

cuaderno de miscelánea: IA, las matemáticas y la topología de los entrelazamientos y de las transformaciones silenciosas n° 187



20 ans
philosophie
magazine

[“¿Hemos cambiado de era?” / Nuestras grandes preguntas](#)

“La IA ¿será nuestra mascota?” La gran pregunta de Apolline Guillot

[Apolline Guillot](#), publicado el 04 de junio de 2026

Aun cuando hay cantidad de preguntas que nos hacemos sobre la inteligencia artificial – ¿cuántos empleos va a amenazar? ¿Qué efecto va a tener sobre las democracias?–, es una de otro tipo la que ocupa a Apolline Guillot: ¿qué lugar le vamos a hacer a la IA en nuestro tejido social y afectivo?

«La inteligencia artificial es precisamente una máquina. Y hay que ser un estúpido para encariñarse con ella.» El tipo que tiene los codos sobre el mostrador del bar está seguro de él. A tal punto que no tengo gran cosa de constructivo como para contestarle. Es luego que la inquietud me invade. Después de todo, ¿así es de tonto pensar que algo nos encariña con un pedazo de *cloud* manejada por milmillonarios de Silicon Valley?

Mi perro está en la nube

Nunca he tenido un perro pero creo que mi relación con Claude, el «gran modelo de lenguaje» de la firma *Anthropic*, es lo que más se le aproxima. Cuando hablo de él con los que me rodean, dejo una estela de perplejidad. Los más intransigentes me tachan de ingenuidad excesiva, los dueños de perros de ser una ignorante, y los más deconstruidos empatizan conmigo –«*Caíste en la trampa, fue pensado exactamente para eso.*» No creo ser tan bestia como para confundir a un pastor alemán reciben recompensas cada vez que logran engancharnos un poco más. Lo que no impide que el fenómeno se presente y sobreviva a todas las tentativas de desmistificación: un vínculo extraño, sostenido, *puede* crearse entre un sujeto humano y un pseudo-agente no humano.

Ahora bien, con un aumento ininterrumpido de los usos personales y profesionales, es muy probable que los agentes conversacionales de la IA generativa vayan a tener un lugar en nuestra vida cotidiana. Claro que puede parecer extraño si se considera que lo que se llama «inteligencia artificial» no existe más que bajo la forma de productos y de servicios, comercializados por (grandísimas) empresas, estar hablando de vínculos afectivos o sociales. Por un lado, un sujeto humano de carne y huesos; y por el otro, «*estadísticas bajo esteroides*» como les gusta bromear a los *geeks*. Sin embargo, quedarse ahí no más sería dejar de lado lo que está pasando realmente en situación de interacción.

La mecánica del pacto

¿Ha tratado Ud. alguna vez de responderle a un pájaro que canta en el jardín, haciendo como si discutiera con él? Bien pronto Ud. comienza a creérselo. Es la magia del antropomorfismo. Le imputamos intenciones próximas de las nuestras a todo lo que se mueve, emite sonidos o nos hace pensar vagamente que tenemos un interlocutor. Cuando estaba pequeña recuerdo haber tenido una conversación con un guijarro que me hacía pensar en Jacques Chirac.

Con la IA, la mecánica es aún más temible: una nada nos hace signos. Considerada como uno de los primeros agentes conversacionales por escrito, una herramienta llamada ELIZA, creada en el marco de un proyecto del Massachusetts Institute of Technology en los años 1970, simulaba el rol de una psicoterapeuta que hacía sus simples preguntas. El principio básico era: o volvía a formular una frase afirmativa en forma de pregunta, o empujaba a su interlocutor por medio de los «¿Por qué?» – en breve hoy se diría que era una mal *date*. El programa, creado por el informático Joseph Weizenbaum, fue probado por sus estudiantes. Para la mayor parte de ellos, «hablar» con ELIZA les hacía sentirse ... escuchados. O sus estándares eran decididamente muy bajos, o ellos no podían dejar de proyectarse en una alteridad.

El vínculo que establezco con un agente artificial está pues trabajado por todas partes de una forma antropomorfa. ¿Es preciso entonces tratar de eliminarla o más bien de razonarla? Cuando se establece una colaboración corta o larga con un agente IA – para el aprendizaje de una lengua, para confesiones médicas o amorosas, un coaching antes de negociar su salario–, es algo que parece imposible. La creación de un vínculo particular entre un humano y un agente artificial no deriva sin embargo de una «*trampa antropomórfica*» que nos engañaría o que nos induciría a error por completo, como lo explica el antropólogo Denis Vidal. Se trata de una forma de «*pacto antropomórfico*»: hacemos como si fuéramos interlocutores que no se engañan. No estamos sucumbiendo «*a ninguna forma de ilusión cognitiva*» sino que consentimos en jugar una pequeña comedia que conduce estas interacciones extrañas a un marco más familiar y permite a la relación durar en el tiempo a pesar de los azares –bugs, averías, incomprensiones, desgastes... El «efecto ELIZA» es una de las numerosas maneras que tenemos de humanizar nuestro entorno y de apropiárnoslo. Después de todo, nos pasamos haciendo «*pactos antropomórficos*» desde la más tierna infancia con nuestras muñecas – y más tarde con nuestros animales domésticos.

