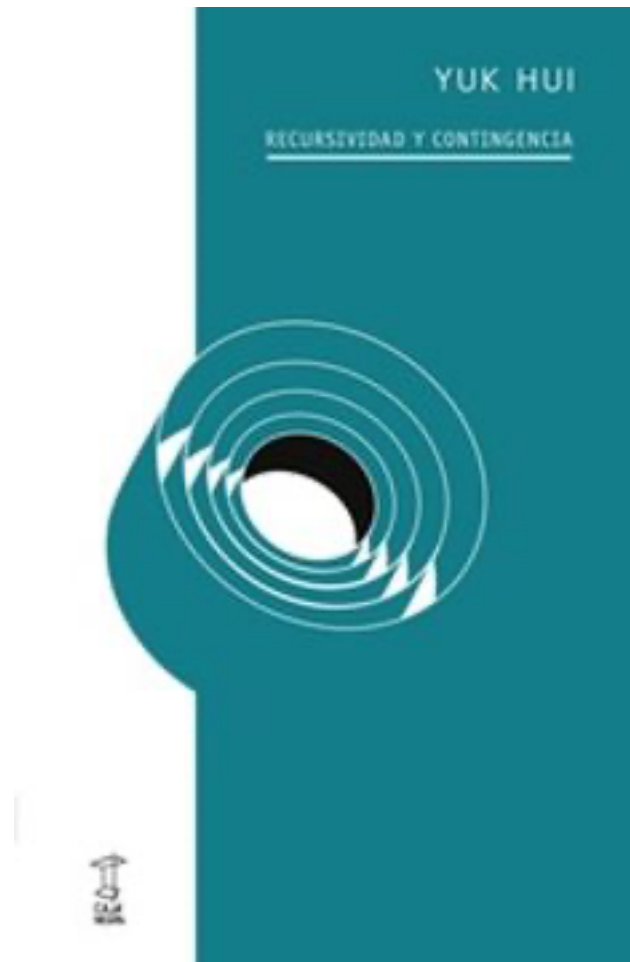


cuaderno para recordar a Stiegler y presentar a Yuk Hui nº 168

Recursividad y Contingencia “Recursivity and Contingency”



Año 2022
408 pp.

Recursividad y contingencia

Yuk Hui (Autor) · Caja Negra · Tapa Blanda

~~\$ 230.788~~ **\$ 115.394**

-50%

Reseña del libro

Inteligencia artificial, aprendizaje automático, tecnologías de vigilancia, algoritmos predictivos: desde hace varias décadas que el vigoroso avance de la cibernética consagró el triunfo de una concepción tecnocientífica del mundo. La automatización de

las máquinas digitales ya no parece ser la consumación de viejas utopías tecnológicas, sino más bien el telón de fondo sobre el que se recortan las cada vez más habituales catástrofes climáticas, geopolíticas, financieras, psíquicas. Pero, antes de condenar a la cibernética como el origen de todos nuestros males, es necesario pensar en profundidad en la reciente evolución de los sistemas artificiales y de qué manera estos ponen en crisis la distinción entre naturaleza y tecnología, máquina y organismo, sistema y libertad sobre la que se basó la modernidad.

Yuk Hui se aboca a esa tarea mediante una reconstrucción histórico-crítica del concepto de lo orgánico en filosofía, que aparece en la Crítica de la facultad de juzgar de Kant y plantea una ruptura respecto a la visión mecanicista del mundo para fundar un nuevo umbral del pensamiento

Este libro emplea recursividad y contingencia como dos conceptos principales para generar una investigación entre naturaleza y tecnología, máquina y organismo, sistema y libertad. Reconstruye una trayectoria de pensamiento que parte de una condición orgánica de pensamiento elaborada por Kant, pasando por una filosofía de la naturaleza (Schelling y Hegel), llegando al organicismo del siglo XX (Bertalanffy, Needham, Whitehead, Wiener entre otros), la organología (Bergson, Canguilhem, Simondon, Stiegler) y las nuevas condiciones de filosofar en la era de la contingencia algorítmica, ecología y las catástrofes algorítmicas, mismas que Heidegger llama el final de la filosofía.

Este libro se centra en la siguiente pregunta especulativa: Si en la tradición filosófica el concepto de contingencia siempre es relacionado con las leyes de la naturaleza, entonces ¿de qué manera podemos comprender a la contingencia en su relación con los sistemas técnicos?. El libro sitúa el concepto de recursividad como un rompimiento del mecanicismo cartesiano y el impulso de la construcción de sistemas; el libro elabora también en la necesidad de la contingencia en esa ruptura en la cual la naturaleza termina y el sistema emerge. En este desarrollo, observamos cómo el idealismo alemán es el precursor de la cibernética, y de la misma forma, el Antropoceno y la Noosfera (Teilhard de Chardin) apuntan hacia la realización de un gigantesco sistema cibernético, con el cual regresamos a la pregunta de la libertad. Se cuestiona también el concepto de contingencia absoluta (Meillassoux) y se propone un pluralismo cosmotécnico. Relacionando con la filosofía europea moderna y contemporánea al igual que con el pensamiento chino a través de la mediación de Needham, este libro hace referencia a la cibernética, matemática, inteligencia artificial e inhumanismo.

“No se como recomendar de la mejor manera este gran tercer logro a manos de uno de los filósofos jóvenes más perspicaces. Reanima el abandonado arco que está constituido por la cibernética, organicismo y organología en la tradición europea y china para abordar aspiraciones a un pluralismo de hogares dentro del devenir de una tierra artificial”

Carl Mitcham
junio 24, 2020
Colorado School of Mines

Tabla de Contenidos

Reconocimientos

Prefacio, por Howard Caygill

Introducción: Un Devenir Psicodélico §1. La Aventura de la Razón §2. Naturaleza Invisible
Mente Visible §3. Contingencia y Finalidad §4. Más allá del Mecanicismo y el Vitalismo
§5. La Gran Terminación §6. El Conflicto de los Órganos §7. Después de la Ecología,
Antes de la Catástrofe Solar §8. Los Futuros Cosmólogos

Capítulo 1. Naturaleza y Recursividad

- 9. Kant y el Modelo de Sistema §10. La Condición Orgánica de la Filosofía §11. Recursividad en el Ich de Fichte §12. Circularidad en el Alma y la Naturaleza §13. Recursividad en Naturphilosophie §14. El Paradigma Organicista y Ecológico §15. Organicismo General, Gaia o la Tierra Artificial

Capítulo 2. Lógica y Contingencia

- 16. Recursividad y la Fenomenología del Espíritu §17. Lógica Organicista y Reflectiva §18. “Debilidad de la noción de Naturaleza” §19. La Muerte de la Naturaleza como una Afirmación de la Lógica §20. Recursividad General y la Máquina de Turing §21. Leibnizianismo de Wiener §22. Cibernética de la Cibernética §23. Información de la Dialéctica §24. Incomputabilidad y Contingencia Algorítmica

Capítulo 3. Inorgánico Organizado

- 25. De Organicismo a Organología §26. Forma y Fuego, o Vida §27. Descartes y los Órganos Mecánicos §28. Kant como Filósofo de la Tecnología §29. Organología en la Evolución Creativa §30. Normas y Accidentes §31. El Fuego Misterioso

Capítulo 4. Inorgánico Organizador

- 32. Cibernética Universal, Allagmatica General §33. Recursividad en la Individuación Psíquica y Colectiva §34. Una Organología de la Cibernética §35 Naturaleza o Arte §36. Protención y Preempción Terciaria §37. Organicidad Orgánica o Ecología §38. El Principio del Fondo

Capítulo 5. Lo Inhumano que Permanece

- 39. Posmodernidad y Recursividad §40. Tecnoesfera y Cristogénesis §41. Inhumano contra Sistema §42. Contingencia después del Sistema o Tecnodiversidad §43. Sensibilidad y Pasibilidad §44. Organicismo, Organología y Cosmotécnica

REPORTAJE ESPECIAL

En Memoria de Bernard Stiegler

agosto 10, 2020

¿Cómo puedo yo creer que Bernard nos ha dejado?

Es verdad que ha partido, sin embargo no lo puedo creer y me rehúso a creerlo.

Desde que desperté el 7 de Agosto y leer la noticia acerca de la muerte de Bernard, escuché su voz en la radio y pude sentir su presencia, su generosidad, sus sonrisas y saludos siempre calurosos; no podía detener mis lágrimas. Hace una semana que hablé con él por teléfono acerca de un evento que haríamos juntos en Arles a finales de Agosto, acerca de nuestros proyectos futuros. La voz de Bernard era un poco más débil de como yo la recuerdo, pero él se mostraba positivo. Se quejó acerca de su teléfono móvil y de su impresora, que estaba entonces descompuesta, y como no podía comprar una en línea ya que tendría que recibir un código de verificación de compra en su móvil, de cualquier forma, él continuó escribiendo. El 6 de Agosto, me sentí inusualmente débil, con dolor de estómago; esto ya me había sucedido hace dos años cuando mi amigo y editor de copia Damian Veal se suicidó. Me arrastré como pude para ir a la oficina de correos para enviarle a Bernard un poco de ginseng coreano, mismo que le había prometido hace ya un rato, pero la oficina de correos estaba cerrada debido al covid-19. Después de volver a casa, estaba planeando mandarle un mensaje contándole acerca de la publicación de las dos ediciones especiales del journal que había editado y en las cuales él había participado. Lamento no haberlo hecho, ya que hoy no tengo más la oportunidad de hablar con él.

