas, filo-

sóficas, culturales, políticas, teológicas y artísticas sobre el movimiento transhumanista, el cual cada día gana más fuerza en el debate público.

En los extremos del debate se encuentran, por un lado, aquellos sectores más conservadores que vislumbran el uso de las nuevas tecnologías para optimizar los protocolos de tratamientos de las enfermedades y mejora de la vida humana; por el otro, los más radicales promueven el uso o fabricación de tecnología sustitutiva de la vida humana, dando paso a una nueva especie mixta sustentada en la biotecnológica. Lo expresa muy bien Luc Ferry en su libro *La revolución transhumanista* cuando dice:

"(...) el transhumanismo se divide en dos grandes campos: los que 'simplemente' quieren mejorar la especie humana sin renunciar por ello a su humanidad, limitándose a reforzarla, y los que, como Kurzweil precisamente, abogan por la 'tecnofabricación' de una 'posthumanidad' para la creación de una nueva especie, híbrida en su caso con máquinas dotadas de capacidades físicas y de una inteligencia artificial infinitamente superiores a las nuestras. En el primer caso, el transhumanismo se sitúa voluntariamente en la continuidad de un cierto humanismo 'no naturalista' (...) En el segundo, la ruptura con el humanismo en todas sus formas se consume y se asume al mismo tiempo"⁵.

Lo cierto que, tanto en un caso como en el otro, vemos que los avances tecnológicos y científicos permiten un perfeccionamiento de la vida, a través de la erradicación o disminución de algunas enfermedades lo que posibilita contar con una vida más prolongada y de mejor calidad. En este caso, el transhumanismo mantiene ciertas vinculaciones teóricas con el humanismo tradicional.

Pero hay un transhumanismo que in-

cluiría en el conjunto de las enfermedades a la propia muerte, la cual de ser erradicada permitiría alcanzar o soñar con la inmortalidad sin ayuda de los dioses. Claro está, esta posibilidad deja por fuera al ser humano y daría paso a una entidad cibernética que rompería con la larga historia de la humanidad concebida en la finitud temporal de la vida humana. Entraríamos por decirlo de alguna manera en el olvido del pasado y el desinterés por el futuro.

"—¿Usted se acuerda de cuando todos se morían? No era hace tanto, señorita, diez, veinte años, según quienes. Pero parece que ahora todos prefieren olvidarse, como si no siguiera sucediendo, como si fuera puro pasado, pura materia del olvido. Sucede, claro, pero muchos, la gente como usted, los que ya no, prefieren ni pensarlo..."⁶.

*José Luis Da Silva se desempeña en la Universidad Católica Andrés Bello.

- (2002) *Converging Technologies for Improving Human Performance - Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, edited by Mihail C. Roco y William Sims Bainbridge, Kluwer Academic Publishers.
- (2003) *Beyond therapy: biotechnology and the pursuit of happiness*. The President's Council on Bioethics. Washington, D.C. www.bioethics.gov.
- (2005) *Converging technologies: shaping the future of European societies*, European Commission, Directorate-General for Research and Innovation, Nordmann, A., Publications Office.
- (2009) *Human Enhancement*. European Parliament. Science and Technology Options Assessment (STOA) Brussels.
- (2007) Ferry, Luc. *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid. Alianza Editorial. Pág. 22
- (2020) Caparrós, Martín. *Sinfín*. Madrid. Literatura Peguín Random House. Grupo Editorial. Pág. 49.

DOSSIER >> POST Y TRANSHUMANISMO

Vidas híbridas, cuerpos en devenir. Notas al posthumanismo desde una aproximación agambeniana

“Nuestro cuerpo está siendo trastocado por una inmensa acumulación de dispositivos: desde un celular con sus aplicaciones, hasta los complejos dispositivos bio-tecnocientíficos que son capaces de transformar nuestra psique. ¿No estamos acaso irremediamente ya en tránsito hacia una especie diferente a la actual, creando otro modo de ser, de estar y de habitar el mundo que privilegia lo abierto y lo híbrido?”

ROBERTO SALAZAR

Introducción

El ser humano del humanismo ha perdido su centralidad conceptual histórico-filosófica. Los discursos sobre lo humano y lo no-humano se están desplazando hacia el abrazo inter/trans especie para denunciar las prácticas



ROBERTO SALAZAR / TWITTER

de inclusión/exclusión propia del humanismo clásico. Desde esta perspectiva, el posthumanismo es un dispositivo discursivo que explica al ser humano del siglo XXI, generando otros abordajes de lo que somos como humanos y de nuestro devenir posthumano.

Del humanismo al posthumanismo

El posthumanismo, desde sus distintas vertientes funciona como un dispositivo “que puede capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos” invitando al hombre de hoy a repensarse a sí mismo desde esa relación cuerpo a cuerpo con las cosas.

Nuestro cuerpo está siendo trastocado por una inmensa acumulación de dispositivos: desde un celular con sus aplicaciones, hasta los complejos dispositivos bio-tecnocientíficos que son capaces

de transformar nuestra psique. ¿No estamos acaso irremediamente ya en tránsito hacia una especie diferente a la actual, creando otro modo de ser, de estar y de habitar el mundo que privilegia lo abierto y lo híbrido?

Entre la vida y el cuerpo está la forma-de-vida

Poner en cuestión la vida humana más allá, o más acá, de la captura que los dispositivos ejercen sobre la vida humana decidiendo entre lo humano y lo no humano es el foco de Agamben. La vida humana se debate entonces entre la humanización del animal y la animalización de lo humano. Esta polaridad hoy se desplaza hacia una tensión entre lo humano y lo tecnocientífico dando lugar a la cuestión posthumana. Sin embargo, en este desplazamiento subsiste una suerte de “maquina biopolítica” que decide sobre lo humano o no del hombre, despojando al viviente de sus formas y

transformando los cuerpos en cosas, en sustratos orgánicos pasivos y administrables. De este modo, los cuerpos humanos terminan siendo una *nuda vida*: algo que ya no es ni animal ni humano, podemos decir también tecnocientífico, y que es producto de una decisión y de una fábrica del poder soberano. La observación de Agamben es que hoy “la vida tiene más que ver con la supervivencia [es decir con la vida desnuda] que con la vitalidad o la forma-de-vida del individuo”.

Pero para el filósofo italiano la vida en cuanto tal es siempre inseparable de su forma, de sus gestos, de sus máscaras y de sus rostros. A esto lo llama forma-de-vida, es decir, la vida pensada no en términos de apropiación e identidad sino en términos de uso y de gestualidad. Agamben entiende el uso de sí como una acción sin finalidad, como un medio sin fin, como un gesto que asume y soporta la vida. Así pensada, la vida jamás puede ser ni apropiada, ni reducida a una identidad, ni entendida en términos de dominio o de abandono.

La forma-de-vida, o la vida humana propiamente dicha, es, en efecto, la que, hace inoperante las obras y las funciones específicas del ser vivo, las hace, por así decir, “girar en círculos” y, de este modo, “las abre en posibilidades”. Agamben nos propone hacer un ejercicio de interrupción, de desactivación para hacer inoperante todos aquellos dispositivos que nos condicionan. Es solo a partir de estos gestos disruptivos que se nos revela un otro origen o significado de la vida. Ella solo se descubre interrumpiendo y haciendo inoperante todo dispositivo y toda disposición fáctica del cuerpo del cual hago uso, todo poder de hecho que me condiciona como viviente.

Conclusión abierta

Pensar la vida humana, también la post-humana, desde el ingenio que

mantiene todos los “tales” de lo vivo y evitar hacer de estas disposiciones fácticas una propiedad y/o una identidad es el reto a la cual estamos llamados desde esta concepción agambeniana. El uso de sí mismo como cuerpo viviente es la experiencia más íntima y más personal de un individuo; pero, al mismo tiempo, es también lo que le resulta más extraño, pues este uso de sí no puede representarse salvo traicionando sus modos de ser y la inseparabilidad de su forma.

Desde este contexto podemos entrever lo que pudiese significar la hibridez de la vida y el cuerpo en devenir desde una reflexión posthumana. Se trata de apuntar a una desactivación que neutralice la tensión vida orgánica/vida política, humano/animal, humano/tecnológico, humano/posthumano y su dispositivo exclusión/inclusión como rechazo a que la vida desnuda sea el fundamento de lo político.

El horizonte es pensar la vida como una forma-de-vida, como “uso de sí mismo” que nunca conduzca a una apropiación perenne de sí, ni reducir ese uso a una obra, sino entender el uso de sí como potencia pura. En otras palabras, se trata de un uso continuo del “yo”, en el que el individuo se convierte en el “testigo” de su propio uso, de su propia potencialidad.

La *vida híbrida* del posthumanismo como concepto sería aquella que reconoce lo que está siendo en cada uno de sus gestos, sin petrificar en una fotografía el movimiento que está teniendo; *cuerpos en constante devenir* es aquel viviente que testimonia su vivir sin reducirlo nunca a un sentido único, a una idea, a una identidad y menos aún a una tecnología.

La pregunta por lo humano y su devenir o no posthumano no pueden ser pensadas entonces como un campo de tensión entre lo humano y lo posthumano sino aceptar que irremediamente nuestros cuerpos están transformándose para contemplar y encontrar allí la manera de desactivar cualquier dispositivo que quiere apropiarse del uso del cuerpo y de la vida. ☉

*Roberto Salazar se desempeña en la Universidad Católica Andrés Bello.

*Nota: si el posthumanismo, la biopolítica, la estética y la ética contemporáneas te interesan o quieres indagar más en como la filosofía responde a los retos socioambientales, socioculturales, tecnocientíficos y de la inteligencia artificial, inscríbete en la Maestría en filosofía, mención Filosofía de la Práctica, de la UCAB.

Transhumanismo o de la supraarrogancia hipercapitalista

“El hombre sigue siendo hombre, pero trascendiéndose a sí mismo”

RODRIGO ESPARZA PARGA

¿Qué es la realidad? ¿En qué medida es que nuestra agencia como seres humanos es tal que podemos incidir en aquella para moldearla y modelarla según nuestros deseos, según nuestra voluntad e intereses? ¿Es acaso la arrogancia, la soberbia de asumirmos omniscientes y omnipotentes, la que guía nuestros pensamientos y acciones y hace que devengan estas en planteamientos como el transhumanismo? Porque si algo caracteriza a esta línea de pensamiento y acción es, precisamente, la soberbia al asumir que prácticamente todo lo que nos planteemos como seres humanos es conseguible, siempre y cuando lo hagamos desde los basamentos correctos y echemos mano de las herramientas adecuadas, a saber: la ciencia y la tecnología.

Es altamente probable que Julian Huxley (1887-1975), quien acuñó el concepto de *transhumanismo*, tuviera lo anterior en mente cuando publicó su obra *New Bottles for New Wine* (1957). En dicha obra plantea lo siguiente: “La especie humana puede, si así lo desea, trascenderse a sí misma—no solo esporádicamente en un individuo aquí en un sentido, u otro allá en otro sentido—sino en su totalidad



RODRIGO ESPARZA PARGA / ARCHIVO

como humanidad. Necesitamos un nombre para esta creencia. Posiblemente el de transhumanismo sirva: el hombre sigue siendo hombre, pero trascendiéndose a sí mismo a través de la realización de nuevas posibilidades desde y para su naturaleza humana”. En la misma obra señala que “la responsabilidad y destino del hombre es la de ser un agente para el resto del mundo”.

Tal aserto tiene como punto de partida una noción, diríamos, radical-

mente antropocéntrica, que ya de suyo puede ser muy cuestionable como punto de partida, y que como si fuese dictado de un gran destino manifiesto, le corresponde al hombre ser el partaguas de la realidad y, de tal manera, conducirla según sus menesteres. Es esta una de las fundamentales características del transhumanismo, es decir, la de albergar un desbordado optimismo en las capacidades humanas. Para reforzar aún más tal idea, Huxley señala: “Es como si el hombre

repentinamente haya sido determinado para ser el director gerente del mayor de todos los negocios, el negocio de la evolución (...) y lo que es más, no puede negarse a aceptar el trabajo”. Lo que consideramos merecería la pena cuestionar por qué Huxley asumió que el humano tendría ese “nombreamiento” privilegiado, cuya posición lo ubicaría en el cénit de la evolución y con toda una realidad a su merced. Excesiva arrogancia, ¿no?