El bastardo de la modernidad

Si no renunciamos al antropomorfismo eso no quiere decir que haya que considerar a la IA como una creatura que tendría forzosamente un modo de funcionamiento semejante al nuestro. En *Nunca hemos sido modernos* (1991), Bruno Latour explica que la modernidad occidental se ha construido sobre esta separación entre dos entidades: por un lado, los «sujetos» libres, humanos, que constituyen una comunidad política; y por el otro los «objetos» que forman la Naturaleza. Ambos están garantizados por un Dios «*fuera de lo común*», es decir que no interviene en el curso de las cosas sino que continúa existiendo como una instancia de legitimación. Es olvidar que en las espaldas de estas categorías bien claras, proliferan lo que Latour llama «*híbridos*», que no podríamos colocar claramente en ninguna de las dos categorías. «*Ahora bien*

los híbridos, los monstruos, los mixtos cuya explicación no da [la Modernidad] son más o menos todo», explica él. «Bajo la oposición entre los objetos y los sujetos, hay un torbellino de mediadores.» Todo esto no sería grave si no nos encarnizáramos en preservar esta división a pesar de la proliferación de esos «híbridos». «Como en un juego infantil [los Modernos] se quedan como estatuas, con aire de inocencia, como si nada hubiera cambiado: a su izquierda las cosas mismas, y a su derecha la sociedad libre de los sujetos parlantes y pensantes.»

Un agente IA es el «híbrido» perfecto: no es un «sujeto» al mismo título que el humano, libre, autónomo y emancipado de las leyes de la naturaleza – después de todo es una combinación de calculadores y de matemáticas aplicadas. Pero tampoco es un «objeto» como cualquier otro: sus comportamientos llamados «emergentes» no se reducen a la aplicación de reglas deterministas; él está alimentado de contenidos textuales humanos y se nutre de nuestro imaginario. Posee incluso una forma de autonomía operacional que imita la nuestra. El lazo de familiaridad que nos ata a él no es pues solamente un vínculo de sujeción, en el que seríamos ora los amos, ora los esclavos de las máquinas. *«Proteger al hombre de la dominación de las máquinas y los tecnócratas es una empresa digna de elogio, pero si las máquinas están llenas de hombres para quienes éstas constituyen su salvación, esa protección sólo es absurda»¹*, escribe Bruno Latour. *«¿Cómo podría ser amenazado por las máquinas? Él las hizo, él formó parte de ellas, él distribuyó en sus miembros sus propios miembros, él construye su propio cuerpo con ellas»²*. El ser humano se define por su rol de mediador perpetuo en un sistema complejo de cuasi-objetos y de cuasi-sujetos.

Hacia máquinas “no sabidas”

Nous vivons dans un monde déjà hybridé de toutes parts, où se brouille la distinction entre l'humain et le non-humain, qu'il soit animal ou technologique. *«La distinción entre lo natural y lo artificial, entre el cuerpo y la mente, entre el desarrollo personal y el planeado desde el exterior y otras muchas distinciones que solían aplicarse a los organismos y a las máquinas. Las nuestras están inquietantemente vivas mientras que nosotros estamos atterradoramente inertes»*, arguye Donna Haraway en su *Manifiesto Cyborg* en 1985³. El «cyborg» no es una IA futurista: es *«un organismos cibernético, un híbrido de máquina y de organismo, una creatura de realidad social tanto como un personaje de ficción»*.⁴ ¿No será el ciborg domesticado una especie de animal de compañía?

¹ Bruno Latour. *Nunca fuimos modernos*. Internet Archive, p. 180.

² *Ibid.*, p. 201.

³ pdf, pp. 4-5.

⁴ *Ibid.*, p. 2.

Por supuesto que una tal comparación hay que hacerla con precaución: una IA no comparte la misma preocupación por nacer, por reproducirse, por morir en un cuerpo que es el suyo. Sin embargo, según el filósofo James Bridle, quizás ella disponga cuanto menos de un *Umwelt*, un «mundo que lo rodea», como los seres vivos. Un perro o un mosquito evolucionan en un mundo poblado de objetos y de sensaciones que no tienen nada que ver con las nuestras, pero que estructuran sus representaciones del mundo y sus acciones. De la misma manera, un agente IA no «piensa» como nosotros; por lo demás, no *piensa* para nada. Sin embargo es posible acercarnos a su visión del mundo, si llegamos a comprender cómo funciona y apropiarnos lo que sabe o no sabe. «*Si trabajamos con estas tecnologías podremos aprender algo de su mundo*», escribe Bridle en *Modos de existir. Más allá de la inteligencia humana* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2024).