Conocí a Bernard en Noviembre de 2008 en Londres, aunque lo había visto ya varias veces durante sus conferencias. Fuí a recogerlo a la estación de St.Pancras con un colega. En ese entonces era joven y estaba muy emocionado y nervioso. Había leído *La Técnica y el Tiempo vol.1 El Pecado de Epimeteo*, sus *Ecografías de la Televisión* con Jacques Derrida y había visto *The Ister* con gran admiración, la película que he visto en varias ocasiones con mis alumnos fue hecha por David Barison y Dan Ross, quien era amigo de Bernard al igual que su traductor por largo tiempo. Como todos los demás estaba intrigado por su pasado como asaltabancos y en cómo retomó la filosofía durante los cinco años que estuvo encarcelado. En ese entonces ya había estudiado *El Ser y El Tiempo* de Heidegger y los trabajos posteriores a *Kehreintensivamente*. Sin embargo, la lectura de *La Técnica y el Tiempo* fue alucinante y reveladora. Lo leí tantas veces, oración por oración; cada una de estas veces era siempre una experiencia extraordinaria. Bernard deconstruyó el *Ser* de Heidegger con un concepto de la técnica, y así abrió una brecha para acceder a Heidegger y reconstruirlo desde dentro. Lo que es aún más impresionante era su ambición por deconstruir la historia de la filosofía occidental. Para él, la cuestión de la tecnología, que es la primera filosofía, se encuentra reprimida – en el sentido de utilización del término de Freud, por la historia de la filosofía. Los dos primeros volúmenes de *La Técnica y el Tiempo* estaban dedicados a la deconstrucción de la fenomenología de Heidegger y

Husserl; el tercer volumen sobre el cine es una deconstrucción de la Crítica de la Razón Pura de Kant al igual que una crítica de la Escuela de Frankfurt y su teoría crítica.

El tercer volumen de *La Técnica y el Tiempo* es también el comienzo de los escritos politizados de Bernard en contra de la industria tecnológica y el capitalismo. Bernard publicó casi un libro al año, abarcando temas tan variados, como estética, democracia, economía política y automatización, etc. Bernard no estaba en contra de la industria *per se*, pero sí en contra del cortoplacismo de la industria y el cinismo de todas las formas de negación; el programa actual de la industria está basado en un cortoplacismo de lucro, notablemente consumista, y de esta forma, ha dejado de preocuparse por el cuidado de la población, especialmente la generación más joven, la generación de Greta Thunberg. Esta es la condición bajo la cual la tecnología se vuelve tóxica. A partir del tercer volumen *La Técnica y El Tiempo*, Bernard intentó encontrar sistemáticamente nuevas armas en sus lecturas de Marx, Freud, Simondon, la biología y la economía, entre otros. La tarea de *Ars Industrialis*, una asociación que Bernard creó con sus amigos en 2006 fue dedicada a la transformación de la industria; su proyecto actual en Saint-Denis, al norte de París, es una colaboración con varios socios industriales y bancos, con el fin de desarrollar una nueva política económica, misma que él llama política de contribución.

Aún recuerdo que era un día lluvioso. Él traía puesto su abrigo negro y su sombrero, como el típico francés intelectual, aún así le ofrecí mi paraguas. Al principio se rehusó a tomarlo, pero después de un tiempo lo aceptó. Bernard fue muy amigable. Me preguntó que estaba leyendo; le respondí que me encontraba leyendo su *Acting Out* y otro libro del historiador de filosofía Pierre Hadot. Él quedó sorprendido. Yo me acababa de recuperar de una enfermedad fatal y estaba fascinado por la resonancia de su filosofía y las prácticas espirituales ancestrales. Él dio el discurso de apertura en una conferencia donde yo también di una charla; Bernard se interesó en mi trabajo relacional y David Hume, y entonces me pidió que nos mantuviéramos en contacto. Un par de meses después, durante el debate organizado por Scott Lash con David Graeber y Yann Moulier Boutang en Goldsmiths College (cuando un artista ruso, auto-proclamado fan de Giorgio Agamben, se fue a cagar frente a los ponentes para demostrar su entendimiento de resistencia), Bernard me ofreció dar una plática en sus seminarios en París. Después de esto, aceptó supervisar mi tesis de doctorado. Bernard era alguien a quien yo admiraba, y por lo mismo cada vez que nos encontrábamos para discutir acerca de mi tesis, yo sentía que estaba malgastando su tiempo. Sin embargo, Bernard siempre fue generoso y caluroso en su trato, nunca me trató como un estudiante, él me respetaba como su amigo y estaba interesado en conocer mi forma de pensar. No tenía la retención terciaria para grabar estas escenas, pero, aún así, éstas son aún vívidas. Aún recuerdo que en una de estas sesiones, Bernard me pidió que no leyera mucho a Heidegger, ya que, según él, los grandes pensadores tienen únicamente uno o dos grandes trabajos y el de Heidegger era *El Ser y El Tiempo*; en otra ocasión mientras esperábamos el semáforo para cruzar la calle, él me comentó que más tarde en mi vida tendría que tomar a alguien con seriedad y que ese alguien era Jacques Derrida. Publiqué mi tesis *Acerca de la Existencia de los Objetos Digitales (On The Existence of Digital Objects)* en 2016 y Bernard amablemente contribuyó con el prefacio.

Comencé a entablar una relación más personal con Bernard cuando dejé Londres para mudarme a París, donde empecé a trabajar en su Instituto de Investigación e Innovación (*Institute for Research and Innovation*), un instituto que él creó junto con Vincent Puig en 2006 después de dejar su puesto como director del Departamento de Desarrollo Cultural en el Centre Georges Pompidou. Previo a su dirección del Centre Pompidou y bajo invitación de Pierre Boulez, se convirtió en director de IRCAM (Instituto de Investigación y Coordinación en Acústica/Música), un instituto del Centre Pompidou. La vida de Bernard fue legendaria, más que la de cualquier persona que he conocido en mi vida. Un granjero, dueño de un bar de Jazz, un asaltabancos, estudiante de filosofía preso en Toulouse con la ayuda del fenomenólogo Gérard Granel, estudiante de maestría bajo la tutela de Jean François Lyotard, estudiante de doctorado con Jacques Derrida, después responsable de varios proyectos incluyendo uno con la Biblioteca Nacional de Francia acerca de la digitalización en los ochentas, para después convertirse en director de INA (Instituto Nacional Audiovisual), luego IRCAM, para después retirarse del IRI en 2018.

Más tarde dejé Francia para tomar un trabajo en Alemania, pero aun así mi relación con Bernard se volvió más cercana. Fue profesor visitante durante un semestre en la Universidad de Leuphana en Lüneburg donde yo trabajaba y después profesor visitante en la Universidad Humboldt en Berlín, donde yo vivía, así que nos veíamos casi todas las semanas durante el semestre. Atendí a sus escuelas de verano todos los años desde 2012 en Epineuil, en la campiña central francesa, donde Bernard y su familia organizaban seminarios semanales con invitados y estudiantes. Era una fiesta del pensamiento y de amistad, que lamentablemente terminó en 2017. Con el fallecimiento de Bernard, esos veranos franceses que había vivido casi todos los años desde 2010 parecen más distantes que nunca.

En 2015 viajé a China por primera vez con Bernard y su familia. Bernard siempre le comentaba a todos como yo lo había traído a China, pero yo creo que fue al revés. En ese entonces yo ya había vivido por más de una década en Europa, en el intermedio solamente viajaba a Hong Kong para ver a mis padres y nunca pasaba por China continental. El viaje a Hangzhou con Bernard fue un evento de gran importancia en mi vida, ya que ahí redescubrí China y fui capaz de hacerlo con la generosidad de Gao Shiming, quien recientemente obtuvo el lugar de decano de la Academia de las Artes de China. A partir de 2015 impartimos una clase magistral juntos en Hangzhou; ahí tuve la oportunidad de ver a Bernard casi todos los días para tomar juntos el almuerzo y la cena; también durante las noches cálidas de primavera solíamos tomar una copa de vino juntos en la terraza de un restaurante italiano que estaba junto a la Academia. Tuvimos un montón de conversaciones maravillosas. Recuerdo que fue en 2018, mientras Bernard fumaba y bebía una copa de vino, cuando de pronto me preguntó: “¿Recuerdas aquella vez que te pedí que no leyeras a Heidegger?”, yo le contesté que sí, hace 10 años, pero que no le había hecho caso. Él me sonrió y me dijo que sabía que no había seguido su consejo y que ahora pensaba que en ese entonces estaba equivocado.