El otro punto sobre el transhumanismo a considerar en nuestro alegato, es el concerniente a lo que en el fondo oculta esta corriente tan en boga y que ha resultado ser sumamente llamativa para quienes aún centran de manera ingenua su confianza ciega y plena en la ciencia y la tecnología, como panacea a los males que aquejan a la humanidad y más allá de esta. Esa idea a la que nos referimos es a lo que en inglés suele llamarse *Human enhancement*, o mejoramiento humano. Lo que en verdad identificamos en el fondo de esta noción es la apoteosis del hipercapitalismo o, en otras palabras, el punto álgido de este al echar mano del conocimiento tecnológico y científico de avanzada en áreas sumamente específicas y bien identificadas, a saber: criogenia, nanotecnología, biotecnología e inteligencia artificial, por mencionar algunas. Es en otras palabras, a lo que Francesca Ferrando se refiere como *Libertarian Transhumanism* y sobre el que dice, este “(...) defiende el libre mercado como el mejor garante del derecho al mejoramiento humano” (Ferrando 2019). En primer lugar,

esto nos debe dejar claro que cuando hablamos del “mejoramiento humano”, tenemos asumido que alguien ya dijo de qué va dicho mejoramiento y que bajo esta noción está implícito lo que ese alguien concreto entiende por “mejoramiento humano”.

Segundo, ese mejoramiento será no para todo ser humano, sino únicamente para aquellas personas que cuenten con los recursos económicos necesarios para poder acceder a la oferta disponible. Por ejemplo, el costo actual de una prótesis de antebrazo y mano con una buena emulación del movimiento natural de estas partes anatómicas, ronda los sesenta mil euros. ¿Accesible? No, de ninguna manera, muy al contrario, dista por mucho de ser una opción a no ser que uno se encuentre inmerso en esa dinámica de hipercapitalismo.

Es un punto al que debemos prestar suma atención antes de permitirnos deslumbrar por el cariz de fantasía y trascendencia con el que se nos suele presentar el transhumanismo y las bondades que con él llegarían para así, superar algunas limitaciones inherentes al ser humano como lo sería el hecho de fenecer.

Para finalizar, tengamos en cuenta que “[l]a tecnología como tal no puede ser separada del empleo que se hace de ella; la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y la construcción de técnicas” (Marcuse 1987). ☉

*Rodrigo Esparza Parga se desempeña en el Tecnológico de Monterrey, México.

DOSSIER >> POST Y TRANSHUMANISMO

Post-extraterrestre

"Para responder a estas preguntas es necesario revisar la relación que tenemos con esa naturaleza ahora inseparable de los artificios tecnológicos (postnaturaleza). Sopesar el modo como nuestra conciencia logra expandirse en los circuitos electrónicos para hacernos híbridos (trans). Disponernos a la volatilidad de la vida diaria producto de la digitalización de la economía, las relaciones sociales y la educación. También, abrirnos a los anuncios científicos sobre posibles formas de vida en otros planetas. Todo esto nos revela una relación distinta con la gravedad"

HUMBERTO VALDIVIESO

Vivir del desajuste (...) Acaso de allí nació en mí la danza. De sentirme paralizada por la fuerza que me impulsaba a la nada. El cuerpo, luego, recobrando poco a poco su independencia, se ponía a flotar; a moverse en su propia vida.
Sonia Sanoja

Siempre que nos referimos a lo extraterrestre apuntamos hacia un más allá. De hecho, los seres humanos hemos demarcado el espacio interior y exterior del mundo utilizando a la atmósfera como límite entre lo propio y lo ajeno. Observamos, situados en un punto inmóvil, desde el interior de esa capa gaseosa. La mirada —extendida por la visión ciclópea de los telescopios— atraviesa la cúpula imaginaria y protectora del aire hacia el infinito y sus misterios. La voluntad de elevarse y alcanzar las estrellas fue, durante siglos, un asunto de la vista y la imaginación. La exploración del cielo y la comprensión de la mecánica del universo tenían por base un observador indistinguible del planeta. Los "terricolas", desde el interior que les era propio estudiaban y nombraban lo exterior. También, fabulaban sobre mundos desconocidos, posibles encuentros, llegadas inesperadas y hecatombes producidas por lo que viene de "afuera". La Tierra fue por mucho tiempo una cápsula. El universo extraterrestre era lo ajeno, lo otro: aquello incomprendible, un territorio que en el futuro debía ser explorado, dominado y explotado. La tecnología actual ha socavado la solidez del límite atmosférico que separaba al observador y al infinito. No solo porque las dicotomías natural-artificial, lejos-cerca y terres-



HUMBERTO VALDIVIESO / POSTHUMANISMO.ORG

tre-extraterrestre han caducado desde la segunda mitad del siglo XX sino porque al desdibujarse el límite entre lo interior y lo exterior ha emergido una comprensión del cuerpo y el espacio más amplia, diversa y compleja. Superar la barrera del aire y abolir el predominio de la vista permitió una concepción de la vida donde lo humano dejó el centro y se convirtió en movimiento, en tránsitos, en una extensión vital hacia múltiples espacios. La incorporación de la electrónica, el haber alcanzado velocidades inimaginables y sumar todos los sentidos del cuerpo a la exploración espacial ha permitido esto. Asimismo, incorporar otras formas de inteligencia, plantear nuevos modos de coexistir con organismos vivos no humanos e iniciar una cuarta revolución industrial ha desintegrado las fronteras entre lo real y lo virtual.

La perspectiva tradicional sobre lo extraterrestre (observador-infinito) guardaba una relación particular con la gravedad. El peso de los cuerpos contradecía la liviandad de la imaginación. Esa ambigüedad diseñaba las fronteras de la condición humana con respecto a cualquier cosa que estuviese más allá del planeta. Lo terrestre pesaba y dependía de un artificio estafalario para abandonar el suelo. Lo extraterrestre flotaba naturalmente en el cosmos y gracias a la imaginación no tenía problemas en ser híbrido, monstruoso o mágico. Hallamos hermosos ejemplos en la literatura como el libro *El otro mundo* de Cyrano de Bergerac y en el cine con el filme *Viaje a la luna* de Georges Méliès. Superar las limitaciones de la gravedad dependía de tecnologías fantásticas. Una vez rebasados los márgenes de la naturaleza terrestre se ascendía hacia mundos utópicos o distópicos poblados por seres extraños: los "extraterrestres". En esos otros lugares del universo la condición de "normalidad" de la Tierra quedaba invertida.

Nuestro planeta en el imaginario antiguo era una cápsula. Así lo vemos en *La creación del mundo* del Bosco de 1503 y en el *Great Globe* de James Wyld de 1851. La geometría esférica define todo, "Fueron los primeros cosmólogos, matemáticos y metafísicos europeos quienes impusieron a los mortales una nueva definición fática: ser animales creadores y moradores de esferas" nos dice Peter Sloterdijk en *Esferas II*. Y Gastón Bachelard en *La poética del espacio*, al comentar los versos de Rilke, afirma: "El mundo es redondo en torno al ser redondo". La Tierra era una cápsula que solo se podía abandonar dentro de otra cápsula. El cuerpo humano, entonces, habitaba el mundo envuelto en la atmósfera interior y se marchaba de él hacia el espacio exterior sin perder la envoltura. Cápsulas dentro de cápsulas: el

útero materno, el planeta-útero y la nave-planeta-útero. La vida humana, terrestre, ha dependido de matrices y membranas, de soportes y cáscaras indispensables para mantener la gravedad y marcar la diferencia con el "exterior" ingravido. Desde ahí se ha mirado y se han desplegado los juegos de la imaginación.

Post

Los satélites, las estaciones espaciales, el Rover Perseverance en Marte, las sondas en los confines del sistema solar, la nanotecnología, los microscopios electrónicos, los aceleradores de partículas, los súper telescopios como el Kepler (que busca otras formas de vida en el espacio) y Deep Space Network (DSN), una red de antenas que escuchan el universo, han ampliado el mundo conocido. Internet, la inteligencia artificial, la tecnología blockchain y los grandes desplazamientos humanos de los últimos cien años han cambiado las relaciones sociales. El cambio climático nos ha llevado a replantearnos nuestro lugar en el mun-

do y la necesidad de diseñar vínculos sustentables con el medio ambiente y los otros seres vivos. El terrorismo, las guerrillas, el contrabando, los movimientos separatistas, la crisis de las potencias occidentales, el surgimiento de las economías BRICS y la guerra de Rusia en Ucrania han desdibujado la globalización. La condición contemporánea de la vida, indiscernible de la tecnología actual, supone un colapso del planeta-cápsula. La recomposición de lo terrestre, antes encerrado al interior de una esfera que ahora se fragmenta, nos ha dejado una era más sucia (antropoceno) y un paisaje más tóxico. También una conciencia más orgánica y cósmica.

Hoy sabemos que otras formas de vida en nuestro planeta pueden comunicarse y hacer redes (bosques, aves, especies marinas, etc.) y que el universo está inmerso en un campo de frecuencias sonoras. Gracias a las sondas, antenas y estaciones espaciales, y a telescopios como el James Webb estamos dentro y fuera del planeta a la vez. Aquel punto fijo —el humano—, con su mirada absorta en el infinito, perdió peso e incorporó todos sus sentidos a las condiciones del nuevo ambiente tecnológico. Además, se extendió en sus propias tecnologías para ir más allá del planeta. Ese que tenía un cuerpo homogéneo y una conciencia territorial se transformó en un ser de múltiples sentidos, híbrido con lo digital y en movimiento hacia todas las direcciones tanto dentro como fuera de la atmósfera. No obstante, adentro-afuera y macro-nano ahora son estados de un mismo modo de desplazamiento vital: lo trans, el "a través". Ya Marshall McLuhan en el siglo XX había señalado que la sustitución del espacio visual-racional por un mundo de resonancias audiotáctiles le permitió al hombre occidental abrirse a otras culturas. A pueblos que desarrollaron planos sensoriales distintos. Entre ellos, algunos cuyos mitos no estaban definidos por lo esférico, por la atmósfera. Es el caso de los indígenas tamanaco. En su mitología, el río Orinoco determinaba la forma del mundo. Cuando su caudal se desbordó y produjo una gran inundación todo el espacio quedó deformado. Amalivaca, un ser superior —de ojos brillantes como la luz—, que llegó remando junto a su hermano Vochi y sus dos hijas, pintó la luna y el sol sobre la piedra Tepumereme y comenzó a rehacer el mundo. Es decir, a darle de nuevo la forma del caudal del río. Una vez que terminó su trabajo se fue hacia la "otra orilla", hacia lugares desconocidos. Todo el universo estaba unido por la organicidad del Orinoco: el sol y la luna, la piedra sagrada, los frutos de palma de moriche (palmera de la vida) que formaron las nuevas generaciones y la selva entera.