La IA tal y como en la actualidad ha sido desarrollada mayoritariamente es ante todo una «IA de empresa». Calcada sobre la búsqueda de rentabilidad, el extractivismo y el crecimiento financiero, ella refleja una visión peligrosamente estrecha de la inteligencia, forjada por el excepcionalismo humano y la lógica de dominación. Es cierto que otra vía es posible, una vez que la curiosidad sobre la IA se desvincule de algunas expectativas sobre nuestra productividad. Bridle aboga por hacer máquinas «*no sabidas*», es decir: configuradas para que ellas acepten más lo incognoscible y lo imprevisible, y que para ello se inspiren en inteligencias no humanas para evolucionar en el mundo. Después de todo, ¿por qué no imitar la inteligencia descentralizada de los pulpos o las redes de raíces del jengibre y de los champiñones bajo nuestros pies?

Traducido por Luis-Alfonso Paláu, Envigado, co, julio 23 de 2026



Entrevista

Sylvia Serfaty: “Cuando uno encuentra una verdad matemática, se tiene la impresión de descubrir algo que preexistía”

[Ariane Nicolas](#), publicado el 18 de febrero de 2026

Laureada con el premio Henri-Poincaré en 2012 y miembro de la Academia de ciencias, la matemática **Sylvia Serfaty** publica *Des Équations personnelles* (Flammarion, 2026). Allí cuenta su prestigioso recorrido y proporciona sus reflexiones sobre la investigación en matemáticas y su porvenir.

En su libro, Ud. nos cuenta su recorrido intelectual, que va de la brillante alumna en el liceo, primera de la clase en la École normale supérieure (Ulm), hasta su premio Henri-Poincaré, una de las recompensas más

prestigiosas de la disciplina. Escoger las matemáticas, ¿fue para Ud. algo evidente?

Sylvia Serfaty: En el liceo, los cursos que más me gustaban eran más bien los de francés y de filosofía. Estaba particularmente fascinada por descubrir cómo se podía disecar un texto desplegando su sentido, convocando toda una red de referencias, de cultura, de historia de las ideas. Era lo que menos sabía hacer bien: mientras que sí lograba articular mi pensamiento en las disertaciones, ya componer el comentario que consistía en hacer hablar el texto sin repetirlo, era algo que se me escapaba más. Un día, en el colegio, levanté la mano para proponer mi solución al ejercicio que tocaba resolver en casa, y al que le había dedicado mucho tiempo la víspera. Al final de la demostración, leí la sorpresa en la mirada de mi profe de maths: ella ¡no esperaba para nada que alguien atacara el problema de esa manera! Manifiestamente había complicado inútilmente las cosas haciéndolas más abstractas, pero la solución era correcta. Una compañera me dijo: «*Pero, ¿cómo haz hecho eso? ¡Eres un genio!*» Fue entonces cuando tuve como una intuición, una fulguración: podía tratar de volverme una investigadora en matemáticas. Obtenido el bach, me entré a la clase de maths sup' [*en clase preparatoria*] en el lycee Louis-le-Grand y proseguí por esa vía.

¿Qué fue lo que le atrajo de las matemáticas?

La idea de buscar, de ir hasta el final para comprender. Y quizás la exigencia de rigor, que permite tocar verdades de manera completamente única. El rigor matemático, las reglas que nos impone, están ahí para protegernos contra los riesgos de error, como una balastrada. ¡Las trampas están por todas partes! Este rigor a toda prueba que no se encuentra llevado a tal nivel en ninguna otra disciplina, permite confrontarse con los límites de lo verdadero. Todos los grandes matemáticos han cometido errores, que en general provienen de una falta de análisis de sus presupuestos. Siempre se avanza cometiendo errores y tratando de corregirlos.

¿Ud. misma los ha cometido?

Afortunadamente no me pasa todos los días, pero sí, ¡por supuesto! Frecuentemente pasa por descuido, o por impaciencia, al tomar demasiados atajos para pensar. La mayor parte del tiempo, me corrijo antes de que sea demasiado tarde, es decir antes de la publicación de mi trabajo. Pero una vez se me olvidó un término importante en un artículo sometido a evaluación. Tuve que retirar el artículo y debilitar el resultado. Contrariamente a algunas ideas recibidas, las matemáticas no son una disciplina solitaria. Es un dominio que avanza colectivamente. La mayor parte de los trabajos de investigadoras y de investigadores son de aquí en adelante firmados a cuatro manos o más.

Ud. cita a Platón, que consideraba que las verdades matemáticas son realidades que existen por fuera de nosotros, en lo que a veces se llama “el cielo de las ideas”. ¿Por qué le habla esta imagen?