En 2016 publiqué mi segunda monografía *La Pregunta por La Tecnología en China: Un Ensayo en Cosmotécnica* (*The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*) como una respuesta y crítica al ensayo de 1953 de Heidegger, “La

Pregunta por la Técnica”(*The Question Regarding Technology*). En este libro, presenté una lectura distinta a la de él <a la de Stigler> de Heidegger, pero aún así la segunda parte del libro se basa en su crítica del concepto de historia mundial de Heidegger para deconstruir a la escuela de Kyoto y al Neo Confucianismo. Este libro fue dedicado a Bernard, ya que sin las múltiples discusiones que tuvimos y sin el espíritu de rebelión que él afirmó en mí, no hubiera sido yo capaz de dar este paso. Este libro, sin embargo, planteó un problema para Bernard. Bernard estaba en desacuerdo conmigo, no acerca de mi lectura de Heidegger, sino de mi lectura del paleontólogo francés André Leroi-Gourhan. Discutimos acerca de esto durante un viaje a Chengdu en 2018, camino a ver a los pandas con su hijo Augustin, y teníamos planeado debatir este punto durante nuestros seminarios juntos en Taipei en 2019, pero no logramos hacerlo; finalmente nos planteamos tener el debate en una edición especial de *Angelaki* dedicada a el concepto de cosmotécnica, mismo que fue publicado el día de su muerte. Bernard fue increíblemente generoso en completar este artículo durante su estancia en el hospital en Abril de 2020 mientras sufría con dolores graves, sin embargo, él cambió la dirección del ensayo y jamás llegamos a una conversación confrontacional.

Bernard nos dejó una cantidad enorme de trabajo original y revolucionario en filosofía y tecnología. Jamás se limitó a una sola disciplina, de igual manera, él nunca estuvo satisfecho con los estudios interdisciplinarios superficiales; lo que él estuvo intentando, es el inventar un nuevo pensamiento y una nueva práctica capaces de romper con las limitantes y así brindarnos esperanza. Él es un pensador de la catástrofe, o mejor dicho, un pensador trágico que nunca perdió la oportunidad de convertir los eventos contingentes en necesidades filosóficas. Aún así, Bernard nos debe múltiples volúmenes de *La Técnica y el Tiempo* que él nos prometió. En varias ocasiones, Bernard me contó acerca de la experiencia psicodélica que tuvo en prisión. Durante ésta, escribió un texto que no pudo entender en ese momento. Él le mostró dicho texto a Gérard Granel, quien entonces le comentó que “esta sería su filosofía.” Ésta parte sería más tarde incluida en su tesis de doctorado, misma que Jean Luc Marion, quien era parte del comité de su defensa, buscó publicar independientemente, a lo que Bernard se rehusó. Ésta misma parte estaba destinada a ser publicada como el séptimo volumen de *La Técnica y el Tiempo*, aunque seguimos esperando el cuarto, quinto y sexto volumen. De acuerdo con Bernard, la misteriosa parte es acerca de una espiral. Yo jamás he leído este texto, pero he comenzado a pensar si quizá hay alguna cercanía con lo que escribí en *Recursividad y Contingencia*(*Recursivity and Contingency*), cuya introducción lleva por título *El Devenir Psicodélico*(*A Psychedelic Becoming*). Bernard leyó el libro y pensó que sería importante que yo interactuara con el idealismo alemán y la cibernética, y así mismo lo recomendó a diferentes editoriales francesas. De cualquier modo, nunca pudimos discutir acerca de la relación entre recursividad y su concepto de la espiral, ya que perdí la oportunidad el año pasado.

El año pasado, mientras dábamos una caminata alrededor de un lago, le platicué sobre una ocasión en la que termine bastante ebrio con su viejo amigo Ishida Hidetaka y con Hiroki Azuma. Bernard estaba muy contento, y me contó que después de la prisión nunca volvió a embriagarse ya que no le gustaba la sensación de intoxicación, pero que le gustaría hacer una excepción. Más tarde en el restaurante ordenó una botella de vino, pero yo no pude beber más de una copa ya que seguía sufriendo de la exhaustividad total que fue

completar *Recursividad y Contingencia*. Bernard tuvo que llevarse media botella de vino al cuarto del hotel donde nos hospedamos y ahí perdí la oportunidad de embriagarme con Bernard. Al final, Bernard es un tragista que no necesita intoxicarse.

Este año esperaba poder reunirme de nuevo con él en Hangzhou pero la pandemia mató todo. La última vez que vi a Bernard fue en noviembre de 2019, cuando viajamos a Taiwan para dar una clase magistral juntos por medio de una invitación de la Universidad Nacional de las Artes de Taipei. En diciembre yo debía haber viajado a París para dar una clase en su conferencia anual, pero me encontraba absolutamente exhausto para poder viajar. Aunque la conferencia tendrá lugar este año en diciembre, Bernard ya no estará con nosotros. Bernard decidió dejarnos en un tiempo destituido, donde la estupidez se ha convertido en regla, donde la política no es más que una mentira. La pandemia ha acelerado el mal, ese mal contra el que él luchó toda su vida. Desde 2016, Bernard habló frecuentemente de los sueños, sobre la necesidad de soñar. El capitalismo industrial destruye los sueños; produce únicamente consumismo a través de la manipulación de la atención. La facultad de soñar, para él, es la facultad que Kant ignoró. Bernard era un soñador que soñaba lo imposible, un luchador que luchaba en contra de la estupidez, como él solía decir, “il faut combattre.” Bernard hablaba con grandeza acerca de la animación de Hayao Miyazaki “El Viento se Levanta”, que para él era un buen ejemplo de la capacidad de soñar. Todas las tecnologías son primordialmente sueños, pero los sueños se pueden convertir en pesadillas, esto es, farmacologías. Después de Platón y Derrida, fue Bernard quien se convirtió en el farmacólogo de la tecnología; sin embargo, hoy la mayoría de las universidades de ciencia y tecnología trabajan únicamente para la industria, puede que mencionen a la ética, pero no necesitan más a la filosofía ya que han perdido la capacidad de soñar. “El viento se levanta” es una frase de su poema favorito de Valéry, “Le cimetière marin”, el poema termina con el siguiente verso, palabras que hubieran podido ser de Bernard, el mayor tragista después de Nietzsche:

¡El viento se levanta!... ¡Hay que intentar vivir!

Abre y cierra mi libro el aire inmenso,

La ola en polvo osa batir las rocas.

¡Volad, volad, páginas deslumbradas!

¡Romped, olas! ¡Romped aguas exaltadas

Este techo tranquilo que los foques picotean!

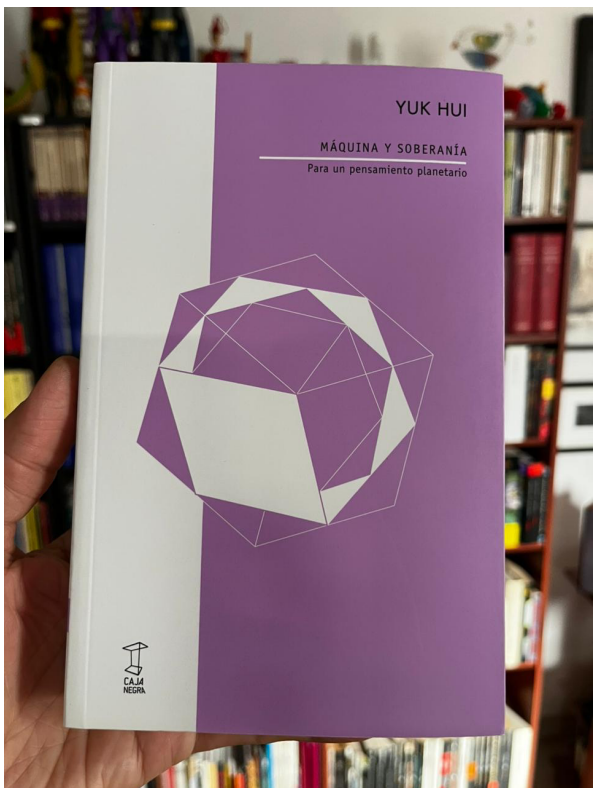
Yuk Hui

8 de Agosto, 2020.

Traducción: Hugo Esquinca Villafuerte, Ana María Guzmán Olmos



Stiegler y Yuk Hui de caminata



Para afrontar los desafíos sin precedentes planteados por fenómenos como el despliegue totalizante de la inteligencia artificial, el aumento de la conflictividad mundial y el potencial colapso ecológico, es necesario un pensamiento político que asuma una condición planetaria. En *Máquina y soberanía*, el filósofo chino Yuk Hui elabora un *tractatus politico-technologicus* de lo planetario cuya originalidad radica en ubicar a la técnica en el centro de la filosofía política, con la tecnodiversidad como punto de partida para una diplomacia epistemológica.