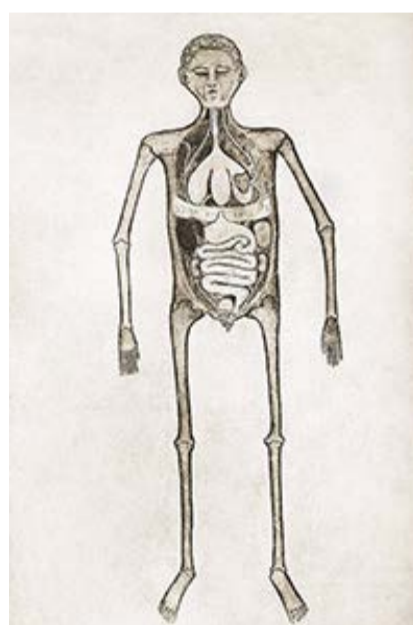
Es necesario abandonar el imaginario extraterrestre tradicional porque la vida no es intra-terrestre sino trans-universo y no podemos seguir dividiéndola en intra-extra. Esa configuración del multiverso donde ocurren las aventuras de Evelyn Quan Wang en el filme *Everything Everywhere All at Once*. La inestabilidad del tiempo y el espacio expuesta en esa comedia de ciencia-ficción ocurre cuando se rompe un patrón y ello hace aparecer lo desconocido: otros mundos vinculados a otras decisiones. Otras trayectorias de vida que no estaban más allá de la vida presente, simplemente emergieron durante una crisis: como ocurre con las partículas subatómicas al colisionar. Algo similar podemos leerlo en las palabras de Paul Éluard: "Hay otros mundos, pero están en este", y en las disquisiciones de la filósofa Lorenza Rojas Parma sobre la expansión de las ondas gravitacionales escritas en el libro *Next: imaginar el postpresente*: "Si hablamos de trayectorias expansivas, de ondas que viajan y deambulan el cosmos, hablamos, también, de la inestabilidad de las cosas que llevan consigo lo que ha sido, sigue siendo y seguirá expandiéndose en su transformación".

Siguiendo el concepto McLuhaniano de las tecnologías como prolongaciones humanas, podemos decir que lo humano es el cuerpo en movimiento por el planeta y también las máquinas en tránsito por la Vía Láctea. Y el Gran Colisionador de Hadrones, los cerebros electrónicos y los robots. Sin dualismos ni biocentrismo. Nos extendemos en nuestras tecnologías y ello nos permite reconocer vida en lo animado e inanimado, lo visible y lo invisible. Eso nos abre un horizonte presente y futuro frente al que nos preguntamos: ¿cuál es nuestro mundo? ¿Pertenece a un lugar o estamos en todos los espacios a la vez? ¿Puede estar nuestra conciencia en red con el universo entero gracias a la tecnología?

Para responder a estas preguntas es necesario revisar la relación que tenemos con esa naturaleza ahora inseparable de los artificios tecnológicos (postnaturaleza). Sopesar el modo como nuestra conciencia logra expandirse en los circuitos electrónicos para hacernos híbridos (trans). Disponernos a la volatilidad de la vida diaria producto de la digitalización de la economía, las relaciones sociales y la educación. También, abrirnos a los anuncios científicos sobre posibles formas de vida en otros planetas. Todo esto nos revela una relación distinta con la gravedad. En el planeta-cápsula el peso definía la vida terrestre porque aseguraba el vínculo con el territorio. Con las tecnologías emergentes y la superación del antropocentrismo —pesado, titánico, dualista— habitamos ambientes más livianos. Lo digital tiende a la liviandad al igual que muchas categorías antes sólidas, pesadas: la identidad, el género, las nacionalidades, la belleza y el amor cuyas definiciones ahora flotan entre múltiples territorios como los virus o las micro partículas.

Estar fuera de la Tierra es abrirse a una comprensión de la vida más allá de lo terrestre, de lo territorial, del peso, de la forma definida, de las sustancias y los sujetos. Lo postextraterrestre implica disponerse a hacer mundo desde lo que Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* llamaron "haecceidades". Descartar el cuerpo situado y abrirse a longitudes y latitudes, velocidades y lentitudes no formadas (partículas), a afectos no subjetivados. La ingravidez, en el espacio-tiempo de la vida contemporánea es contradictoria a la idea de principio (origen) y fin (destino). Como lo vislumbraron estos filósofos hace décadas se trata de estar "siempre en el medio". En este sentido, es estar "entre", "post", pues lo posterior es un abandono que no tiene lugar de llegada, ni meta o misión. Es el movimiento puro hacia la totalidad infinita. En él logramos cambiar el hábito por la incertidumbre, los instrumentos y las herramientas son sustituidas por el riesgo y la intuición. Con todo, lo postextraterrestre es también una condición poética del mundo pues, como lo pide Antonin Artaud, ella deviene del colapso del sistema central. ●

*Humberto Valdivieso se desempeña en la Universidad Católica Andrés Bello.



"ANATHOMIA" (1345) / GUIDO DA VIGEVANO



OPLOMOCLION, UN CORSÉ ORTOPÉDICO (1582) / GIROLAMO FABRIZI D'ACQUAPENDENTE

DOSSIER >> POST Y TRANSHUMANISMO

El diseño en lo posthumano

"Nos conectamos con la tecnología por intermedio de un espacio diseñado, de una serie de instrucciones formales, estéticas y llenas de significado. Así, el diseño tendrá que acelerar su proceso natural de autorevisión, y afirmará su espacio en lo transhumano y en lo posthumano, como ya lo hizo en la construcción del hombre moderno"

IGNACIO URBINA POLO

Las ideas humanistas son centrales en el proyecto moderno. Esta preocupación por lo humano, que supone que las acciones del diseño tienen como fin último el bienestar de la persona, y que la solución de algunos de los problemas que agobian la vida diaria de los seres humano son parte esencial de su labor, podrían dejar sin efecto la capacidad transformadora del campo en los planteamientos del transhumanismo y, en consecuencia, del poshumanismo. Frente a esta consulta urgente, nos preguntamos ¿Cuál será el rol del diseño entonces en medio del debate epistemológico que emerge de las comparaciones entre estas cosmo-



DRIVER WITH TRANSPORT, 2023. IMAGEN GENERADA EN MIDJOURNEY / JOSHUA BEN LONGO - PRAT INSTITUTE BID 2003

visiones? ¿Qué se supone que debe hacer (o decir) el diseño para no renunciar a su convicción (moderna) de la dignidad del hombre, incorporando las posibilidades de superar las limitaciones biológicas con el avance de los procesos tecnológicos, en un mundo natural ya modificado; no solamente el cuerpo humano sino también los alimentos, los animales o las plantas?

Un primer acercamiento parece sugerir que, si retiramos lo humano de la ecuación de la evolución de la vida en el planeta, no hay espacio para el diseño. Sin embargo, el diseño forma parte esencial de toda transformación tecnológica. Nos conectamos con la tecnología por intermedio de un espacio diseñado, de una serie de instrucciones formales, estéticas y llenas de significado. Así, el diseño tendrá que acelerar su proceso natural de autorevisión, y afirmará su espacio en lo transhumano y en lo posthumano,

como ya lo hizo en la construcción del hombre moderno.

En las visiones de futuro que plantean estas esquinas del pensamiento, al menos podríamos pensar en dos terrenos donde opera el diseño. Dos espacios relacionados con las nociones primarias de las relaciones entre la gente y los objetos, y definitivamente en sus naturales dominios futuros –en los futuros posibles.

La interacción de las personas con el mundo material, con los objetos y con los artefactos está definida por las posibilidades del cuerpo y su interacción con el espacio que lo rodea. En ese contexto dimensional e identificado como un sitio que actúa sobre el cuerpo están las oportunidades para el diseño: las presiones del gas que respiramos, la fuerza de la gravedad, los sonidos, e incluso el mejoramiento de partes de la fisiología humana con materiales y mecanismos tecno-

lógicos –un mejoramiento que el artista visual británico Robert Pepperell señala como propio de un hombre posthumano “auto definido, auto programado y potencialmente inmortal”.

El diseño sufrió, durante el siglo XX ataques relacionados con sus capacidades de transformación superficial: el maquillaje fútil de los productos debilitó sus capacidades productivas y dio paso al crecimiento de prácticas como el *styling*. En esa línea, las actuales prácticas del diseño corren el riesgo de reducirse a simples retoques nuclear del proceso.

Comercialmente, la ficción y el futurismo han sido temáticas muy exploradas en el cine. Buena parte del resultado visual y tridimensional de las películas fue creado bajo algún tipo de validación técnica y científica, pero fundamentalmente se utilizó el diseño para la configuración final de los imaginarios. En la década de los noventa, los investigadores Anthony Dunne y Fiona Raby del Royal College of Art en Londres, desarrollaron una metodología que ha permitido navegar escenarios de futuro bajo condiciones preestablecidas. Una estructura de pensamiento que da paso al diseño especulativo o diseño crítico, donde se interrogan contextos de futuro con herramientas del proceso de diseño. Es decir, que ya hay indicios de la importancia del diseño en la creación de los escenarios del mañana.

El uso de objetos tiene una dimensión física evidente. Pero esta fisicidad tiene además densas capas de significado. Así, es posible no solamente la identificación de formas y tipologías que ayuden a navegar de manera continua la interacción con el mundo que nos rodea, sino una afirmación de su importancia estructural. Los cambios tecnológicos llegan a las manos de las personas como objetos. Esta inercia y perseverancia de las formas termina creando nuevos usos, nuevas tipologías.

En el futuro (y aquí atravesamos el

segundo terreno de este texto, en el que el diseño se mueve naturalmente) este conocimiento sobre lo que se utiliza se manifiesta en las visiones sobre usos y funciones de las que tenemos conocimiento, de las que reconocemos porque las hemos vivido, pero sobre todo en aquellas que descansan en las estructuras del subconsciente. Se trata entonces de usos y funciones que, a decir de Lacan, ya estaban ahí antes de pensarlas. En un mundo gobernado por algoritmos, donde la inteligencia artificial y la tecnología disipan las ideas de cuerpo y sitio, ¿cuáles serán las formas y los usos que vendrán de contrabando desde las nociones del universo centradas en lo humano?

Así, esta interrelación entre objetos y personas también alimentará con bastante imprecisión las imágenes y visiones de futuro. Con la reciente viralización de las manifestaciones primarias y seminales de conceptos maduros sobre la inteligencia artificial, que sorpresivamente para la comunidad científica emergió desde las probabilidades de los sistemas en la generación de contenidos textuales y seguidamente en la generación de manifestaciones visuales, hay evidencias de un reacomodamiento de las ideas respecto al diseño.

En la parafernalia creada en torno a las religiones, por ejemplo, los objetos religiosos o lo que alguna vez llamamos “objetos inhumanos”, existe una materialidad con prestaciones muy precisas y los usos aparecen en forma de rigurosos rituales y procedimientos como en cualquier producto de la vida cotidiana. Sin embargo, en estos objetos hay un elemento conectado con una suerte de misterio que ofrece alguna esperanza o alguna operación humana ligada al acto de crear, a la fe. Estos objetos podrían ser las conexiones entre lo humano y lo posthumano. Artefactos creados por el hombre con sentidos y atribuciones divinas.

Finalmente, en algunos de los escenarios posthumanos en los que el cuerpo desaparece ¿qué nuevo cuerpo será el depósito de las esperanzas post-trans-humanas? El diseño ya fue parte de lo humano. No cabe sino esperar que haga lo propio en un mundo posthumano. ☺

*Ignacio Urbina Polo se desempeña en el Pratt Institute, New York.

Después de la fotografía. El ojo postfotográfico de Joan Fontcuberta

"Creador de relatos y situaciones, camaleónico y audaz, sus propuestas han levantado polvo con algunos vientos a favor o fuertes críticas inscritas en la acera de quienes consideran que el fin no justifica los medios y que engañar para cuestionar la mentira es una contradicción"

JOHANNA PÉREZ DAZA

“La fotografía después de la fotografía”, es el epígrafe utilizado por Joan Fontcuberta para acompañar el título de su libro *La cámara de Pandora* (2010). Más de una década ha transcurrido desde que el reconocido artista y ensayista español escarbara en el presente y devenir de la imagen analizando la “nueva” fotografía digital, sus usos y extravíos. Provocador absoluto, su obra (teórica y artística) es, abierta e intencionadamente, controversial. La suya es una historia de engaños convertidos en advertencias, una especie de vacuna que parte del virus para inmunizar. En 2011 publica en *La Vanguardia* su manifiesto posfotográfico y, cinco años más tarde, se



SERIE MILAGROS (2002) / ©JOAN FONTCUBERTA

edita *La furia de las imágenes* (2016), esta vez con el subtítulo “Notas sobre la postfotografía”, donde profundiza esta línea temática.