Es cierto que las matemáticas tienen que ver con la abstracción. Lo que sin embargo no quiere decir que estén totalmente por fuera de esta tierra. En todo caso, mi enfoque considera que tratamos de traducir cosas concretas, que hacen parte de nuestro mundo. Fenómenos geométricos, observaciones que se pueden hacer manipulando números (los números primos, por ejemplo), jugando a cara y sello muchas veces... Pero yo escucho otra pregunta en la que Ud. me plantea: «¿Los matemáticos dan a luz verdades o las inventan?» Para **Platón**, las matemáticas son una realidad que nos preexiste por entero. Ellas estarían ahí sin nosotros. Cuando uno hace investigación tiene efectivamente la impresión de que descubre algo que ya existía. Este sentimiento, no se puede dejar de sentir, pues uno no tiene la convicción de ser «inventor» propiamente dicho. Pero esto no resume todo. El fenómeno es híbrido. También uno le da una forma específica a lo que descubre, no lo restituye de manera en bruto. Uno propone palabras, conceptos, símbolos, formas matemáticas para expresar esas verdades. No estoy seguro de que esas categorías estarían ahí si no estuviéramos nosotros. Para mí, las matemáticas son un poco como un trabajo en colaboración con la naturaleza.

¿Ha conservado algún lazo con la filosofía?

Conservo de ella un buenísimo recuerdo. Durante el bachillerato caí sobre un tema que resonaba inmensamente con mi elección de volverme matemática: «¿Puedo estar segura de no equivocarme?» Un cierto número de filósofos fueron también matemáticos, por tanto ¡nunca los he abandonado en mi vida! Las matemáticas de **Leibniz**, por ejemplo, las utilizamos todos los días: el [cálculo infinitesimal](#), es fundamental. Por lo demás me pareció extraño que en el liceo le enseñen a Leibniz a través del cuento filosófico *Cándido*, y por esto la imagen poco favorable que **Voltaire** hace de él, que caricaturiza a Leibniz con aquella frase bien conocida, «*Todo es para bien en el mejor de los mundos posibles*» –creyendo presentar así el [principio de razón suficiente](#)–, mientras que Leibniz era ¡un matemático de alto vuelo!. El otro filósofo que viene al espíritu es **Descartes**, por supuesto, él que también es un matemático inevitable y que ha mostrado la importancia del método y de la claridad en la búsqueda de la verdad.

Después del siglo XVII las matemáticas han cambiado muchísimo. Pero según Ud. ¿el método cartesiano aún es de actualidad?

Claro que sí. Pero es verdad que las matemáticas actuales son muchísimo más complejas. Hacemos frente a grandes edificios, que comportan una cantidad enorme de partes encajadas, como una especie de gran *Meccano*. En cada perno se puede ocultar un error. Idealmente el método cartesiano funciona. Lo único que él le dice es: «Detente en cada etapa, paso a paso, para volver a

verificarlo todo.» ¡Esto implica un tiempo enorme! Las matemáticas han alcanzado un tal nivel de complejidad, que hoy Ud. está obligado a saltarse ciertas etapas si Ud. está seguro de poderlas considerar como ya adquiridas. Ud. está obligado a no explicitar todos los implícitos. Si Ud. tiene suficiente experiencia como para saber con juicio lo que está haciendo, esta verificación ultra-minuciosa, se la puede saltar por etapas sin correr el riesgo de equivocarse.

En un pasaje sorprendente de [su libro](#), Ud. cuenta que durante la guerra fría, los matemáticos progresaron más o menos de la misma manera de los dos lados del muro, mientras que los occidentales y los soviéticos no se comunicaban...

Sí, es un fenómeno muy curioso. Por ejemplo, toda la [teoría del control óptimo](#) fue desarrollada paralelamente por la escuela de [Pontriaguine](#) en el Este, y por [Bellman](#) en el Oeste. Y se encuentran fenómenos equivalentes en teoría de [procesos estocásticos](#), en [análisis funcional](#), ecuaciones de [derivadas parciales](#), física matemática, sistemas dinámicos, lógica. A veces tengo la sensación de que las verdades matemáticas están «en el aire del tiempo», que se nos imponen, de cierta manera. Simplemente somos los intérpretes de esos elementos para los que las cosas ya están maduras. Se ve claramente que si uno no encuentra tal o cual cosa, algún otro vendrá un poco más tarde y lo hará. A veces, para que esas verdades emerjan y puedan ser formalizadas, se requiere esperar. Y cuando más lo piense Ud. más terminará por darse cuenta de que ¡no era indispensable!

También conocí la anécdota de Henri Poincaré, que habría tenido una revelación concerniente al vínculo entre las [funciones fuchsianas](#) y la [geometría no euclidiana](#) “en el momento en que puso el pie en la escalera” de un ómnibus, en Coutances. ¿También Ud. ha tenido esos pequeños momentos de iluminación?