Al advertir los límites de la modernidad capitalista occidental y su forma dominante de concebir la técnica, el gobierno, la historia y la humanidad, este libro propone un lenguaje de coexistencia más allá del Estado nación y el Antropoceno, comprometido con una reflexión pluralista sobre lo político como un fenómeno tecnológico situado. Esto habilita un abordaje novedoso sobre la gobernanza y la soberanía digital que trasciende lo territorial.

El pensamiento planetario de Hui abreva en una nueva matriz basada en la relación entre biodiversidad, noodiversidad y tecnodiversidad. Frente a la tendencia técnica homogeneizante, formula un programa para explorar otras formas de la razón, democratizar la tecnología y avanzar hacia una suerte de "felicidad planetaria". Si en *Recursividad y contingencia* se analizan las cuestiones metafísicas y en *Arte y cosmotécnica* las estéticas, en *Máquina y soberanía* Hui se enfoca en lo político, completando una trilogía filosófica crítica que asume la impostergable tarea de proyectar una visión de futuro en común.

información: <https://lareviewofbooks.org/article/on-technodiversity-a-conversation-with-yuk-hui/>

En su libro *On the Existence of Digital Objects* (2016) el filósofo chino Yuk Hui, se apoya en sus antecedentes como ingeniero en computación y programador para investigar entidades digitales como virus de computadora, videoclips, algoritmos y redes. En el prólogo de dicho libro, el filósofo francés Bernard Stiegler describe el pensamiento de Hui como un “generoso y abierto entorno teórico para la exploración de la experiencia humana en conexión con la infoesfera”. Un rasgo distintivo de la filosofía de Hui radica en la combinación del pensamiento oriental con la tradición filosófica europea. En *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics* (2016) Hui analiza la modernización hiperrápida de China, a la luz de su larga historia de desarrollo tecnológico, así como su relación con Occidente. Su más reciente libro, *Recursivity and Contingency* (2019), explora la cibernética y su fusión de lo artificial y lo natural —i.e., máquinas y organismos. Más que una mera reflexión, la filosofía de la historia que subyace al trabajo de Hui puede ser leída como un programa para el cambio práctico.

Después de una videollamada con Hui en Hong Kong, donde estaba enseñando estética, me reuní con él en Los Ángeles, donde continuamos nuestra conversación en una visita al Observatorio Griffith con la adecuada doble vista de la metrópoli y el cosmos. En nuestra discusión, Hui demostró su amplitud de intereses y su singular capacidad para enfocarse en problemas filosóficos con el objetivo de resolverlos o ir más allá de ellos. A medida que se desarrollaba la conversación, continuamos también por videollamada, esta vez desde Berlín, donde Hui vive y enseña actualmente.

ANDERS DUNKER: En tu libro sobre la tecnología en China discutes el concepto de “sinofuturismo”, una visión china del futuro que es distintivamente diferente de la que tenemos en Occidente. Al mismo tiempo, señalas que China se está volviendo más como Occidente y por ello corre el riesgo de romper con sus propias tradiciones. Describes la nueva relación entre Occidente y Oriente como una “des-orientación”. ¿Qué implica este proceso?

YUK HUI: Los antiguos griegos hicieron una distinción entre Occidente, a lo que los alemanes aún llaman *das Abendland*, y Oriente. Lo que cuenta como Occidente y Oriente ha cambiado muchas veces. Para los antiguos griegos el Oriente era Egipto y Persia, no China y Japón. La orientación geográfica fue también una cuestión técnica, porque fue sólo a través de los novedosos instrumentos de navegación que Occidente descubrió el globo. Desde el siglo XVI en adelante, China y Japón se encontraron retrasados respecto de Occidente en tecnología y conocimiento. Como consecuencia directa, los imperios del Este se vieron forzados finalmente a abrir sus puertas y aceptar los poderes colonizantes de Occidente. China no fue conquistada por la escritura, los valores o las ideas de los europeos, sino por sus descubrimientos e inventos tecnológicos. Si miramos la historia de Asia oriental (por ejemplo, Corea, China y Japón), podemos ver que cada uno de estos países en algún momento decidió que quería “ponerse al día con Occidente”. Una de las razones fue la guerra —la competencia y las actividades militares estaban fuertemente

ligadas a la colonización. De hecho, China comenzó a modernizarse sólo después de la derrota en la guerra del opio contra el imperio británico a finales del siglo XIX.

Ser derrotado muchas veces significa que tienes que copiar al enemigo conquistador. ¿Tenemos que aceptar esta lógica cuando se trata de la modernización, no importa cuánto queramos rechazar el imperialismo cultural y una historia universal, de acuerdo con la cual algunos países y regiones son más avanzados mientras que otros se quedan atrás?

Recordemos que Oswald Spengler, en *El hombre y la técnica: contribución a una filosofía de la vida* (1932), remarca que los europeos cometieron un grave error al exportar sus tecnologías a otros países a finales del siglo XIX. En su opinión, los europeos deberían haberse quedado con sus tecnologías para sí mismos para asegurarse de mantener su liderazgo. Que Japón haya vencido a Rusia en 1905 fue una señal de que pronto tendrían el poder de sobrepasar la capacidad tecnológica de Occidente.

Por siglos Japón resistió la competencia directa con Occidente —por ejemplo, limitando su artillería a arcos y flechas, y prohibiendo armas por más de 200 años para proteger la tradicional lucha samurai con espada. ¿No es sorprendente que Japón comenzara la modernización sólo después de que los buques de guerra americanos le obligaran a abrirse al comercio mundial?

Occidente necesitó cientos de años para modernizarse. Japón completó dicha tarea en un tiempo récord, pasando de la edad media a la hipermodernidad en 150 años. Lo mismo aplica para China. Martin Heidegger escribió en la década de los 40 que sólo una vez que el comunismo llegara al poder en China la tecnología sería “libre”. ¿A qué se refería? Libre significa que puede estar por todas partes, que no haya ya ninguna resistencia. Heidegger habla de una planetarización tecnológica. Dice que tal civilización se basará completamente en el pensamiento europeo occidental, ya que las culturas no europeas no han podido gestionar una resistencia a la tecnología europea. No tiene mucho sentido escribir la historia local y reforzar las tradiciones locales si no sabes qué hacer cuando Google entra en la escena mundial. Típicamente, te retiras y defiendes tu cultura de la nueva tecnología o te marginalizas y te conviertes en un subalterno. Lo que ha pasado con la globalización es que las culturas occidentales se han infiltrado en otras culturas y las han trastocado.

Por mucho tiempo, como mencionas en tu libro, China tuvo un mejor nivel técnico que Occidente. Y aun así la modernización de China siguió un plan occidental. ¿Ha perdido el mundo la oportunidad de ver una modernidad auténticamente China?

Esta es la gran pregunta. Fue meticulosamente examinada por el gran sinólogo y filósofo de la tecnología Joseph Needham, quien fue un bioquímico de fama mundial antes de convertirse en sinólogo, mediante la escritura y edición de una gran obra en 26 volúmenes llamada *Science and Civilisation in China* (1954-2016). La pregunta que se hizo fue: si aceptamos que antes del siglo XVI ciertas ciencias estaban más avanzadas en China y el Oriente que en Occidente, ¿cuáles fueron las condiciones cruciales que impidieron a China desarrollar tecnología y ciencia modernas? He tratado de hacer esta pregunta de manera diferente. Si asumimos en cambio que China y Europa se movieron en diferentes

direcciones en su desarrollo científico, podemos evitar decir que una parte del mundo se encuentra por delante de la otra.

De cualquier forma, el acto de resistir al cambio tecnológico significa quedarse atrás, incluso en nuestros tiempos. ¿Existe alguna alternativa viable a la planetarización de la tecnología, lo que llamas la sincronización de la historia de la tecnología?

En lugar de una historia universal que describa una tecnología con varias etapas de desarrollo, podemos dar un paso atrás y describir el desarrollo tecnológico como uno que involucra distintas cosmotécnicas. A esto es a lo que llamo tecnodiversidad. Aquí debemos revisitarse la cuestión de la localidad, lo que no implica necesariamente que participemos en una discusión sobre grupos étnicos e ideologías: arios, germanos, rusos o lo que sea. Más bien tenemos que pensar la localidad en términos de sistemas de conocimiento. Michel Foucault llamó *epistemes* a los conocimientos sistémicos, y los comprendió como formas de vida —modos de sentir y ordenar la experiencia que producen, a su vez, ciertas formas de conocimiento. Foucault enfatiza diferentes *epistemes* en la historia europea y las ordena por épocas: conocimiento del Renacimiento, conocimiento clásico y conocimiento moderno. En su famoso artículo “¿Qué es la Ilustración?” —que preparó antes de su muerte en 1984— dice que podemos entender el conocimiento como una forma de pensar y sentir, como una sensibilidad.