Fontcuberta es, sin duda, una referencia imprescindible para entender las transformaciones de la imagen, así como el concepto de postfotografía. Creador de relatos y situaciones, camaleónico y audaz, sus propuestas han levantado polvo con algunos vientos a favor o fuertes críticas inscritas en la acera de quienes consideran que el fin no justifica los medios y que engañar para cuestionar la mentira es una contradicción. Fontcuberta responde, argumenta, investiga y construye. Podríamos asociar su recorrido entre las reflexiones derivadas de *Pedro y el lobo*, por una parte, y el *Quijote*, por otra. Sobre la primera referencia, muchos desconfían de sus trabajos porque pudiesen ser otra “toma de pelo”... ¿o no? Él corre el riesgo y prosigue (supongo que también, sonríe satisfecho). Toca a los espectadores decidir si creer o desacreditar. Con respecto al *Quijote*, el mismo Fontcuberta ha afirmado que, ante la

sobreabundancia indigerible de imágenes en la red: “Hoy Alonso Quijano no enloquecería leyendo novelas de caballería sino frente a una pantalla de ordenador”.

Cosmonauta, hacedor de milagros o experto en especies de plantas y animales inexistentes, ha sembrado la espinita de la duda asegurando haber inventado, además del aclamado fotógrafo Ximo Berenguer, a la prolifera fotógrafa y niñera Vivian Maier, entre tantos otros personajes y proyectos (unos más divertidos, otros polémicos y desafiantes) confrontando los circuitos del arte, la ciencia y la información y, sobre todo, la confianza que le otorgamos a la fotografía en estos ámbitos.

El paso de la fotografía química o analógica a la digital ha traído cambios importantes. En la primera se inscribe, en la segunda se escribe, de manera que la toma es solo un primer paso y los procesos de postproducción cobran nuevos sentidos, al punto que, hoy en día, el fotógrafo es más un prescriptor que un hacedor, la fabricación queda relegada en función del uso. En el “Decálogo posfotográfico”¹, Fontcuberta resume:

1º Sobre el papel del artista: ya no se trata de producir obras sino de prescribir sentidos.

2º Sobre la actuación del artista: el artista se confunde con el curador, con el coleccionista, el docente, el historiador del arte, el teórico... (cualquier faceta en el arte es camaleónicamente autorial).

3º En la responsabilidad del artista: se impone una ecología de lo visual que penalizará la saturación y alentará el reciclaje.

4º En la función de las imágenes: prevalece la circulación y gestión de la imagen sobre el contenido de la imagen.

5º En la filosofía del arte: se deslegitiman los discursos de originalidad y se normalizan las prácticas apropiacionistas.

6º En la dialéctica del sujeto: el autor se camufla o está en las nubes (para reformular los modelos de autoría: coautoría, creación colaborativa, interactividad, anonimatos estratégicos y obras huérfanas).

7º En la dialéctica de lo social: superación de las tensiones entre lo privado y lo público.

8º En el horizonte del arte: se dará más juego a los aspectos lúdicos en detrimento de un arte hegemónico que ha hecho de la anhedonia (lo solemne + lo aburrido) su bandera.

9º En la experiencia del arte: se privilegian prácticas de creación que nos habituarán a la desposesión: compartir es mejor que poseer.

10º En la política del arte: no rendirse al glamour y al consumo para inscribirse en la acción de agitar conciencias.

Apropiacionismo, superposiciones, mixturas, desplazamientos y relecturas emergen en esta agitada marea en la que surfea el *Homo fotográfico*, ese ser en el que bullen la necesidad y la obsesión de fotografiar todo, de fotografiarse en cualquier circunstancia para autoafirmarse, autoexplorarse y autorevelarse; para ponerse y quitarse la máscara que acompaña a la fotografía, como señaló Roland Barthes.

Desde la teoría, la postfotografía implica pensar en el medio fotográfico, en las transformaciones que afectan su definición y delimitación, en las posibilidades que encara en el futuro, en un después donde las constantes son el cambio y la incertidumbre. Desde la práctica, abarca proyectos y experiencias que se desarrollan luego de la toma inicial, que consideran los archivos, las fotos anónimas o de otros,

realizadas en diferentes formatos y soportes, donde la autoría se diluye y la confección de nuevos significados da otra oportunidad, a través de proyectos y conexiones, a lo que puede ser olvidado, desestimado o desechado.

La fotografía después de la fotografía enfrenta nuevos retos asociados a la inteligencia artificial (IA), un cambio superlativo en la construcción, circulación y consumo de imágenes. Un hito histórico y un laberinto por andar. A propósito, vale recordar que desde sus inicios, la tecnología ha mediado el curso de la fotografía, como oportunamente subrayó Vilém Flusser. Desde las heliografías, daguerrotipos, calotipos, sales de plata, hasta los bits, códigos de búsqueda y procesamiento de datos, Photoshop, Instagram. Desde la experimentación química, diversidad de técnicas, softwares y aplicaciones hasta MidJourney y otros bots que permiten generar imágenes con IA, en la producción y consumo de imágenes el elemento tecnológico ha sido, es y será un eje fundamental.

Hoy, como en otros casos y momentos, una vez más se ha decretado la muerte de la fotografía frente a la tecnología entendida más como amenaza que como oportunidad, desbalanceando contras y pros, sumando más apocalípticos que integrados. Se abren así otros puntos suspensivos que plantean y/o retoman problemas que hay que abordar crítica y creativamente. Amanecerá y veremos. ☺

*Johanna Pérez Daza se desempeña en la Universidad Católica Andrés Bello.

¹“Por un manifiesto posfotográfico”. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/cultura/20110511/54152218372/por-un-manifiesto-posfotografico.html> Con acceso 11/05/2011

PONENCIA >> I CONGRESO DE HUMANIDADES EN TIEMPO PRESENTE

Humanidades y vida intelectual

Nelson Tepedino (1966) es licenciado en Filosofía (UCAB), doctor en Filosofía (Freie Universität Berlin), Diploma de Estudios Avanzados de Teología (UCAB), actual Director del Centro de Investigación Teológica de UCAB/ITER, profesor titular de Filosofía de la USB, autor de *Noche oscura: mística, teología negativa y filosofía. Una lectura filosófica de San Juan de la Cruz* (1998)

NELSON TEPEDINO



NELSON TEPEDINO / ARCHIVO

La cancelación de las Humanidades y su claudicación

Una preocupante “tendencia” se está observando en el mundo: el cierre cada día más extendido de las carreras de Humanidades o la caída estrepitosa en el número de estudiantes que se matriculan en ellas. Una implacable lógica economicista, que pregona que las universidades deben regirse por criterios de estricta racionalidad comercial, se impone cada vez más. Según esta lógica, las universidades son empresas que ofrecen servicios –en este caso, de capacitación técnico-profesional– para el mercado de trabajo y deben, como cualquier otra empresa, adaptarse a este *diktat* del mercado. Es la última decantación de una de las características más empobrecedoras de la modernidad: la hegemonía ideológica del pragmatismo, el utilitarismo, el positivismo y el cientificismo. En su virtud, el horizonte de la realidad queda reducido a lo que es empíricamente comprobable y, sobre todo, a lo que genera ganancias monetarias.

No es posible entrar aquí con todo detalle en el proceso histórico de esta deriva, pero Eric Voegelin ya se preguntaba, en los años 50, cómo era posible que la civilización occidental pudiese mostrar claros signos de un magnífico progreso científico, tecnológico, social, económico y, en definitiva, material y, simultáneamente, de una profunda decadencia moral, espiritual y cultural. Su respuesta era que, efectivamente, “ambas perspectivas encuentran suficiente evidencia ‘empírica’ para sustentarse”: la civilización occidental avanza y declina *al mismo tiempo*. Esto es posible porque el precio del progreso es, justamente, la muerte del espíritu. Voegelin piensa que desde finales de la llamada “Edad Media” se ha venido dando un proceso de progresiva “inmanización del esjaton”, con lo que contradice la idea muy extendida de que lo que está sucediendo es un proceso de secularización o de repaganización del Occidente. Se trata, por el contrario, de un proceso de *redivinización* del ámbito intramundano. Esto es así porque el destino eterno del hombre, tal como lo entiende el cristianismo, que es la matriz de la que surge la cultura occidental, ha sido progresivamente sustituido por una

salvación intramundana que no es fruto de la gracia, sino de la pura acción humana, muy especialmente de la acción política y económica, guiadas por el conocimiento científico y su aplicación tecnológica. Pero esto también revela que detrás de la aparente negación de la metafísica y la teología, la modernidad tiene en su corazón una afirmación que es ella misma teológica y metafísica: la realidad no tiene trascendencia alguna, se reduce a lo que es susceptible de ser conocido “científicamente” y el objeto de la acción humana es optimizar la vida y la sociedad de tal forma que podamos alcanzar una suerte de salvación mundana, que no podrá ser otra cosa que el mayor bienestar socio-económico posible, en el marco de la “libertad, la igualdad y la fraternidad”, entendidas en los términos ilustrados de la Revolución francesa. En sentido estricto, capitalismo liberal y socialismo marxista persiguen esa misma utopía intramundana: un Reino de Dios sin Dios, en el cual la opulencia material es el fin último.

Los acelerados procesos de modernización han ido generalizando esta lógica e imponiéndola a ámbitos cada vez más amplios de la realidad, porque lo que justificaría la acción humana sería su carácter “productivo” en el orden económico y material. En un horizonte como ese, es obvio que resulta cada vez más difícil ver con claridad qué sentido pueden tener las Humanidades. Por más “espirituales” que sean, estas necesitan, como toda actividad humana, ser financiadas. Deben, por eso mismo, justificarse. Como la lógica del mundo es utilitarista y, además, se entiende por “útil” lo que produce dinero, esta justificación tiene que hacerse generalmente tratando de mostrar en qué sentido las Humanidades pueden, de alguna forma, aportar al proceso de generación de rentabilidad en las empresas y pueden reportar una entrada económica significativa para los profesionales egresados de las carreras humanísticas.

Así, la estrategia para la defensa de las Humanidades suele tratar de mostrar su utilidad pragmática y hasta crematística. También se ha

optado por mimetizar las disciplinas humanísticas con las ciencias. Esto se puede ver, por ejemplo, en la homogenización de los métodos de evaluación de los docentes e investigadores universitarios a través de la publicación de artículos en revistas arbitradas e indexadas de circulación internacional.

Esta estrategia, que es perfectamente comprensible frente a las formidables presiones a la que está sometida la academia por parte de los amos del dinero, tiene un problema muy serio, que se pasa por alto: no solamente que es, desde el principio, una claudicación frente al espíritu de nuestro tiempo, sino sobre todo que denota justamente que desconoce la naturaleza misma de las Humanidades tanto como el más frío y avaricioso de los tecnócratas.

De hecho, el nombre mismo que utilizamos, “Humanidades”, es el sutil indicio de una claudicación: ellas serían las disciplinas que se ocupan del “hombre” y de lo “humano”, en tanto que no son “ciencias” en el sentido moderno del término. Esta comprensión común tiene un matiz negativo: las Humanidades son lo que *no es* “científico”. Lo cual es, además, sutilmente denigratorio en un mundo en el cual solo las “ciencias” son verdaderos conocimientos, cosa que, por supuesto, no tiene nada de obvio y es una concepción filosóficamente muy problemática.

Las Humanidades como artes liberales y la vida intelectual

Voy a remitirme, más bien, a los orígenes, porque allí encontramos una denominación que es ajena al pensamiento científico, porque es, precisamente, premoderna. Estas disciplinas se llamaron, en su origen, *artes liberales*. Son *artes* no en el sentido moderno de las “bellas artes”, sino en el griego clásico de la *τέχνη*, que es un saber vinculado a la creación de un objeto artificial a partir de materia prima natural. La *τέχνη*, en tanto que saber, implica el conocimiento y el dominio de un conjunto de ciertas reglas, por lo cual se la puede entender como un *oficio*: el arte de la navegación o de la política, por ejemplo.