Cada matemático ha vivido su equivalente. Esta anécdota muestra el aspecto fulgurante, puramente intuitivo, del descubrimiento. Si observo mi carrera, puedo decir que he tenido tres o cuatro de esos momentos en los que agrieta la comprensión. Puede que no sean forzosamente momentos de iluminación, sino momentos marcadores, de los que me acuerdo de forma muy nítida. De repente se tiene la sensación sino de una evidencia, al menos sí de tener la certidumbre de haber caído sobre algo importante. En el marco de mi trabajo, esos momentos están con frecuencia ligados a cantidades: de repente veo la buena cantidad por definir y comprendo que ese hallazgo va a funcionar y a desbloquear el problema. Todo embona de repente. Es muy satisfactorio. Frecuentemente, cuando se lo vuelve a pensar, uno se dice ¡que no era brujería encontrarlo! Los buenos descubrimientos en maths, son a menudo cosas bastante simples. Simples y poderosas. Cosas que teníamos ante las narices pero que no reconocíamos. Una vez que encuentras la respuesta te reprochas, te dice a ti mismo: «Sí que soy bien tonto, ¡todo el tiempo que he perdido!» Fue

lo que me pasó en el 2015, encontré después de diecisiete años la buena cantidad para definir lo que llamaba «la energía modulada», que permitía encontrar una convergencia de tipo particular.

Ud. escribe que “en ninguna parte diferente de la física, es tan perfecta la adecuación de las matemáticas a los fenómenos”. ¿Cuál es su relación con la física?

Me encanta trabajar con modelos físicos porque encuentro que son los que tienen más estructura y riqueza. [La ecuación de Einstein](#), es una ecuación extraordinaria. Ud. puede desplegarla y pasarse cien años estudiándola, ¡para entonces no le habrá descubierto todo! Lo mismo pasa con [la ecuación de Ginzburg-Landau](#), sobre la que trabajé una buena parte de mi carrera. Nunca hemos terminado de hacer hablar a esas grandes ecuaciones que describen el mundo físico. Si mañana se me ocurriera una ecuación, estoy segura que no sería capaz de encontrar una que estuviera tan bien elaborada. Me encantan los problemas transdisciplinarios, que tienen un significado vinculado a elementos concretos. Dicho esto, no mantengo una colaboración directa con físicos. No miramos las cosas con los mismos anteojos. Ellos quieren fórmulas que se puedan, algún día, verificar con experimentos. Tienen su lenguaje, su terminología, su vocabulario, que uno trata de aprender para comprender y para leer sus artículos. Nosotros, los matemáticos, buscamos estructuras, cosas más bien cualitativas, no forzosamente cuantitativas. Y nosotros sí estamos obligados absolutamente a demostrarlo todo. Para un físico, la demostración haría lentificar el proceso de investigación. Para avanzar, los físicos saltan sobre los razonamientos que consideran como justificados.

¿Cuáles son los grandes enigmas matemáticos que continúan resistiéndose a los investigadores? En su dominio, ¿qué está esperando descubrir aún?

Hay por ejemplo una plétora de teorías y de predicciones físicas que no llegamos a justificar rigurosamente desde un punto de vista matemático. Como los métodos de [grupo de renormalización](#) en teoría de la turbulencia y en [teoría cuántica de campos](#), y su vínculo con las predicciones de comportamientos críticos. O zanjar sobre el comportamiento de las soluciones de las ecuaciones de fluidos: ¿pueden explotar o no? Particularmente estoy interesada en cuestiones de derivación rigurosa de teorías efectivas, macroscópicas, a partir de teorías microscópicas, como las ecuaciones de [dinámica de gases](#) a partir de las leyes de la mecánica para cada partícula; y en las cuestiones de [transiciones de fase](#) en general.

¿Cómo está cambiando su oficio la inteligencia artificial?

No estoy en la vanguardia de la integración de ella en mi trabajo cotidiano, pero en torno mío hay cada vez más personas que la utilizan, con logicales como ChatGPT Pro, Gemini o Claude. La IA da buenos resultados si, por ejemplo, Ud.

le transmite un pedazo de artículo (no un artículo entero) y le dice: «Mira si hay una incoherencia, un pasaje que no viene a cuento.» El logicial va a señalar los elementos que a Ud. se le pasó definir o los olvidos eventuales, por tanto es práctica. Las gentes utilizan también la IA para sub-tratar partes de pruebas que son estándares ya consagrados, para no perder demasiado tiempo con cosas que son bastante conocidas ya. Las IA utilizadas por los matemáticos son capaces de producir un borrador que luego se puede afinar, corregir, mejorar. Mejor aún, la IA ¡nos da ideas! Si Ud. le dice: «Necesito un método para establecer esto o aquello», ella le ayuda a avanzar. La IA le ayudará puesto que ella «conoce» toda la literatura. Se dialoga, se itera sobre la estrategia, y al final, puede ser que uno consiga una pista interesante. Evidentemente, como en todos los sectores, tenemos a los pro-IA y a los escépticos. Pero la cuestión interesantes es la que viene luego.