En otras palabras, los diferentes lugares y tiempos tienen sus propias epistemes. ¿Qué requiere esta diversidad para no ser borrada por la completa sincronización del desarrollo cultural?

En primer lugar tenemos que reconocer la diversidad; después podemos desarrollarla más. Déjame darte un ejemplo. Creí en Hong Kong. Mi padre tenía una farmacia china donde vendía plantas y hierbas. Los farmacéuticos chinos caminan por los senderos de la montaña recolectando hierbas para convertirlas en medicinas. Hacer medicina es un procedimiento complicado: algunas plantas deben ser tratadas primero, para eliminar las sustancias tóxicas que contienen, antes de que puedan ser benéficas para la salud humana. La medicina china se basa en la cosmología del Dao, el Yin, el Yan y cinco tipos de Qi. Si, desde una perspectiva occidental, te acercas a un médico chino y le preguntas: “¿Puedes mostrarme tu Qi y probar que esta energía existe?” La respuesta tendría que ser no. Si no puedes mostrar la existencia de una energía que es la base de tu práctica, ¿cómo puedes decir que practicas una ciencia? Aquí reside el problema. Pero esto no significa que la medicina china no sea científica. Como ciencia empírica, ha funcionado por 2000 años basada en una epistemología diferente. Por mucho tiempo en Hong Kong, la medicina china ha sido considerada por debajo de la medicina occidental. Si vas a un médico chino no será cubierto por tu seguro médico porque la medicina china no es vista como científica.

¿Así es como se establece la tecnología occidental como universal, monopolizando la credibilidad y marginalizando la diferencia?

Aquí debemos ser cuidadosos. No busco enfrentar lo relativo a lo universal, o ver lo particular en contraste con lo universal, como ha hecho a menudo la filosofía. Prefiero señalar que lo universal es sólo una dimensión de lo que es. Ambos, tú y yo somos

humanos, pero humanos individuales y diferentes. En el mismo sentido, la tecnología tiene algunos rasgos universales: desde una perspectiva antropológica, es una extensión del cuerpo y una externalización de la memoria. Pero estos gestos no funcionan de la misma manera en todas las culturas. La escritura china y el alfabeto latino son ambas externalizaciones de la memoria, pero son muy diferentes. El pictograma chino tiene un fundamento filosófico muy diferente comparado con el fonograma occidental. Derrida trató de explorar esta diferencia en *De la gramatología* (1978) en términos de la filosofía de la relación *versus* la filosofía de la sustancia —Leibniz *versus* Hegel— pero no lo llevó más lejos. La escritura es un sistema tanto para la memoria como para la educación de la sensibilidad, y también puede ser vista como una tecnología para preservar el carácter distintivo de nuestra cultura. No podemos decir cuál es mejor que la otra. Por la misma razón, no digo que la medicina china es mejor, sino que diferentes sistemas tienen diferentes méritos. Si tienes cáncer, es posible que tengas que extirpar el tumor inmediatamente, mediante cirugía, ya que puede expandirse agresivamente. Después de ello, la medicina china puede ayudarte a recobrar la salud y la fuerza.

Incluso si admitimos que la diversidad tecnológica tiene sus ventajas, ¿es suficiente con promover la diversidad para combatir el inminente y fatal desastre ecológico que crees que está causando el desarrollo tecnológico sincrónico? ¿No sería necesario también cambiar nuestras tecnologías en bloque, a escala global?

El pensamiento occidental siempre traza una distinción entre el bien y el mal, y busca remover lo que se considera malo. Queremos implementar por todas partes sólo el lado bueno de la tecnología. Peter Sloterdijk distingue entre una peligrosa “alotecnología” que manipula la naturaleza y una buena “homeotecnología” que coopera con ella. Bernard Stiegler dice que la tecnología es siempre al mismo tiempo veneno y cura, y quiere separar el buen *pharmakon* del mal *pharmakon*. La división entre el bien y el mal es un gesto filosófico que se remonta a Platón. Él presenta al filósofo como el juez cuya tarea consiste en determinar qué es bueno para el pueblo.

Para mí esto es muy problemático. No creo que podamos llegar a un acuerdo global sobre lo que es bueno y malo. Incluso si tenemos problemas comunes que tratamos de resolver, eso no significa que exista una solución universal. No hay un solo modo de responder al colapso de los ecosistemas. Debemos comprender que la variación es una consecuencia de la adaptación local. La biodiversidad se desarrolla precisamente por la variación climática, los nichos biológicos, y relaciones entre plantas, animales y microorganismos. Algo similar debería pasar con las tecnologías. Necesitamos explorar el problema de lo local, pero debemos ser cuidadosos ya que se trata de un tópico extremadamente sensible en estos días. ¿A quién le preocupa lo local hoy en día? Marine Le Pen en Francia, *Alternative für Deutschland* en Alemania, Aleksandr Dugin en Rusia.

Dugin está influenciado por una lectura de Heidegger que tiende a ver la tecnología como una herramienta para la expansión del vacío moral que él ve en las sociedades occidentales liberales. Rechazar lo extranjero y romantizar la tradición parece ser un modo de resistencia completamente obvio y peligroso.

Dugin malinterpreta lo que dice Heidegger. Heidegger no dice que debemos resistirnos a la tecnología. Dice que no debemos olvidar que hay algo más. Este algo más es el develamiento del ser, que se olvida en la tecnología moderna. Más precisamente, este develamiento de la tecnología moderna sólo puede ser ejercido mediante un modo de

desafío, de violencia. Con esta declaración Heidegger termina abruptamente su argumento, pero como yo lo entiendo, él no llama a una resistencia contra la tecnología moderna, sino más bien a su transformación. Esta transformación es al mismo tiempo un paso hacia atrás y un salto hacia adelante.

Si queremos profundizar nuestra comprensión de lo local, quizás deberíamos echar una nueva mirada al pensador alemán pre-romántico Herder, como Peter Sloterdijk me dijo que pretende hacer en su próximo libro. Herder fue el origen del nacionalismo alemán, con todo lo que ello implica, dado lo que escribe sobre el espíritu del pueblo —*der Volkgeist*. En algún sentido, él fue el creador de “el pueblo”. Las ideas de Herder son peligrosas, pero si no estás dispuesto a enfrentar el peligro, como dice Heidegger, terminas en una catástrofe.

A Herder le preocupaba de que todo lo distintivo y original se borraría a lo largo del curso de la historia, ya que el intercambio entre culturas las hace similares. Se desesperaba porque los europeos hablaban francés, se olvidaban de sus costumbres nacionales, y parecía no gustarles su propia historia y tradiciones. Hoy en día encontramos el mismo proceso en todo el mundo, evidenciado no solamente por la rápida pérdida de lenguajes sino también por la unificación tecnológica. ¿Se está volviendo el mundo inevitablemente más homogéneo?

Herder defiende la diferencia: diferentes modos de vida, lenguajes diferentes, estéticas diferentes. Todas estas diferencias las ve como irreductibles, como algo que no puede y no debe ser reemplazado por algo más universal. Al mismo tiempo, tenemos que recordar que Herder no es sólo un pensador de lo local sino es también un temprano pensador cosmopolita, incluso en un sentido más interesante y teóricamente más creíble que Kant, a cuyos cursos asistió en Königsberg. Debemos tener lo local como nuestro punto de partida, dice Herder, pero lo local no necesita ser excluyente.

Entonces, ¿podríamos aspirar a una universalidad que incluya la diversidad? El filósofo chino Zhao Tingyang ha sugerido que el concepto de *tianxia*, “todo bajo el cielo”, es precisamente un concepto de universalidad inclusiva.

El problema, como yo lo veo, es que el concepto de *tianxia* sólo es relevante mientras existe el “Cielo”. Y en un contexto chino, el Cielo es el Cosmos. *Tianxia* fue la cosmotécnica del gobierno chino que conectaba la moralidad y el cosmos, legitimando las leyes y las prácticas (así como el gobierno mismo). El emperador era llamado *tianzi*, el hijo del Cielo. Como tal, tenía la legitimidad para estar al centro de la soberanía política y gobernar al pueblo, incluyendo a los “bárbaros” de la periferia.

Y, ¿qué es la cosmotécnica exactamente?

Para los griegos, “cosmos” significa un mundo ordenado. Al mismo tiempo, el concepto apunta a lo que está más allá de la Tierra. La moralidad es ante todo lo que concierne al reino humano. La cosmotécnica, como yo la entiendo, consiste en la unificación del orden moral y el orden cósmico a través de actividades técnicas. Si comparamos Grecia y China en la antigüedad, descubrimos que tienen una comprensión muy diferente del cosmos y también concepciones muy diferentes de la moralidad. El arbitraje entre ellas tiene lugar de diferentes maneras con diferentes tecnologías. Una cosmotécnica del tipo de la *tianxia* no

es posible en un tiempo que ya no tiene una concepción de “Cielo”, como la tuvo la gente del pasado. Como otras grandes naciones, China tiene satélites orbitando la tierra. Los cielos se han convertido en un lugar secular, utilizado por los humanos, y no pueden jugar un papel como poder legitimador moral.