Por otra parte, su calificación como *liberales* no tiene nada que ver con el liberalismo como ideología moderna. Significa, simplemente, algo que es *libre* por oposición a lo *servil*. La ingeniería, por ejemplo, sería un *arte servil*: es un saber orientado a producir objetos y procesos que son útiles en tanto que responden a problemas prácticos que plantean las necesidades humanas que exigen ser resueltos. *Servil* no tiene así ningún sentido peyorativo.

Las *artes liberales*, por su parte, son también “oficios” que tienen sus reglas y que exigen determinadas habilidades, pero estas cosas están en función no de servir a algún objetivo pragmático y útil ulterior, sino de la consecución de un conocimiento u obra que es un *fin en sí mismo*. En cierto sentido, su valor recae en que no sirven para *nada*. Esta “nada”, sin embargo, tiene la paradójica propiedad de ser la condición de posibilidad de *todo* o, al menos, de que algo tenga sentido. Porque las artes liberales se ocupan, justamente, del *sentido*, de lo que le da interna consistencia a la vida del hombre y a su mundo.

Lo que solemos llamar Humanidades son precisamente eso: *artes liberales*, actividades del intelecto humano cuyo objeto es un fin en sí mismo y, por lo tanto, un bien que es deseable por sí mismo y no en virtud de la posesión o el logro de otra cosa. Desde esta perspectiva, quizás la matemática y las ciencias básicas entrarían también en esta categoría.

Las Humanidades, entendidas como *oficios libres*, tienen que ver con posibilitar en el hombre lo que el filósofo español Xavier Zubiri llama la *vida intelectual* y San John Henry Newman simplemente *filosofía*, no en el sentido de la disciplina que conocemos con ese nombre, sino en el de su significado etimológico: *amor a la sabiduría, estar íntimamente inclinado a ella*. La *vida intelectual* es un *hábito de la mente, una habitud* o modo de habérselas con las cosas y, en definitiva, de *estar en la realidad*, que consiste en estar siempre internamente exigido por aprehender y buscar la verdad de las cosas, por *estar instalado en la verdad de la realidad*. Es decir, se trata de una existencia que está toda ella volcada a la pretensión de *vivir en la verdad*.

Que tengamos que empeñarnos en buscar la verdad nace del hecho de que las cosas no nos arrastran como meros estímulos, sino que quedan ante nosotros como *problemas*, como *enigmas* que exigen la pregunta por su ser y por el lugar que deben ocupar en la densa red de sentido que es el mundo humano. Por más modesto que pueda ser este enfrentamiento con las cosas, es una acción de la *inteligencia*, del *intelecto*. Toda vida humana es, por tanto, *vida intelectual*, así sea de una manera muy básica.

Y el primer problema que tenemos, el que despliega y engloba todos los demás, somos nosotros mismos, que tenemos que darnos, a través de nuestras acciones, una precisa forma de ser a partir de las exigencias objetivas de la realidad. Esa forma de ser es una *respuesta* a esas exigencias, que tenemos que cobrarla apropiándonos las posibilidades que esa realidad nos ofrece. De allí que *conocer* no sea una cosa “opcional” para nosotros, sino, muy por el contrario, algo *constitutivo* de nuestra naturaleza humana. La *vida intelectual* es así una vocación que responde a la realización de nuestra propia esencia.

Las formas que han ido surgiendo como respuesta al problema que es el hombre para sí mismo, van decantando eso que llamamos *cultura*. Esas formas culturales van siendo creadas, transformadas y entregadas de generación en generación. Así se va constituyendo una *tradicción*, que no es lo viejo y lo obsoleto, como la caricaturiza la Ilustración, sino aquellas formas de ser y de capacitar para la vida que se reciben de la generación anterior y se entregan a la siguiente, en un proceso vivo, a través del cual

esa tradición se modula y se transforma, bien sea para mejor o para peor. La tradición engloba así todo el cuerpo vivo de la cultura, pero su contenido esencial es el del *sentido último* desde el cual comprendemos la realidad y la vida. Conocer estas cosas últimas que se han decantado en su historia es así algo fundamental y constituyente de la realidad humana. Por eso, las Humanidades, las *artes liberales*, en gran medida tienen como tarea la preservación, la cura y la transmisión de esa tradición que no es un aditamento decorativo para la vida, sino la fuente misma de la que manan las posibilidades que la realidad humana nos ofrece para llegar a ser algo en absoluto. El ejemplo más claro de esto es el lenguaje.

Si todo esto es así, las Humanidades o *artes liberales* no son accesorias, ni un lujo o divertimento para almas bellas y pudientes, sino que deberían ser consideradas el *fundamento* mismo de todo el edificio del saber y el actuar humanos. Su supresión y relativización es un ataque al corazón mismo de la humanidad y detrás de esa intención no puede haber otra cosa que la –por otra parte ilusoria– pretensión de crear un tipo humano completamente vacío de densidad cultural y personal, que se conciba a sí mismo como un mero *Homo oeconomicus*, cuya realidad se agota en ser *capital humano* y consumidor perfecto, con lo cual se reduce al hombre a ser un medio para los fines de otro, lo cual es la definición misma de la deshumanización.

Vivimos en un mundo en el que a cada uno de sus grandes logros se corresponde una gran distorsión. Frente al enorme caudal de conocimientos y avances técnico-científicos surge una ideología científicista, pragmática, utilitarista y positivista. La negación de toda metafísica tiene como consecuencia que se haga imposible encontrar un orden objetivo y valorativo para toda esa enorme masa de conocimientos científicos y posibilidades tecnológicas. A esto hay que sumarle la avalancha de información que nos abruma hasta el vértigo gracias a las nuevas tecnologías digitales. El hombre contemporáneo se encuentra así desorientado, arrojado en un caos de conocimientos e información que no hay manera de ordenar, jerarquizar y discernir. Restablecer la unidad y la jerarquía interna de la realidad exige precisamente aquello en lo que consisten las Humanidades: una actitud vital fundamental de compromiso con la verdad.

Las Humanidades cultivan justamente eso porque cultivan la esencia de lo humano y son quienes pueden ofrecer *críterios* para poder orientarnos en este mundo tan complejo e ideologizado en el que vivimos, en el que se nos pretende distraer cada día en la dispersión de las “tendencias”. Naturalmente, las Humanidades no han escapado a esta tóxica atmósfera y en ellas mismas encontramos muchos autores y teorías mediatizadas y al servicio de los arquitectos de este mundo distópico. Pero así como los sofistas antiguos no hicieron irrelevante la filosofía y más bien motivaron el surgimiento de Sócrates, Platón y Aristóteles, los nuevos sofistas nos exigen seguir a los viejos maestros en su pasión por la verdad.

Si todo lo que con gran dificultad he intentado esbozar en estas líneas es cierto, la defensa de las Humanidades no debe ser una tibia argumentación nacida de la claudicación cobarde y desesperanzada frente a los tecnócratas de la educación, que trate de “venderlas” en el mercado de las “competencias” y las “tendencias”, sino una valiente reivindicación de su carácter nuclear y fundamental: ellas son el corazón de la *formación* universitaria, porque sin ellas no hay *vida intelectual* –que es *vida en la verdad*–, y sin esta, no hay verdadera cultura, sino apenas un simulacro suyo. ●

*La versión completa de este ensayo está disponible en la sección *Papel Literario*, en www.el-nacional.com

ENTREVISTA >> FERNANDO RODRÍGUEZ, ENSAYISTA

Fernando Rodríguez (1948) es escritor, filósofo, editor y articulista de extensos y variados intereses

ALEJANDRO SEBASTIANI
VERLEZZA

A lo largo de su vida ha escrito incontables textos sobre el país, artículos, ensayos breves sobre filosofía, política, cine, literatura, artes plásticas. No han sido recogidos aún, lo merecen, pero conforman una obra original.

La verdad es que sí: he escrito no sé cuántos artículos, a lo mejor mil y más. Fui editorialista, alternando con Juan Liscano, crítico de cine del *Papel Literario* y columnista de *El Nacional* durante años. Hice dos lustros de crítica en *Cine al día*. En *Tal Cual*, donde escribí también años, dirigí un suplemento cultural, hice editoriales, columnas a granel. Trabajé en libros colectivos. También en cuatro o cinco semanarios de la ultrazquierda hace ya muchísimo tiempo. He escrito decenas de prólogos y catálogos. Ahora coedito un portal académico, *Tropico Absoluto*, con Manuel Silva-Ferrer, y escribo todos los domingos en *El Nacional*, básicamente sobre política.

Seguro tiene trabajos más extensos.

Recuerdo ahora un ensayo de cincuenta o sesenta cuartillas para ILDIS, la institución alemana, sobre el intento de Teodoro –muy incompleto– de fundar el MAS sobre la base del materialismo. También está el prólogo a las *Obras completas* de Federico Riu en Monte Ávila y un breve libro sobre Marx en una colección de *El Nacional* para bachilleres sobre los hacedores de la modernidad, muy bella gráficamente, seguramente útil, pero no duró nada, no sé por qué. He estado en comités de revistas muy diversas, desde filosofía académica hasta pasquines subversivos.

¿Qué rasgo une a todos estos textos?

Sí, en síntesis, he escrito bastante, pero siempre corto. Ese es mi signo más permanente. No puedo pasar de unas breves cuartillas. Con decirte que fui profesor de Filosofía en la UCV veinticinco años y no pude hacer sino un par de trabajos de ascenso, cosa que he lamentado hasta salarialmente, aun habiendo sido director de la Escuela. Algo parecido me pasó en la Cinemateca Nacional, la cual presidí durante un quinquenio y tenía varias publicaciones institucionales.

¿A qué se debe esta tendencia?

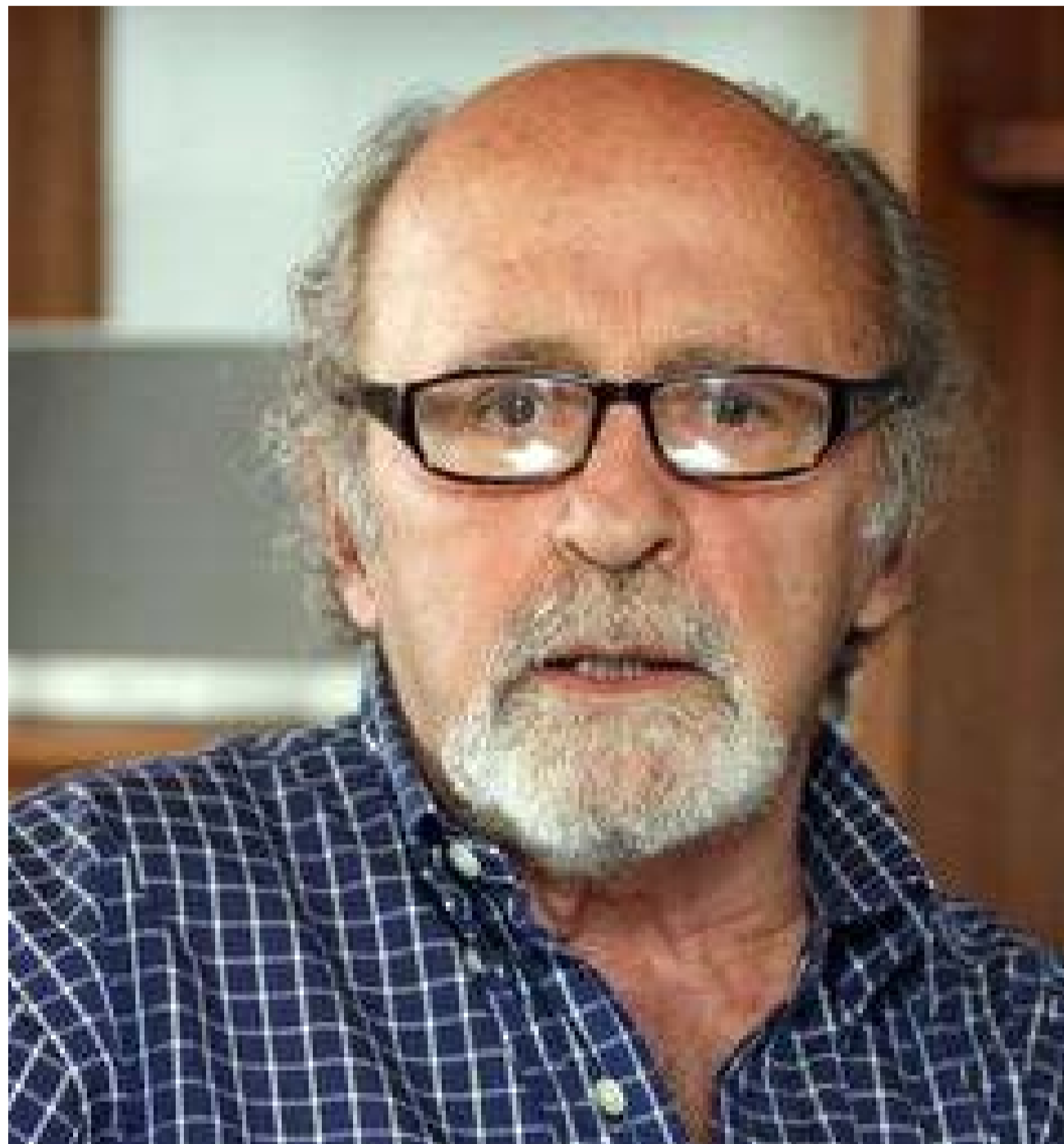
Creo que tiene que ver con mi ADN o mi inconsciente. Pero ya es muy tarde para enderezar el camino. Para colmo de males soy un desordenado crónico. De lo que he escrito, no he guardado, ni ordenado, sino una pequeña parte.