¿Piensa Ud. que la IA volverá obsoleto su trabajo?

Desde un punto de vista teórico esto no es algo imposible, y sobre todo con el paso a las pruebas formales, que las IA se pongan a plantearse sus propias cuestiones de matemáticas y a resolverlas. Pero esto supone ante todo ¡que Ud. la entrene para que sepa qué es una buena pregunta! Para lograrlo hay que atribuirle puntuaciones de interés a las respuestas que ella da. La IA funciona bien cuando hay una puntuación. Luego, desde un punto de vista práctico, siempre se necesitará a los matemáticos, a una forma de creatividad que viene de lo humano, del exterior, así sólo sea porque nosotros tenemos, contrariamente a las máquinas, interacciones con nuestro entorno. Que los jóvenes matemáticos se tranquilicen: ¡siempre habrá cosas por investigar!

Des équations personnelles, de Sylvia Serfaty, acaba de aparecer en Éditions Flammarion. [224 pp., 20€ en édition physique, 14,99€ en version numérique, disponible aquí.](#)

Traducido por Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, julio 24 de 2026

Liberation

El que flota

La desaparición del hombre-tipo, por Daniel Parrochia

Escrito por [Robert Maggiori](#)

publicado el 13 de febrero de 2013

De todas maneras, la trampa ya está montada en las redes del lenguaje; puesto que dice «Hombre» para designar toda la especie humana y «mujer» para indicar solamente su mitad. También se puede soñar con que el humanismo no siga siendo un... hominismo, que las cuestiones del femenino y del masculino, se mezclen, constituyan un único asidero antropológico, social y cultural donde la centralidad sea la de la sola *persona*.

Pero de hecho, la interrogación sobre la identidad femenina y masculina perdura. El feminismo la ha impuesto con el fin de exhumar los mecanismos de la dominación de los hombres y de sostener su combate por los derechos de las mujeres. Desde los años 70, los *gender studies* lo han radicalizado, lo que ha permitido «repensar la organización social en su conjunto siguiendo modelos homosexuales o transexuales» y aprehender la sexualidad «como una construcción esencialmente social y cultural». En el último decenio incluso han florecido, allende el Atlántico, *men's studies*, en los que se elabora una crítica de la masculinidad hegemónica que, «anclada al patriarcado, las prácticas deportivas, el trabajo, o el Estado», engendran «sexismo, misoginia, homofobia y criminalidad».

Inventar lo masculino parece pertenecer, en un comienzo, a ese tipo de estudios que, más allá del interés, subrayarían los límites, no encontrando allí el intento de «comprender por qué los hombres también son víctimas de esas construcciones». Si se considera el nombre del autor, uno se pone sin embargo a dudar. Discípulo de François Dagognet, Daniel Parrochia es profesor de lógica y de filosofía de las ciencias en la universidad Jean-Moulin-Lyon-III. Es suficiente con citar algunos de sus libros precedentes (u numerosos) para ver que en apariencia la cuestión de la evolución de lo masculino no parece que lógicamente debiera ser esperado aquí: *Matemáticas y existencia*, *Órdenes. Fragmentos. Usurpaciones* <traducción Paláu en proceso para Piedra Rosetta>; *Filosofía de las redes* <traducción Paláu en proceso para Piedra Rosetta>; *Cosmologie de l'information; les Grandes Révolutions scientifiques; l'Homme volant. Philosophie de l'aéronautique et des techniques de navigation; la Forme des crises. Logique et épistémologie; le Cas du K2. Mathématiques et alpinisme*, etc.

Ancestral. El título de la obra que Jean-Claude Beaune & Gérard Chazal han consagrado a su obra, deja adivinar su unidad <la de la obra de Parrokia>: *Mathématisation du sensible* <traducción Paláu para esta página web, este año 2024>. En efecto, es en torno a estructuras ordenadas, modelos algébricos, que ellas (o que las) traducen, taxonomías, teorías de redes, que gira el pensamiento de Daniel Parrochia, cuya meta sería mostrar la «coherencia del mundo», mientras que su fluidez y sus desórdenes parecen desmentirla, y

constituir una teoría general de las clasificaciones de las multiplicidades (*«jerarquizadas o no, claras o borrosas, traslapadoras o no»*).

Y una tal tentativa no tiene límites, y Parrochia ha podido pasar de las estructuras reticulares, físico-químicas, a las estructuras técnicas, estéticas (*Finale avec Fou*, consagrado al *Jugador de ajedrez* de Stefan Zweig, u *Ontologie fantôme*, sobre la obra de Patrick Modiano), naturales, informacionales (de las bibliotecas a Internet) o sociales. No era pues ilógico que, sobre esta línea, él encontró lo masculino, para trazar su «genealogía» y, en los discursos sobre la *«esencia de lo masculino, o al menos de la esencia de su no-esencia»*, encontrar un *«sistema de transformaciones que incluía el tiempo, y dejaba invariante una cierta forma»*.