En *Recursivity and Contingency*, hablas de la necesidad de “recosmificar el mundo”. Tomas prestado este término de Augustin Berque, quien señaló que el mundo moderno ya no tiene cosmos, entendido como un orden moral y significativo, y que la colonización hecha por Occidente ha despojado a otras culturas de sus distintivas concepciones del cosmos. Él dice que el universo, tal como es descrito por la ciencia, no tiene nada que ver con el cosmos clásico, ya que la explicación científica no tiene un significado moral en absoluto. ¿Esto significa que tenemos la tarea de “recosmificar” no sólo el mundo sino el universo mismo? ¿El universo, descubierto por la astronomía, sigue a la espera de un significado moral apropiado?

Cuando pensamos en la astrofísica vemos al universo como un sistema termodinámico que se mueve inexorablemente hacia la destrucción y la muerte térmica, donde las estrellas no son más que elementos de reacciones nucleares y su destello no tiene nada que ver con nosotros. En este sentido, parece absurdo recosmificar la tierra y el universo; esto no puede conducir más que a un misticismo superficial e ingenuo. La astrofísica sólo nos informa sobre ciertos hechos del universo. No tiene ninguna ambición en decirnos cómo vivir. ¿Qué tipo de vida deberíamos imaginar a la luz de los recientes descubrimientos en astrofísica? La física no tiene ninguna ambición de responder estas preguntas.

“Recosmificar” no significa devolver un poco de mística a las estrellas y al cosmos, o dar un sentido místico a la tecnología, sino comprender que necesitamos desarrollar modos de vida que resuelvan el conflicto entre la ciencia moderna y la tradición, entre la tecnología y el misticismo —ya sea que decidamos hablar del *Dao* chino o del *Ser* heideggeriano.

Debemos dar a lo no-racional un lugar en una cultura que por lo demás es racional —de la misma forma que la poesía, por ejemplo, le da un lugar a lo desconocido en la comunicación a través del uso paradójico y poco convencional del lenguaje. El arte y la filosofía no pueden elegir a la ciencia como su punto de partida. De hacerlo, se vuelven notas al pie de página del positivismo. Tampoco deberían abandonar la ciencia, sino tender hacia ella para mostrar otros modos de comprender el mundo. Parafraseando a George Canguilhem debemos devolver la tecnología a la vida.

¿Qué pasa con las personas que quieren desarrollar nuevas tecnologías para establecer una nueva vida en el espacio exterior? ¿Esto también representa una cosmotécnica? Por ejemplo, los billonarios de cohetes, Bezos y Musk, quienes sueñan con colonias en el espacio y una colonización de Marte.

Hay un gran pasaje en *La ciencia jovial: la gaya scienza* (2001) de Nietzsche, donde habla sobre “el horizonte del infinito”. Describe a los modernos que han abandonado la tierra en búsqueda del infinito; pero cuando están en medio del océano, no hay nada más temible que el infinito —no hay más hogar al cual volver. El deseo de los modernos, descrito por Nietzsche, sigue produciendo un efecto de desorientación, mientras el sentimiento de que no hay hogar al cual volver provee de un enorme mercado para la psicoterapia y la salvación espiritual. El anhelo de infinito nos lleva hacia lo inhumano.

Para Jean-François Lyotard hay infinitos positivos y negativos, ligados a diferentes formas de racionalidad. La inhumanidad positiva nos captura en sistemas tecnológicos rígidos, como vemos en China con el sistema de crédito social. El inhumano positivo es aquel que es “más interior a mí que yo mismo” —por ejemplo, Dios para San Agustín. Los humanos llevamos algo inhumano en nosotros, que es irreductible a lo humano y que mantiene la más alta intimidad con nosotros. Al inicio de su libro *Lo inhumano: charlas sobre el tiempo* (1998), Lyotard se pregunta si el objetivo último de la ciencia no es prepararse para la muerte del sol, que se encuentra inimaginablemente en el futuro, y que también implica la destrucción de todos los seres vivos en la tierra.

Los billonarios de cohetes, todos transhumanistas, quieren superar la finitud: la finitud de la vida humana y la vida como tal. Este anhelo de lo infinito implica que tampoco hay un límite para la acumulación de capital. La superación de las limitaciones humanas —la búsqueda de vida eterna—, también implica un mercado infinito. En cierto modo, lo mismo sucede con la exploración espacial: los inversionistas quieren sacar provecho de que la tierra pierda su significado, como si dejar el planeta fuera una cuestión de cambiar de una nave espacial a otra. No creo que esté mal explorar o tratar de entender el universo, pero las conquistas que vemos hoy me parecen sólo una preparación para el consumismo de mañana. Los transhumanistas nos imponen una falsa elección porque conectan la cuestión del futuro de la existencia humana con la cuestión de la inmortalidad, y describen la tierra como una mera nave espacial.

En tu último libro, hay un pasaje sobre la secularización del espacio en el que mencionas que Elon Musk lanzó su Tesla roadster en órbita alrededor del sol. ¿Ves esto como el primer paso en la comercialización del cosmos, y el siguiente paso la minería en otros planetas, reduciéndolos efectivamente a meros recursos naturales, a materia prima?

En lo que a mi respecta, Elon Musk puede enviar su automóvil al espacio o incluso viajar a Marte, pero no debemos creer que estos proyectos son el siguiente paso necesario en un cierto desarrollo tecnológico. Esto no significa que vea los viajes al espacio como irrelevantes o peligrosos en sí mismos. La humanidad ha especulado por mucho tiempo sobre lo que hay entre los astros titilantes. Es la misma curiosidad que ha hecho surgir la ciencia y la tecnología. Los progresistas eligen la ciencia y los reaccionarios la tradición, pero también podríamos elegir un tercer camino, el camino del pensar. He seguido meticulosamente este tercer camino preguntando si podemos partir desde una perspectiva cosmológica y encontrar nuevas formas de coexistencia que nos permitan transformar la tecnología moderna. Mi objetivo no es rechazar la tecnología moderna, ni verla como una causa de desarraigo, sino más bien ver la irreconciliabilidad de la ciencia y la tecnología con la tradición como algo fructífero, como un gesto que llamo “tragista”. Este es el tema principal de mi nuevo libro *Arts and Cosmotechnics* [publicado en Mayo por la Universidad de Minnesota]. La discrepancia puede ser suelo fértil para un nuevo pensamiento. En *The Question Concerning Technology in China* (2016) trato de averiguar cómo podemos desplegar la filosofía china para que nos permita pensar de manera diferente sobre la contradicción entre la tradición y la tecnología moderna. Espero poder derivar un pensamiento tecnológico chino a partir de la interpretación del *Qi* y el *Dao*, que no deben entenderse como conceptos místicos sino como marcos para pensar nuestra relación con lo

no-humano —con los 10.000 seres de los que habla Lao Tse—, por lo que el uso de la tecnología debe seguir al Dao, como filosofía de la naturaleza y filosofía de la vida.

Desde el Renacimiento, la naturaleza a menudo ha sido reducida a algo únicamente material y mecánico que puede manipularse mediante la astucia humana. ¿Existe alguna alternativa occidental creíble para una cosmovisión tan mecanicista asociada a su racionalidad instrumental?

Los románticos e idealistas de la época de Kant sintieron la necesidad de algo diferente al legado mecanicista de Descartes. Encontraron una metáfora nueva en el “organismo”. Lo que tenemos aquí es una idealización de lo orgánico, que se manifiesta incluso en la misma filosofía cosmopolita de Kant. La idea es que si un país se comporta mal será castigado y perderá el respeto de los demás países. Más concretamente, estará sujeto a boicots y embargos. Los intereses comerciales convierten a la política internacional en un sistema orgánico autorregulado.

En *Recursivity and Contingency* (2019) lees explícitamente el pensamiento orgánico de Kant como una forma temprana de la teoría cibernética. Heidegger señaló que la cibernética estaba a punto de hacerse cargo de nuestro pensamiento, o al menos de la forma filosófica de pensamiento que busca reflexionar sobre el mundo y jugar un papel activo en la historia. ¿Cómo es que la idea de un sistema orgánico de autorregulación, tan prometedora e inclusiva en un principio, termina convirtiéndose en una amenaza para la filosofía?