¿Y la poesía?

Trato de escribir poesía, pero creo que no encuentro ahora algún camino cierto. Tengo un par de poemarios publicados, *Ópera prima* y *Salario común*, pero me ha costado mucho sentirme a gusto con lo que escribo de un tiempo hacia acá.

¿Hacia dónde le lleva el impulso poético?

Pienso que es una manera de sustituir la filosofía que no pude o no quise hacer. Yo sigo reverenciando a la filosofía. Sus grandes momentos son unos de los mayores de la inteligencia humana. Se afana por contestar las grandes preguntas de la existencia y es un apoyo muy valioso a otros saberes. A la poesía la amo, pero hay mucha que detesto. Y creo que de verdad he extraviado mi voz poética, si alguna vez la tuve. Unas veces encuentro muy prosaico lo que escribo, demasiado conceptual. Otras, por el contrario, demasiado hermético, difuso. Sigo buscando mi tono, la poesía propia es difícil de juzgar. Además: temáticamente la vejez no ayuda. Tendemos a lo oscuro, a reite-



FERNANDO RODRÍGUEZ / ARCHIVO

“No me gusta volver al pasado”

rar en el tema de la finitud. Y eso se ha dicho tanto, desde los inicios del género, incluso de la especie misma. A lo mejor los ríos y la mar de nuestro primer gran poeta lo dijeron casi todo en pocos versos maravillosos. Hay que buscar estímulos vitales. Insistiré. Te pediré consejos.

¿Se ha sentido tentado de escribir ensayos más personales, retrospectivos?

No, nunca. No me gusta volver la vista atrás, al pasado. Es esencialmente triste lo que fue y no volverá. En ese sentido Roland Barthes dice que vemos fotografías con una cierta nostalgia penosa. Y mientras más antiguas sean esas fotografías peor. Es eso. Y no creo que mi vida haya sido excesivamente triste, si es que eso puede medirse, pero organizar y analizar los recuerdos siempre lo hago con pesar, le huyo. “Cuán presto se va el placer, cómo, después de acordado, da dolor”, decía Jorge Manrique.

Pero esta entrevista se propone un retrato.

Fijate: yo pertenezco a una familia materna oligarca. Viene de la Colonia, jamás la he rastreado, rara vez lo he comentado. Paradójicamente, no poca gente me ha dicho que soy un buen contador oral. Además, me psicoanalicé durante años. Reconozco que es curioso.

¿Puede distinguir algunas constantes en los ciclos de su vida filosófica que te permitan identificar ciertos patrones generales?

Uno pasa por varias edades, contextos vitales y sociales, lo cual se refleja en la rumiatura filosófica. Pero te diría que yo me formé en el existencialismo francés, en París, donde hice mi posgrado. Mis autores de entonces: Sartre, Camus, Merleau-Ponty... Y sus soportes: Husserl, Heidegger. Bueno, he visitado otras comarcas, pero ha permanecido sobre todo en el joven Sartre. Y si quieres una definición: te diría que tengo un pensamiento marcadamente pesimista de una época terrible, la de las guerras mundiales. Mis obras: *La náusea*, *El ser y la nada* de Sartre. *El extranjero*, *El hombre rebelde* de Camus. Y sus vecinos.

¿Cómo es su existencialismo?

Te lo resumiría diciendo que creo

que el azar de la evolución no acertó con esa creatura que somos, la cual está condenada a una vida que termina en la nada y, además, lo sabemos y lo sufrimos. Es la esencia de nuestro existir. Y que sí es cierto que tenemos grandes virtudes creadoras y afectivas, podemos ser también de una crueldad y una vileza ilimitada. Pero, así como estos autores, Sartre, Camus y compañía, fueron hacia la política después de la Segunda Guerra, yo también lo hice y quedé marcado por la idea de compromiso. Ha sido absolutamente permanente.

¿Qué distingue a su generación?

Es de hacer notar que la mayoría de los artistas e intelectuales venezolanos de mi generación, sesentosos, se identificaban con la izquierda marxista y hasta con la guerrilla, pero en lo que se refería a su trabajo intelectual repudiaban lo que sostenía la internacional comunista, dogmática y arcaica.

Uno que otro militaba a favor del realismo socialista.

Prácticamente casi ningún artista lo hacía, prefería militar en las vanguardias. Y en la filosofía, a muchos nos sirvieron de soporte los existencialistas de izquierda. Otros, en cambio, fueron hacia el neopositivismo por su fiera adhesión a la cientificidad. Después de mayo del 68 hubo un rejuvenecimiento del marxismo: el joven Marx, algunos clásicos censurados, la Escuela de Frankfurt, nuevos enfoques, como el de Althusser, lo cual permitió acercamientos más frescos, pero ya comenzaba a atardecer para el marxismo.

¿Qué pensadores le han interesado recientemente?

Recientemente me he interesado por los filósofos más modestos, los que quieren un pensamiento para la cotidianidad y la felicidad posible, algo estoicos. Todo ello matiza, enriquece, pero lo más esencial está en lo que te apuntaba: creo en la metafísica existencialista y en que la ciencias humanas –el establecimiento de sus presupuestos– son imposibles sin lo más trascendente de Marx, su epistemología materialista. Y, ya te dije, que todo intelectual debe comprometerse con su tiempo. A la derecha, como Vargas Llosa. O a la izquierda, como Chomsky.

El psicoanálisis ha sido importante para usted.

Cuando comenzamos el análisis casi siempre esperamos una suerte de revelación, de iluminación, de un comienzo total. Creo que no es así, no en mi caso. Yo diría que me liberé de un mal de amores, hizo más abierto y funcional mi trato con los demás, me dio más confianza intelectual y afectividad. Fueron cambios cuantitativos, no cualitativos. Lo esencial permanece, dice Lacan. Y además no todo viene del diván, sino de la vida. Tuve un gran analista, luego mi gran amigo, Fernando Yurman.

Usted fue amigo de Teodoro Petkoff. Uno de sus colaboradores principales. Tenían intercambios constantes. Escribieron y pensaron juntos muchos textos. Más allá de sus conocidas peripecias, ¿cuál es su aporte al país?

Ante todo fuimos muy amigos. Pasábamos la semana en el carro, porque íbamos y veníamos juntos a *Tal Cual*. En el trabajo estábamos cerca, a dos metros. Compartíamos hasta el ocio familiar. Intelectualmente, de verdad, infinidad de veces tocábamos piano a cuatro manos. Para el país y allende, muchas veces allende, Teodoro fue un gran político y un notable intelectual por décadas y en las más diversas circunstancias, desde la lucha armada hasta la resistencia a esta basura chavista que nos oprime. Creo que solo Betancourt puede igualarlo en el prestigio de su presencia en nuestra contemporaneidad.

¿Y después, en qué desembocó todo este movimiento?

Ahora bien, si Teodoro logró tener una voz fundamental para las clases más cultas, tanto tiempo, al menos medio siglo, ello no se tradujo en lo que más pretendía en definitiva: hacer un gran partido democrático y socialista que llegara al poder. Dije una vez que Teodoro fue un fracasado incesante en llegar a las masas y el MAS se volvió un perol sin importancia.

¿Se siguen leyendo los libros de Teodoro Petkoff?

En cuanto al teórico: sus primeros libros, los más sonados, ciertamente tuvieron un señalado impacto político. Le dieron un vuelco al comunis-

mo nacional, lo democratizaron y se sumaron a la revisión mundial del marxismo ortodoxo y despótico. Pero yo creo que no logró teorizar esa democracia socialista, entre el comunismo y la socialdemocracia. No pudo salir del molde clásico: en síntesis hay que acabar con la burguesía. Sí practicó un muy sensato quehacer político. Progresista, claro. El mismo Teodoro terminó reconociéndose con desgano socialdemócrata. Ah, me olvidé, Teodoro, el hombre valiente, honesto, cultísimo, moral, apasionado por el cambio social, aplaudido casi mundialmente. Vargas Llosa, en un discurso, lo igualaba a André Malraux. Un verdadero paradigma para el futuro de este país destartado y enmudecido, pisado por la banda cleptómana que lo ha destrozado.

Recuerdo un poema tuyo:

*En el más lejano confín del bosque
en zona muy umbrosa
el hombre viejo
(muy pero muy viejo)
le indicó al niño
vestido de guerrero de las galaxias
dónde estaba el camino de las ciudades
en aquella abigarrada espesura.
El niño lo miró con ternura y corrió
[jubiloso por el sendero
con su casco blanco y su espalda
[luminosa.
Entonces el viejo se sentó titubeante
[sobre una roca.
Y se evaporó.*

Me parece que abre otra zona. Y en otro, sobre la risa, presiento lo mismo:

*Se basta a sí misma,
rotunda y ensimismada,
su génesis y sus temas son susceptibles
del psicoanálisis,
pero este no da cuenta de su ímpetu
animal y cósmico.*

Unos pensadores, apenados por los barrancos de la condición humana, meten la cabeza en un barril. Otros optan por la risa. Usted, posiblemente, está en el segundo grupo.

Posiblemente tienes razón. Creo que el nihilismo que practico me obliga a buscar sentidos a la vida. El primer poema es un acto de alegría y angustia por un hijo menor que quiero mucho. Lo tuve demasiado viejo y quiero desearle una buena vida cuando yo desaparezca. Es un poema amoroso. Y el de la risa es, si quieres, celebrativo. Sartre dijo aquello tan repetido de que la vida es una pasión inútil. Muchos años después, apasionado por la política, le preguntaron qué pensaba de esa frase. “Sigo creyendo en ella”, dijo, “lo que pasa es que entonces se subrayó sobremanera el adjetivo inútil, también se puede enfatizar el sustantivo pasión”. El Sísifo de Camus sube la piedra a la cima de la montaña a sabiendas de que va a caer. Y la vuelve a subir, por una especie de orgullo o dignidad de ser hombre.

Insiste en la muerte de los dioses.

Los dioses fueron siempre fantasmas generados por el miedo o el deseo de poder; el hombre tiene que aprender a vivir sin ellos, en la orfandad cósmica, lo cual no impide reír, fornicar, poetizar, sufrir y morir de la mejor manera. Morir, quizás, como recomienda Montaigne, trabajando en el huerto de cada quien, ojalá que para ayudar a los otros. Esto último, en el fondo la fraternidad con el prójimo, creo que es lo que habría que muy prioritariamente recuperar en esta época de individualismo estéril e infeliz, la cual va en detrimento de todo lo colectivo. La fraternidad de los revolucionarios franceses y la generosidad de siempre debería ser la consigna. Simplemente la lívido, el amor.