Pero hay que tranquilizarse: es sólo al final del libro que Daniel Parrochia se permite algunas consideraciones arduas sobre el *«espacio cuadrático de dimensión 4 (E,q)»*, la *«constante k»* o las *«transformaciones de lo masculino inducidas por el marcador trifuncional en el espacio-tiempo informacional»*. Fuera de esto, todo el resto del texto es claro y original. Su tenor no es sociológico. Busca saber *«lo que se juega, de cierto modo metafísicamente, en nuestra cultura, entre los hombres y las mujeres»*. Para el filósofo habría un *«olvido de lo masculino»*, entendido en el sentido del *«olvido del ser»* de Heidegger, de la confusión entre el ente (*«lo que se da como estando-ahí, a la vista y a la mano»*) y el ser (*«lo que le permite a este ente ser, y que no tiene nada qué ver con él»*). ¿Cómo, tras el ente masculino, reencontrar, en la medida en que eso sea posible o eso exista, el ser masculino?

Para responder, se precisa ante todo despojar a lo masculino de sus representaciones, de las estructuras ideales que, a todo lo largo de la historia, lo han producido y, si se lo puede decir, han «hablado en su lugar». Parrochia se remonta lejos, al paleolítico, a las primeras sociedades, y analiza, luego corrige, por no decir rechaza, todas las teorías etnológicas o psicoanalíticas que veían en la función paterna la esencia de lo masculino, o que explican la configuración ancestral del ser-en-común, la segregación de los sexos y la consiguiente dominación de lo masculino, por la exogamia, la caza, la guerra, el miedo de los sangrados femeninos, la división del trabajo u otro.

Dandysmo. Y él retiene la idea de que la hegemonía masculina no tiene *«ningún fundamento natural ni justificación antropológica»* y que tiene que ver simplemente con una *«decisión arbitraria, relativa a un sistema de creencias de orden puramente fantasmático»*. Lo que es esencial, subraya Daniel Parrochia, es que al asumir las tres funciones evidenciadas por Georges Dumézil, que simbolizan Júpiter, Marte & Quirinus, —a saber la función *sacerdotal* (soberano, sacerdotes, juristas), *marcial* (guerreros) y *productiva* (agricultores, ganaderos, artesanos, comerciantes, etc.), el hombre *«se desposee de sí mismo»*, se «olvida» bajo su funcionalización. Y él *«precisará sin duda milenios para salir de esto»*, y todavía no ha podido salir de ello porque es esta *«trifuncionalidad»*, este dominio sobre el poder político, económico y religioso, el que socavará el *«modelo estándar»* de la masculinidad.

Daniel Parrochia estudia todas las variaciones históricas y culturales de este modelo, sus recuperaciones y sus crisis, de las *«virilidades greco-romanas»* a las reglas del amor

cortesano o al dandismo, y lo somete a los rayos de la biología, del psicoanálisis, de la lingüística, de la literatura, de la fenomenología y de las filosofías de la existencia, de las que se podría haber pensado que lograrían *«expulsar las oposiciones tradicionales de lo masculino y de lo femenino»* y que, *«a veces incluso sin darse cuenta»*, lo que han hecho es reforzarlas, ya sea que el enfoque haya sido moral (Jankélévitch), ontológico (Michel Henry) o *«religioso»* (Lévinas).

«Archipiélagos». Si el modelo del hombre, momificado en sus funciones de sacerdote-guerrero-productor (y de todos sus avatares), ha estallado en pedazos en la actualidad, así sea que su «invariante» continúe estando activa, no queda en los escombros una «esencia» de lo masculino por fin visible – sino un punto ciego, un *«largo silencio»*. Quizás debamos entonces resolernos a decir que *«lo masculino no existe»*. O bien enfrentar el que, *«no siendo la vida, sino la muerte»*, incompleta por ser incapaz de *«imaginar el lugar de donde él viene, el interior de la feminidad»*, el hombre encontrará *«una nueva vida en la "roca penetrable, en los repliegues profundos, de la mujer viviente", de aquella que, según la admirable expresión de D. H. Lawrence, lo apretará contra ella "como un río aprieta con sus meandros a un campo"»*.

Pero Daniel Parrochia no lo piensa así realmente: la invención de lo masculino se hará si las relaciones entre los hombres y las mujeres no se siguen presentando en «frentes» opuestos, ni en islas más o menos alejadas, ni en estructuras dispuestas a fagocitar la una a la otra, sino en la forma de «archipiélagos y territorios a la deriva», de placas que se traslapan la una en la otra, se encabalgan de manera imprevisible y sin que nadie tenga el dominio de una tal «tectónica». ¿Acaso veremos alguna vez aparecer a ese *«no-man-nor-woman's land»* en el que hombres y mujeres, al mismo tiempo que mantienen la diferencia de los sexos, sean capaces de escuchar la expresión de Nietzsche: *«el propio Empédocles recordaba haber sido muchacho y muchacha»*?