La cibernética fue promovida como un intento por trascender las muchas contradicciones de la ciencia. Hans Jonas, un alumno de Heidegger, discute esto en su libro *El principio vida: hacia una biología filosófica* (2000). Él dijo que con la cibernética tenemos, por primera vez, una teoría unificada no dualista. En lugar de pensar en términos de contradicciones lógicas pensamos en términos de procesos: inputs, outputs y feedback loops. En el siglo XX, el pensamiento organicista fue elaborado más a fondo en la filosofía de Alfred North Whitehead, pero también se convirtió en parte del desarrollo práctico de la tecnología. Dos siglos después de que Kant quisiera salvar la filosofía de lo mecánico recurriendo a lo orgánico, esta forma de pensar se volvió parte de la tecnología. Usar el pensamiento orgánico, basado en la tecnología, para criticar la tecnología moderna se ha vuelto una falacia — la falacia de la concreción fuera de lugar, como diría Whitehead. Cuando lo orgánico se ha fusionado con la tecnología, el pensamiento cibernético ha llegado a su fin.

¿Acabamos en una posición en donde la crítica a la tecnología funciona como parte del sistema tecnológico mismo, por ejemplo, cuando la crítica se vuelve otra pieza de *input*, otro *feedback loop* programado en la maquinaria? Si realmente pensamos cibernéticamente, cuando reparamos u optimizamos una máquina, programa o mecanismo ¿no estamos también volviéndonos parte de la maquinaria, es decir, somos un instrumento para su perfeccionamiento?

Sí, según lo que llamamos cibernética de segundo orden, los humanos y las máquinas están conectadas en un movimiento recursivo que se vuelve una instancia de lo que Hegel llama una dialéctica del amo y el esclavo.

Para Hegel esta dialéctica era sobre el poder, el conocimiento y el reconocimiento. El amo explota al esclavo por su trabajo y servicios. Pero, ¿aquí quién es el amo y quién el esclavo?

Las máquinas son esclavas y amas al mismo tiempo porque los seres humanos tienen que servirles y llegan a depender de ellas. Una vez que nos vemos a nosotros mismos como sirvientes de las máquinas, llegamos a lo que Hegel llama la conciencia infeliz. Para superar la conciencia infeliz necesitamos o una reconciliación hegeliana o una voluntad de poder nietzscheana. Por el momento, sin embargo, hay dificultad para conseguir el reconocimiento de las máquinas a menos que las codifiquemos para subordinarlas incondicionalmente a nosotros; esto es lo que se ha propuesto en la llamada “ética de la Inteligencia Artificial”.

Para que tengamos una elección real respecto a la creciente influencia de nuevas tecnologías, debemos asumir que la evolución tecnológica no está determinada, es decir, que podríamos haber desarrollado tecnologías radicalmente diferentes a las que tenemos hoy en día. ¿Somos realmente libres para elegir y dar forma a las tecnologías del mañana?

La historia es contingente, lo que significa simplemente que podría haber sido de otra manera. Si los mongoles hubieran conquistado el mundo tendríamos una historia mundial diferente, y probablemente, otro modo de comprender la historia como tal. A la luz de esto, es importante mantenerse abierto a diferentes futuros, para ver numerosas posibilidades. Que la concepción que tenemos sobre nuestro futuro tecnológico es relevante para el presente es algo que puedo ilustrar con una experiencia personal. Recientemente di un curso sobre filosofía de la tecnología en Alemania que contó con 25 estudiantes, principalmente de humanidades. Les pregunté: ¿cómo ven el futuro dados los últimos desarrollos en inteligencia artificial e ingeniería genética? El 90% de ellos dijeron que encontraba nuestras perspectivas de futuro desoladoras. La razón, obviamente, es que ellos tienen ideas determinadas sobre el futuro, por ejemplo, que serán reemplazados por las máquinas. Tendrán que actualizarse con el fin de encontrar un lugar en la sociedad. Personalmente, no creo que esta sea la solución. No debemos ceder ante tales perspectivas, más bien resistirlas activamente.

¿No es el determinismo tecnológico, tan omnipresente en Silicon Valley, sólo un montón de publicidad, como si dijera: “Estas disrupciones están en camino así que es mejor seguir con ellas que molestarnos en resistirlas”?

Esta retórica es la razón por la cual todas estas compañías tecnológicas emplean futuristas. El peor, por supuesto, es Ray Kurzweil, quien dice que la llamada singularidad está cerca y para el 2025 seremos inmortales. Lo digo en todos mis libros: no debemos ceder a este tipo de propaganda determinista de Silicon Valley.

¿Qué pasa con el programa de investigación de Elon Musk, *Neuralink*, que busca conectar computadoras al cerebro? ¿Qué responderías a su argumento de que los humanos deben actualizarse a sí mismos para mantenerse relevantes para el momento en que la inteligencia artificial comience a excedernos?

Es muy vago, por no decir que ilógico, afirmar que necesitamos estar adelantados a la tecnología, ya que si el “nosotros” es la humanidad, entonces está constituida por la tecnología misma. “Nosotros” nos encontraremos a nosotros mismos siempre llegando tarde. La investigación sobre la interfaz humano-máquina ha existido desde hace mucho tiempo, y el deseo de perfeccionar al humano (incluyendo la inteligencia, las emociones, la esperanza de vida) ha sido una de las grandes motivaciones para tal investigación, también conocida como transhumanismo. En el pasado, el perfeccionamiento humano se hizo posible mediante la educación, formación estética, disciplina física, crecimiento intelectual, etc. En la visión de Musk, la educación será reemplazada por un aparato de microchip cerebral. Esto merma la idea del humanismo ilustrado porque son los microchips, en lugar de la razón, los que van a mediar entre la mente humana y su mundo.

Entonces, ¿a dónde nos dirigimos?

Los seres humanos han creado una disyunción problemática para ellos mismos: “conectarse” o “desconectarse”. La biotecnología está introduciendo una nueva eugenesia, que está en el centro de la biopolítica del siglo XXI. El mejoramiento de la inteligencia sugiere mejores oportunidades de empleo y éxito. Si recordamos el famoso anime japonés *Ghost in the Shell* (1995), los anarquistas que decidieron desconectarse fueron acorralados y transformados en cyborgs.

Entonces, ¿cuál es el mensaje aquí?, ¿es la idea general de que no tenemos elección para desconectarnos de estas redes biopolíticas y actualizaciones inminentes de nuestros cuerpos y nuestras vidas?

Precisamente porque nuestra idea de “progreso” implica un movimiento histórico hacia un objetivo unificado, resiste toda fragmentación y diversidad en la evolución. Como consecuencia, la libertad y la democracia se encuentran amenazadas. Encima de esto, la ideología de Silicon Valley reconoce cada vez más la libertad y la democracia como objetivos irreconciliables. Esto es particularmente claro para el inversionista Peter Thiel: para él no hay duda que la libertad significa principalmente libertad económica, libertad para las corporaciones multinacionales. La enorme inversión en biotecnología es una preparación para un momento en el que las limitaciones éticas se superarán o se dejarán de lado para que las tecnologías de intervención biológica puedan circular libremente en el mercado. Esta es una fuerza colosal que todos sienten pero nadie sabe cómo se manifestará o cómo reaccionará la gente. Para mí este es el punto en el que la tecnodiversidad se vuelve importante y decisiva. Si no logramos demostrar que existen otras alternativas, la ideología transhumanista conquistará el mundo entero.

¿Las tecnologías, globalizadas y ubicuas, tienen que convertirse en universales en el sentido de ser vistas como verdaderas, necesarias y obligatorias?

Si lees el artículo de Henry Kissinger titulado “How the Enlightenment Ends”, que aparece en el número de junio del 2018 de la revista *The Atlantic*, discute cómo la Ilustración depende de las nuevas tecnologías del mundo impreso para difundir su filosofía. Kissinger afirma que ahora tenemos tecnología que se difunde a sí misma pero que carece de una filosofía. Esto lleva al fin de la Ilustración. Sin embargo, hay un punto ciego en su argumento: que la exigencia de universalidad de la Ilustración permanece, incluso después de su fin, en el disfraz de la “tecnología”. En ese sentido, la tecnología en sí misma se vuelve universal. Así que lo que tenemos que hacer es radicalizar la crítica de Kissinger y rechazar esta comprensión del desarrollo tecnológico como algo dado y predeterminado — es decir, como algo universal.

Aún así, ¿no deberíamos ser capaces de acomodar lo mejor del humanismo ilustrado, que nos educa en la razón y nos permite navegar entre nosotros y el mundo?

La comprensión de la Ilustración por parte de Kissinger está restringida a lo que llamamos Edad de la Razón, que consiste en la lucha contra la superstición, la injusticia y la pobreza. La propagación de los ideales ilustrados es importante para entender las democracias actuales. Mi respuesta a Kissinger no debería ser comprendida como un reclamo contra la Ilustración. El problema, más bien, se encuentra en su crítica, ya que contribuye a la universalización de una idea sospechosa. El artículo de Kissinger es una invitación a concebir una forma nueva de política, una forma nueva de globalización tecnológica y un nuevo orden mundial. Incluso si su artículo lanza una nota crítica, nos lleva por un peligroso camino para pensar: la política como una carrera hacia la singularidad tecnológica, particularmente respecto a la tecnología militar, la vigilancia y la administración. En los años siguientes todo se decidirá en torno a la inteligencia artificial. China, Rusia y América, se están esforzando por ser líderes en el campo. Este desarrollo no debe ser visto como una continuación de la Ilustración. La singularidad tecnológica es una meta completamente apocalíptica.