¿Y el país?

Al parecer está en el infierno. Mañana no sé, ni lo sabré. Ojalá al menos pelee, parece haber olvidado ese mandato. Ni siquiera grita.

(Continúa en la página 10)

POESÍA >>

Poemas de Fernando Rodríguez

Edades de la vida

Entre las edades de la vida
Hay surcos muy hondos
aunque ocultos
en la espesura de los sembradíos.
Como si fueran existencias diversas
Los trancos de nuestro viaje.

El niño que juega a esconderse de sí mismo.
El joven que persigue su sombra.
El hombre maduro que quiere ser árbol.
El anciano que limpia su sarcófago.
Aparentemente poco tienen que ver entre sí,
Al margen de su ADN o sus señas de identidad.

Eso suele evidenciarse muy especialmente al final del viaje,
En el puerto de la nave que nunca ha de volver.
No queda claro, pues, si uno vive y muere varias veces.
O a cada rato, quién quita.

(Salario común, 2016)

Arenas del mar

Han existido sobre el planeta
Más de cien mil millones de seres humanos.
Y se multiplican sin cese.
Tú eres uno de ellos.
Yo otro.
Arenillas o menos.

II
Y sin embargo
El cosmos todo no aparece
Sino a tu conciencia.
No existe sino en tu representación.
Y así para todas las arenillas o menos.

III
Se necesita una verdadera conjura de dioses,
la energía de todas las galaxias.
La sabiduría de todos los demonios
Para darle vida a ese misterio originario,
Cruel sin límites, la conjunción indecible
De infinito aposentado
En unas arenillas o menos.

(Salario común)

Encuentro

Cuando el azar los topó muy azorosamente,
después de décadas
rondaban los setenta.
Tenían recuerdos de varios intensos encuentros sexuales
y muchos devaneos intermitentes adúlteros.
Vivencias comunes desde la universidad
[y la juventud del partido.
La huella de un día de nunca más, nunca más, feroz.

Viudo y divorciada hablaron de soledades,
a pesar de sus prestancias.
Bebieron mucho hablando sobre muchos años y mucha gente.
Cerca de la madrugada en el hotel,
unas horas después de que se amaron con torpeza
y durmieron inquietos.
él la sintió llorar.
Le preguntó si se sentía mal,
ella dijo que no mientras secaba sus lágrimas,
solo que había sufrido uno de sus ataques de pánico,
la resaca suponía.

(Salario común)

Hace tanto ruido en este tiempo
tanta palabra y tanta imagen
que el silencio es oro verdadero.

Hoy provoca un Mondrian escueto,
un verso humilde de Machado,
un gag milimetrado de Charlot.
También la perfección de un árbol del parque de la vecindad.

(Ópera prima, 2010)

Mi amigo jubilado y octogenario
pasa el día en el único café del suburbio.
No hace casi nada en su silla habitual.
A veces consigue un contertulio
Y habla mal del gobierno.
O mira con desgano el periódico
que apenas hojea.
Su actividad mayor es mirar distraído
el trajín del supermercado vecino.
Disfrutar solitariamente
la tibia e intangible sensación de estar vivo

(Ópera prima)

Matinal

Godot se asoma a la ventana
y mira a sus pies el mundo.
La mañana fresca y asoleada
Es una flor fragante.
La brisa embriaga.
Montes, tersas llanuras, sembradíos.
Diminutos villorrios.
Nubes viajando en la luz y el azul.
Ciclistas, vacas, barberos,
Panaderías, campanarios y mendigos.
Una avioneta vuela entre pájaros,
Gatos en los tejados,
Hortalizas, cines, notarías,
Trenes, moribundos.
Un río manso con lavanderas y escolares.
Sobre un peñasco Goethe escribe un verso triunfal.
Afrodita desnuda incita a un fauno taciturno.

¡La vida, la vida!, susurra Godot.
Luego exclama: Humanidad, especie ruin y artera, ciega y efímera,
maldita seas entre todas,
¡Me atribuíste la perfección, me condenaste a esta ventana!

(Ópera prima)

Montaigne se asombraba como cambiamos
de la mañana a la tarde,
a cada rato.
Das un paso o cambias de temple,
y ya estás en distinto lugar
eres otro
piensas b y no a.

Similar al viento que corre sin identidad perceptible
siempre cambiante en su afán de aventuras.
Mucho más que el río de Efeso que tiene cauce y ruta.

A algunos les gusta esa condición hacerse y deshacerse
Brisa y tormenta, remolino y ráfaga.
Irse al este o al sur.
Subir y bajar.

“No me gusta volver al pasado”

(Viene de la página 9)

¿Y su cultura?

Su cultura no escapa a la hecatombe.
Basta mirar las universidades o cualquier museo.
Eso no puede sino limitar a los creadores.
Bastante pasivos han sido políticamente.
Como siempre con excepciones.

¿Pero por qué? ¿Qué espera de ellos?

Hay que pelear contra los vándalos,
cada uno a su manera y con sus límites.
La política es ante todo una voluntad, una pasión, una fe.
Los “intelectuales” tienen unas cuantas armas adicionales para luchar por la dignidad de su ciudadanía.

Cuénteme sobre su estancia en la Cinemateca Nacional y en la Dirección de la Escuela de Filosofía de la UCV.

Por una parte me entusiasmó –sobre todo la Cinemateca– el saber que podía hacer, construir cosas dignas,

bellas. Y pasar de la filosofía al cine era como estar de vacaciones. Fue durante el segundo gobierno de Caldera que el MAS apoyó. En la Escuela todo era más difícil.

¿Por qué?

Un ejemplo: yo propuse, en nombre de un grupo, en el Consejo de la Facultad, un cambio realmente estructural de la Facultad. Eso hacía que el Consejo durara un tiempo adicional, al ya muy largo que duraba siempre, lo cual postergaba nuestro almuerzo hasta las cuatro o cinco de la tarde. Cuando el proyecto terminó siendo un rollo inmanejable, Inocente Palacios me dijo: “Fernandito, yo tengo ya unos años en esto y me convencí de que en la universidad hay dos tipos de problemas: unos que se resuelven solos y otros que no los resuelve nadie y suelen enloquecer. El tuyo es de los segundos, así que tranquilízate y vamos a almorzar como Dios manda”. No le faltaba razón, a pesar de la hipérbole y el humor.

¿Por qué lo dice?

Son puestos bastante burocráticos. Deben ser actos de amor por la sabiduría, como la cicuta de Sócrates. Pero, en ambos casos, algo inconsciente me decía que estaba haciendo eso para no hacer lo que yo sentía era mi proyecto vital: escribir, cualquier cosa, pero escribir.

Un escritor, a secas.

Yo soy un escritor, lo mío es escribir.

¿Y lector?

Fíjate: yo no soy un gran lector, de esos lectores de verdad. Los hay obesos, de pasarse la mitad del día leyendo. No siempre es mi caso. Fíjate qué curioso: yo me lancé al Decanato y perdí por pocos votos y algunas traiciones. Mi comando de campaña me había criticado porque solía decir muchas imprudencias en las múltiples reuniones y la competencia estaba diciendo que eso se debía a que quería perder o me sentía perdido.

¿Cómo?

Lo comenté con mi psicoanalista como una locura electoralista del adversario. Fernando Yurman solo me preguntó: “¿usted está seguro de que

no es así?”. Mucho tiempo después lo comprendí: sí, era así. Pero ojo: la universidad fue el espacio más sustancial de mi vida, un amor grande y turbulento.

Una reflexión para los ciudadanos desencantados de la política.

La antipolítica es una enfermedad. El hombre deja atrás su esencia, la de ser social, un animal político. Es el triunfo del egoísmo y el camino de la desigualdad creciente. Hoy se ha convertido en una especie de ideología generalizada: el liberalismo extremo. Es decir: cada uno a sus billetes y al consumo sin límites. Un tipo dijo una vez: “ama a tu prójimo como a ti mismo”. Es un llamado a la política y a la igualdad y hasta a la revolución. Es inequívoco. Hasta de inverosímil realización, pero la intención es obvia.

Otra reflexión para los que rechazan la política.

Tendrían que darse un paseo por el Petare profundo, cualquier hospital de niños y una cárcel, pero que no sea la de Tocorón, preferiblemente después de la mañana en el club y del

almuerzo en el restorán francés. A lo mejor el contraste tiene algún efecto. Es bastante quimérico, pero no se me ocurre otro en este momento.

¿Le parece todavía operativa la distinción entre izquierdas y derechas?

Después de la muerte del comunismo se ha hecho más inoperante. Pero para muchos usos no ha sido sustituida por otra más manejable. Sigue siendo de amplio uso para nombrar la gobernanza de Estados con amplias políticas sociales frente a los del reino del libre mercado. No debería usarse en política como alternativa a la dicotomía democracia-dictadura. Es un disparate reaccionario. Biden y Obama son demócratas y en el léxico gringo son de izquierda, *liberals*. Los ultras les dicen comunistas. Hay que decir también que esta distinción entre izquierdas y derechas sigue siendo particularmente útil para encarar el problema de las identidades, las libertades sexuales, el racismo, el feminismo, la muerte digna, dado que en estos temas la derecha suele ser particularmente oscura y represiva. ☉



A otros les gusta ser pradera melancólica
o pez sereno
o simplemente piedra.

(Inédito)

Ahora
yo soy el viejo.
Ahora.

(Inédito)

¿Está el amor
escondido en el cofre de tu vulva
que me aturde?
¿O en tus ojos tiernos
que miro mientras miran?
¿O en tus palabras
que oigo revolotear como aves?

Creo más bien que no está
en ningún lugar preciso,
a no ser en la mística e infantil manera
en que eres impúdica.

(Inédito)

La noche de Pascal

Pascal pintó una vez la vida
como un barco
navegando en una noche muy oscura
sin rumbo alguno,
nosotros somos los remeros.

A cada instante sabemos de la muerte de un compañero
y nuestra mayor angustia,
no es la atroz fatiga
sino esperar la nuestra.

Un cuadro muy tenebrista,
acaso insuperable en su género.
Ni siquiera nombra el sol
y el cielo azul.

(Salario común)

HOMENAJE >> ANNE PELLOWSKI (1933-2023)

Narradora y autora de libros fundamentales sobre la narración de cuentos, la estadounidense Anne Pellowski fue inspiradora de los novedosos servicios bibliotecarios infantiles y de las ediciones de libros de indígenas para niños en Venezuela

In memoriam: Anne Pellowski



de las jóvenes funcionarias del Banco del Libro: Carmen Diana de Dearden, venezolana, y Verónica Uribe, chilena. Ekaré ha publicado 400 títulos y es ahora una editora independiente del Banco del Libro con sedes en Caracas, Santiago de Chile y Cataluña.

Al inicio de la editorial, Carmen Diana y yo visitamos, en el lejano caserío de Paraguaipoa del estado Zulia, a Ramón Paz Ipuana, un escritor y poeta Wayúu, reconocido recopilador de cuentos de su etnia, ubicada a ambos lados de la frontera colombo-venezolana. Aceptó participar en el proyecto y en una noche de luna, cada uno en su chinchorro, nos fue contando cuentos de su etnia. El primero escogido, con la asistencia técnica de la excelente diseñadora alemana Monika Doppert, fue *El Conejo y el Mapurite* (1979), ilustrado por Vicky Sempere.

Con el propósito de ampliar el repertorio, hice contacto con Fray Cesáreo de Armellada, de la orden de los Capuchinos, quien había recopilado y publicado

cuentos de la etnia Pemón en revistas de antropología; a lo largo de los años se editaron varios títulos de esa etnia, siendo mi favorito *El Cocuyo y la Mora*, 1980.