¿A este respecto, la globalización y la sincronización de la tecnología representan un peligro a nivel histórico-mundial? ¿Están estos factores presentes en la crisis climática, dado que la atmósfera terrestre absorbe los residuos de la tecnología moderna? ¿Podemos llamar calentamiento global a la universalidad negativa, como hace Dipesh Chakrabarty, que define a la humanidad como una red común de problemas a gran escala?

Lo que ahora llamamos Antropoceno es una consecuencia de la expansión tecnológica e industrial posterior a la Segunda Guerra Mundial. La premisa principal de dicho periodo de crecimiento fue la industrialización rápida. La industrialización de los últimos 70 años es la causa directa del calentamiento global y el amanecer del Antropoceno. Sin embargo, esto no significa que debamos eliminar la industria para tratar de solucionar nuestros problemas. Nos hemos vuelto dependientes de la forma de vida industrial, por lo que la única solución concebible es cambiar nuestras industrias.

Como dijo Charles Fourier en su momento, necesitamos estimular un nuevo espíritu industrial. El tipo de industrialización que tenemos hoy en día es profundamente problemático porque está relacionado con la sociedad industrial. La abundancia constante implica una sobreproducción constante. Si miramos el caso de la agricultura, esto queda

demostrado por la industria de la carne. ¿Realmente necesitamos comer tanta carne? No lo creo. Cuando era joven comía pollo de vez en cuando y no me quejaba. Todos sabemos que el sistema industrial actual es insostenible.

Incluso los que promueven la agricultura orgánica enfatizan lo dañino de la sobreproducción causada por el desarrollo de monocultivos y el uso ampliado de fertilizantes químicos y pesticidas. Todo esto contribuye a la destrucción biológica y de la diversidad cultural. ¿Consideras que las técnicas de agricultura local pueden ser ejemplos de tecnodiversidad?

Absolutamente. Si lo que quieres es evitar el uso de pesticida, pronto descubrirás que existen varios enfoques alternativos, incluyendo la rotación de determinadas combinaciones de cultivos. También existen, por ejemplo, técnicas especializadas de crianza de ciertos insectos que podrían comerse insectos dañinos. Esto es tecnodiversidad. Mi sugerencia es organizar un proyecto colectivo que delibere y discuta cuestiones que conciernen a la tecnodiversidad y el futuro de la filosofía. Y esto no es un trabajo para una sola persona, es una tarea para toda una comunidad.

¿Deberíamos concebir esta comunidad a escala planetaria? Dado que los problemas a los que nos enfrentamos son comunes a todos, el gobierno y la toma de decisiones en relación con el desarrollo de la tecnología es parte del destino de la propia Tierra. En tu libro sobre cibernética, discutes también con James Lovelock y su teoría de Gaia ¿Cuál es la relación entre tu reconsideración de las tecnologías modernas y la cibernética planetaria?

Lovelock fue un antiguo empleado de la NASA. Trabajó en el Jet Propulsion Laboratory, haciendo investigación de la atmósfera de Marte. Comparando el ambiente desértico sin vida de Marte con el de la Tierra viva fue que se inspiró para desarrollar la teoría de Gaia, que dice que nuestro planeta funciona como un sistema cibernético que se estabiliza a sí mismo a través de procesos orgánicos. Añadió otro punto: a través de la tecnología podemos “despertar a Gaia”. Los satélites y las antenas, por ejemplo, son extensiones técnicas que le dan a Gaia nuevos sentidos y unidad tecnológica. Podemos comenzar a entender sus trabajos como mecanismos de retroalimentación inteligibles. El primer Lovelock fue un cibernético.

Sin embargo, incluso con todos nuestros satélites y antenas, tenemos todavía que despertar a Gaia. Apenas hemos empezado a tecnificar la Tierra. Ya que la cibernética parece trascender la división entre tecnología y naturaleza, es tentador verla como una solución universal, un nuevo universalismo. Si realmente entendiéramos la tierra cibernéticamente, necesitaríamos experimentar con ella, como una caja negra, en la que descubriríamos, a través de prueba y error, qué funciona y qué no. Pero, ¿cuántas veces podemos coquetear con la destrucción de la tierra en un esfuerzo por hacer que eso funcione? Si tratamos de usar la teoría cibernética para resolver los problemas ambientales, perdemos de vista el hecho de que nuestra relación con la naturaleza está íntimamente relacionada con la sensibilidad humana, para la cual hay poco espacio en la cibernética. Cuando pensamos en los humanos y en la Tierra como un sistema cibernético, ya hemos perdido el mundo.

¿Cómo es eso?

Porque reducir el mundo es perder el mundo. Esto es lo que Heidegger llamaba el olvido del Ser. El olvido no es algo que pasa porque ignoremos al Ser, o porque no le damos al Ser un lugar en nuestro entendimiento del mundo, sino más bien porque pensamos que el mundo entero es transparente y penetrable a nuestro entendimiento, pensamos que todo puede ser calculado. Lo primero que debemos hacer es reconsiderar la distinción entre lo calculable y lo incalculable. Entonces, debemos aprender de nuevo cómo acercarnos al mundo entendido como lo Desconocido.

Bibliografía

- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Traducido por Oscar del Barco y Conrado Ceretti. Lingüística y teoría literaria. México D.F.: Siglo XXI, 1978.
- Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. Traducido por Javier de la Higuera, Eduardo Bello, y Antonio Campillo. Colección Clásicos Del Pensamiento 154. Madrid: Tecnos, 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Ricardo Guerra, Wenceslao Roces, y Gustavo Leyva. 2a ed. Sección de Obras de Filosofía. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Heidegger, Martin. *Cuadernos negros (1939-1941): reflexiones XII-XV*. Traducido por Alberto Ciria. Estructuras y Procesos. Filosofía. Madrid: Trotta, 2019.
- . *El Ser y el Tiempo*. Traducido por José Gaos. Sección de Obras de Filosofía. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- . La autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado, 1933-1934 entrevista del Spiegel. Traducido por Ramón Rodríguez García. Colección Clásicos Del Pensamiento 61. Madrid: Tecnos, 1989.
- Herder, Johann Gottfried. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Traducido por José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1959.
- Hui, Yuk. *Art and Cosmotechnics*. E-Flux. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020.
- . “Cien años de crisis”. Traducido por Hugo Esquinca. Article: Cien Años De Crisis by Yuk Hui (Spanish translation), 2020.
<http://philosophyandtechnology.network/3596/article-one-hundred-years-of-crisis-by-yuk-hui-spanish-translation/>.
- . *On the Existence of Digital Objects*. Electronic Mediations 48. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.
- . *Recursivity and Contingency*. Media Philosophy. London; New York: Rowman & Littlefield International, 2019.
- . *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*. Mono 3. Falmouth: Urbanomic, 2019.
- Jonas, Hans. *El principio vida: hacia una biología filosófica*. Traducido por Jacobo Muñoz Muñoz. Estructuras y Procesos. Filosofía. Madrid: Trotta, 2000.
- Kissinger, Henry A. “How the Enlightenment Ends”. *The Atlantic*, el 15 de mayo de 2018.
<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/06/henry-kissinger-ai-could-mean-the-end-of-human-history/559124/>.

- Lyotard, Jean-François. *Lo inhumano: charlas sobre el tiempo*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1998.
- Needham, Joseph, y Ling Wang. *Science and Civilisation in China: Volume 1, Introductory Orientations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *La ciencia jovial: la gaya scienza*. Traducido por Germán Cano Cuenca. Biblioteca nietzscheana. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- Oshii, Mamoru. *Ghost in the Shell*, 1995.
- Sloterdijk, Peter. “El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica.” *Revista Observaciones Filosóficas*, 2006, 24.
- Spengler, Oswald. *El hombre y la técnica: contribución a una filosofía de la vida*. Traducido por Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1932.
- Stiegler, Bernard. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d’être vécue: De la pharmacologie*. Paris: Flammarion, 2010.
- Tse, Lao. *Los libros del Tao, Tao Te ching*. Traducido por Iñaki Preciado Idoeta. 4a ed. Pliego de oriente. Madrid: Trotta, 2018.
- Whitehead, Alfred North. *Proceso y realidad*. Traducido por José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1956.

Montado por L.-A. Paláu. Envidado, co, septiembre 9/2020 – marzo 15/2026

En recuerdo de Stiegler

y en reconocimiento de la traducción al español de la obra de Yuk Hui <las fotos son de Jaime Tavera>