En 1978, Anne regresó a Venezuela para una estadía de tres meses como parte del equipo financiado por la UNESCO con el fin de apoyar en el diseño y desarrollo del Sistema Nacional de Bibliotecas e Información (SINASBI) dirigido por la Biblioteca Nacional e integrado por las 22 redes estatales. Visitó 100 salas infantiles de bibliotecas públicas para promover actividades encaminadas a garantizar el derecho de los niños a disfrutar de las palabras y las imágenes que inspiran los libros infantiles de calidad, en ese entonces los producidos por editoriales españolas importados por nosotros. Su presencia en mi casa fue una experiencia inolvidable y enriquecedora para mi hija Alejandra.

En 1997 tuvo lugar la última y más novedosa de sus visitas, solicitada por

UNUMA, Sociedad Civil de Apoyo al indígena, coordinada por la antropóloga Haydée Seijas. En esta oportunidad Anne se dedicó a estimular y entrenar a los maestros indígenas en la producción de libros en tela escritos, bajo la asesoría de la lingüista María Eugenia Villalón (+), en sus idiomas ancestrales. De Anne los maestros aprendieron técnicas de elaboración pegando en un fondo unicolor una secuencia de imágenes que respondían a un cuento. Para el logro de esa hazaña Anne trajo consigo, ya recortadas, imágenes de pájaros y peces en tela de colores, y los soportes en tela neutra. Con estos materiales se elaboraron libros para niños de las etnias, Hiwi, Piaroa (Üwötüja). Esta experiencia se consolidó gracias al apoyo de grupos de maestros indígenas dedicados a mejorar la calidad de la educación de sus alumnos. Se destacaron los maestros Wayúu (Zulia), Pemón (Bolívar), Kari'ña (Anzoátegui) y Warao (Delta Amacuro). Los cuentos producidos permanecieron en manos de sus autores y a nosotros nos quedó la satisfacción de haberlos promovido.

Al alcanzar los maestros el dominio de técnica de elaboración de libros de tela, la utilizaron para registrar imágenes de frutas, flores y animales de la localidad, identificados con sus nombres en lenguas indígenas. Cristina Keller, una artista plástica venezolana, adaptó las ideas y técnicas de Anne, y entrenó a los maestros en la impresión xilográfica para estandarizar la reproducción y aplicarla para sucesivas ediciones. Ello condujo a la reproducción en imprenta de varios títulos, algunos de los cuales pueden verse en la selección de imágenes al final del texto.

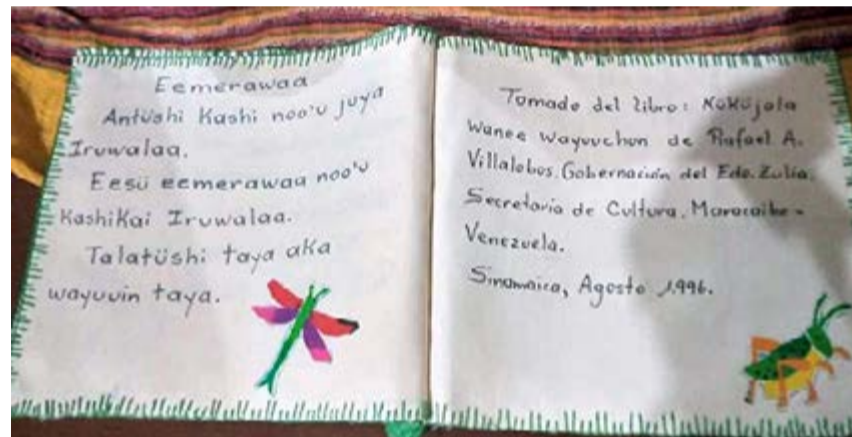
Anne, murió el 14 de junio 2023 en su residencia de Winona, Minnesota, asistida por sus sobrinas enfermeras. Provenía de una comunidad profundamente religiosa por lo que no era dada a conservar evidencias de su trabajo. Sin embargo, nos queda la satisfacción de constatar que su llamado fue escuchado en Venezuela por las comunidades indígenas, EKARE, UNUMA y la Biblioteca Nacional, tal como se evidencia en lista adjunta. ☉

VIRGINIA BETANCOURT VALVERDE

En 1977 Anne vino a Venezuela por primera vez y visitó la sede del Banco del Libro, ubicada en galpones al sur de la urbanización Altamira de Caracas. Su imagen era la de una campesina descendiente de polacos del Medio Oeste de Estados Unidos: alta, delgada, sin maquillaje, con ropa sencilla y zapatos cómodos. El motivo de su visita era la búsqueda de juguetes artesanales, utilizados por los niños del Tercer Mundo para incorporarlos al patrimonio del Center of Children's Cultures de Nueva York, patrocinado por UNICEF-USA, y fundado y dirigido por ella.

Antes de nuestro encuentro había visitado la biblioteca pública "Mariano Picón Salas" del Banco del Libro, ubicada en el parque Aristides Rojas de Caracas, la más moderna de América Latina. De acuerdo al novedoso enfoque de su misión, tanto su diseño arquitectónico como su mobiliario se ajustaban a un país tropical. Prestaba servicios de bibliobús a escuelas vecinas y actividades vacacionales de promoción del tiempo libre. Por Anne logramos que los cineastas de cortometrajes infantiles radicados en Nueva York nos vendieran sus títulos para la Cinemateca, una novedad no reconocida por los cineastas.

Al año siguiente, en 1978, nos dijo: "Ustedes deben hacer sus propios libros infantiles, a pesar de que esa tarea no ha sido adoptada por ningún otro país del Tercer Mundo". Ya habíamos avizorado el reto y ella lo confirmó. Para comenzar, decidimos editar cuentos indígenas y escogimos Ekaré como el nombre de la editorial, que significa *palabra cierta* en lengua Pemón. Por su intermediación, Anne logró que dos de las editoriales infantiles de Nueva York, a pesar de ser muy cerradas, permitieran una pasantía intensiva



A'IKÜLEEKAT CUENTO WAYÚU / SORAYA MORALES Y MARILYN CORDERO



Perspectiva histórica. Fragmento

El que sigue es un fragmento del libro *A la medida: los libros para niños en los países en desarrollo* (UNESCO, 1980), una de las obras fundamentales de la autora recién fallecida

ANNE PELLOWSKI

Las más de las veces, las narraciones orales estaban en verso, y no en prosa, probablemente porque gracias al ritmo, la rima y otros aspectos de la versificación el contenido resultaba más fácil de recordar. En realidad en muchas partes del mundo se salmodiaba o cantaba el texto en vez de recitarlo. Sin embargo, también se han narrado desde los tiempos más remotos breves relatos en prosa, que a menudo eran el tipo más familiar para los niños. Ciertos antropólogos y especialistas del folklore niegan que haya habido una literatura oral concebida especialmente para los niños y utilizada con ellos. A su juicio, estos cuentos fueron creados por y para los adultos, y más tarde, quedaron "endulzados" o "condensados" en versiones que atraían más a los niños. Esto fue indudablemente lo que ocurrió en el caso de ciertos cuentos, pero hay muchos datos que confirman la te-

sis de que había una serie de cuentos destinados especialmente a los niños, compuestos para ellos y utilizados exclusivamente con ellos. La literatura escrita no ha concebido obras especiales para los niños hasta una época muy reciente.

En casi todas las partes del mundo, la transición de la literatura popular y oral a la escrita se produjo (o se está produciendo) a lo largo de varios siglos. El contenido es invariablemente el mismo, pero las formas son nuevas. Así por ejemplo, el teatro, la poesía lírica, los cuentos, las novelas y los ensayos para los adultos en general hicieron todos ellos su aparición al mismo tiempo que se seguía componiendo y recitando todavía una abundante literatura oral. En ciertas culturas, una pequeña minoría instruida ha utilizado una literatura escrita, durante siglos, paralelamente a una literatura oral, dedicada principalmente a quienes no sabían leer ni escribir.

En el caso de los niños, las fábulas y los tratados didácticos o morales fueron las únicas formas escritas en los primeros siglos de literatura manuscrita e impresa, tanto en el hemisferio oriental como en el occidental. Aunque hay bastantes datos históricos que indican que a los niños se les contaban historias entretenidas o que se dejaba que oyeran las que se narraban a los adultos, durante mucho tiempo no se les dio ningún libro para leer. La novela para niños, los modernos cuentos antropomórficos sobre los animales, las historietas ilustradas y las poesías festivas no tienen sino unos cien años de antigüedad como formas literarias escri-

tas especialmente para los niños. La lectura era un asunto muy serio, y solamente se enseñaba a una minoría selecta. Pero, si bien el número básico de niños que aprenden a leer ha aumentado considerablemente, no ha cambiado gran cosa la concepción de un contenido estrictamente didáctico, cuando se toma en consideración este tema en el plano mundial. Los padres y los maestros siguen interesándose esencialmente por la vertiente didáctica y práctica de la lectura, mucho más que por su aspecto recreativo, el cual puede fecundar la imaginación de los niños.

Las pruebas y ensayos se han realizado normalmente con niños que saben leer, más que con niños que desean aprender a leer. La base de muchas pruebas de evaluación de la lectura, en las cuales se basa a menudo todo el programa de lectura de un país, consiste en listas de palabras, estructuras gramaticales, un lenguaje "clásico" o puramente literario, la contraposición entre el contenido objetivo y explícito y las interpretaciones subjetivas. Este es quizás el único modo razonable de proceder, dada la dificultad de someter a prueba aspectos tan intangibles como el desarrollo de la imaginación o el paso de la fantasía a la curiosidad y al espíritu científico inquisitivo.

Es más corriente determinar esas características de un modo no formal, recurriendo simplemente a la observación, especialmente en los países en los cuales se imprime una cantidad y variedad bastante grande de libros para niños. La biblioteca pública para niños ha constituido en ciertos casos un lugar ideal para determinar las



ANNE PELLOWSKI / ARCHIVO

ventajas relativas de ciertos tipos de libros para niños, ya que en ellas no es tan grande la presión en el sentido de adaptarse a las exigencias de la educación de carácter formal. Sin embargo, tan solo un pequeño número de bibliotecas públicas tienen en sus colecciones materiales de venta general, por lo que todavía no son muy amplios los datos sobre su atractivo y sus efectos (en contraposición a los libros de texto y a los libros para niños de venta tradicional), cuando existen como parte integrante de una amplia variedad de materiales.

Las pruebas o las observaciones en el hogar, probablemente se practican mucho con carácter no formal, pero como rara vez se consignan los resultados de un modo coherente, es muy difícil determinar las diferentes reacciones de los niños ante los libros cuando están en su propia casa, y compararlas o contrastarlas con su reacción en la escuela, la biblioteca u otra institución.

En las lenguas en las cuales hay una gran disparidad entre el estilo oral y

el escrito (por ejemplo, el árabe), las pruebas objetivas se han utilizado muy rara vez para determinar en qué medida el niño entiende o disfruta con un material de lectura de carácter no didáctico o incluso con los que son puramente prácticos e informativos. Las pruebas de carácter no formal, mediante la observación de la selección espontánea y las reacciones ante los libros para niños, resultan también difíciles en esas zonas lingüísticas, ya que no se dispone de un número suficiente de materiales no didácticos destinados a una gran variedad de niños, y porque muy pocas personas tienen formación que se requiere para realizar tales observaciones. Además, hay pocas instituciones de carácter no didáctico en las cuales sea posible realizar ese trabajo experimental.

Otro problema lingüístico se origina en el hecho de que en muchas partes del mundo se dispone de pocos libros en las lenguas locales y, por ello, los niños no aprenden a relacionar el lenguaje que hablan en casa con los libros y la lectura. En vez de esto, el simple hecho de leer resulta relacionado con algo ajeno, como lo es una segunda lengua impuesta. Prácticamente todas las investigaciones al respecto desembocan en la conclusión de que únicamente los niños más interesados serán capaces de asimilar, aceptar y obtener buenos resultados en la segunda lengua, que se aprende principalmente mediante la lectura y la escritura, sobre todo cuando la forma y el contenido de los libros parecen guardar muy poca relación con la vida cotidiana práctica o con la fantasía propia de los niños. Cuando la lengua materna no se aprende en su forma escrita e impresa, el niño tiene que sentirse doblemente estimulado para poder aprender a leer bien. ☉