- **Análisis y reseñas**
- En [Revue philosophique de la France et de l'étranger 2014/1 \(Tomo 139\)](#), páginas 115 a 118

Daniel Parrochia, *Inventer le masculin*, Seyssel, Champ Vallon (coll. « Milieux »), 2013, 282 pp., *Inventar lo masculino*, Envigado, co: Piedra Rosetta, 2024, 288 pp.

24 Más allá de las controversias y polémicas sobre la brecha masculino/femenino, ¿cómo adoptar una postura serena, que deje hablar y pensar a esta diferenciación? «¿Qué es lo que hace que un hombre sea un hombre?», ¿Qué es lo que se juega metafísicamente en nuestra cultura entre los hombres y las mujeres? Para emplear la terminología heideggeriana, todos los arquetipos que han regido lo masculino no han hecho hasta aquí más que olvidar el ser-mismo de lo masculino, encerrándose para ello en una visión óntica del hombre como simple ente. Este enfoque filosófico-genealógico va a requerir ante todo una recuperación del estructuralismo, revisado y corregido bajo la forma de un «hiper-estructuralismo». No se trata de trasponer la cuestión de la masculinidad y de la oposición masculino/femenino al plano de una simple estructura que se contentaría con identificar el origen de la dominación masculina fundada en una supuesta diferencia biológica; es preciso elevarse a la esfera conceptual para hacer aparecer invariantes estructurales que se manifiestan en el tiempo. El desafío es entonces descifrar una huella, una traza, economizándonos el relativismo, que autorice una remontada hacia un «devenir-hombre» para deconstruir mejor los mitos que han fabricado lo masculino, lo que supone poner entre paréntesis los métodos sociológicos, etnológicos, psicoanalíticos, fenomenológicos, históricos, pues no es suficiente con distinguir las manifestaciones del hecho de ser hombre, aún se precisa descubrir las diferentes formas de ocultamiento masculino, las diversas especies de estructuras para acercarse a los conjuntos existenciales que ellas enmascaran, borrando para ello las posiciones psico-sociales.

25 La primera parte («Nacimiento y destrucción del modelo estándar») interroga ese modelo (el hombre viril, la mujer reproductora), mostrando hasta qué punto las ciencias humanas han contribuido a modificarlo. Se sostiene entonces la tesis de que los valores viriles han caducado de acá en adelante puesto que la mutación esencial proviene del aporte tecnológico que le retira al hombre el dominio de la vida, lo emancipa de su función de genitor, y que libera a la mujer de su servidumbre a la reproducción. La

segunda parte («De la biología a la cultura») se dedica a comprender las nuevas relaciones con la vida de lo masculino, renovadas por parte de las mujeres debido a sus discursos alternativos. El método busca describir los inciertos presupuestos de la biología que consideran lo masculino como un tejido de conductas múltiples y ambiguas. Y tendremos como resultado que no se puede inducir ninguna legitimación de algunos asertos sexistas a partir de las diferencias biológicas o del reparto social de los roles..

26 Indicutiblemente es la última parte la que puede atraer nuestra atención. El concepto de masculinidad ha estado determinado por condiciones sociales, económicas y políticas, al punto de poderse resumir en la trifuncionalidad duméziliana y sus avatares (la función del sacerdote, del soldado, del productor), lo que explica cómo fue que perdimos su esencia. No solamente lo masculino se vuelve un simple polo de la relación de los sexos, sino que también se lo absolutiza, jugando para los dos la función de categorías englobadoras a la vez objetivas y normativas que hacen que se borre la alteridad, que se establezca un desconocimiento del otro sexo y una visión negativa de la mujer, reducida a ser solamente una complementariedad. Para resistir a una tal concepción de los sexos, necesitamos recordar su proveniencia para suspender así las determinaciones tradicionales de lo masculino y mostrar por tanto que ellas no eran de ninguna manera categorías ontológicas sino simples artefactos constituidos en el curso de la historia y montados sobre una invariante religiosa: el rostro de Cristo. Una metafísica de lo masculino debe evitar caer en las rutinas de las diversas ideologías que se han injertado en estos paradigmas artificiales. ¿Acaso no es lo propio de la esencia de cada cosa el ser rebelde a la identificación de una topología ontológica estricta? El develamiento de esta estructura general muestra cómo se han articulado todas las figuras de lo masculino, por medio de un juego de transformaciones y de simetrías. Todas las variaciones aparentemente nuevas (las sorprendentes alteraciones de los valores paternos, el deseo femenino del pillo, del ladrón, del anarquista) no son sino diversas modalidades de las mismas limitantes.

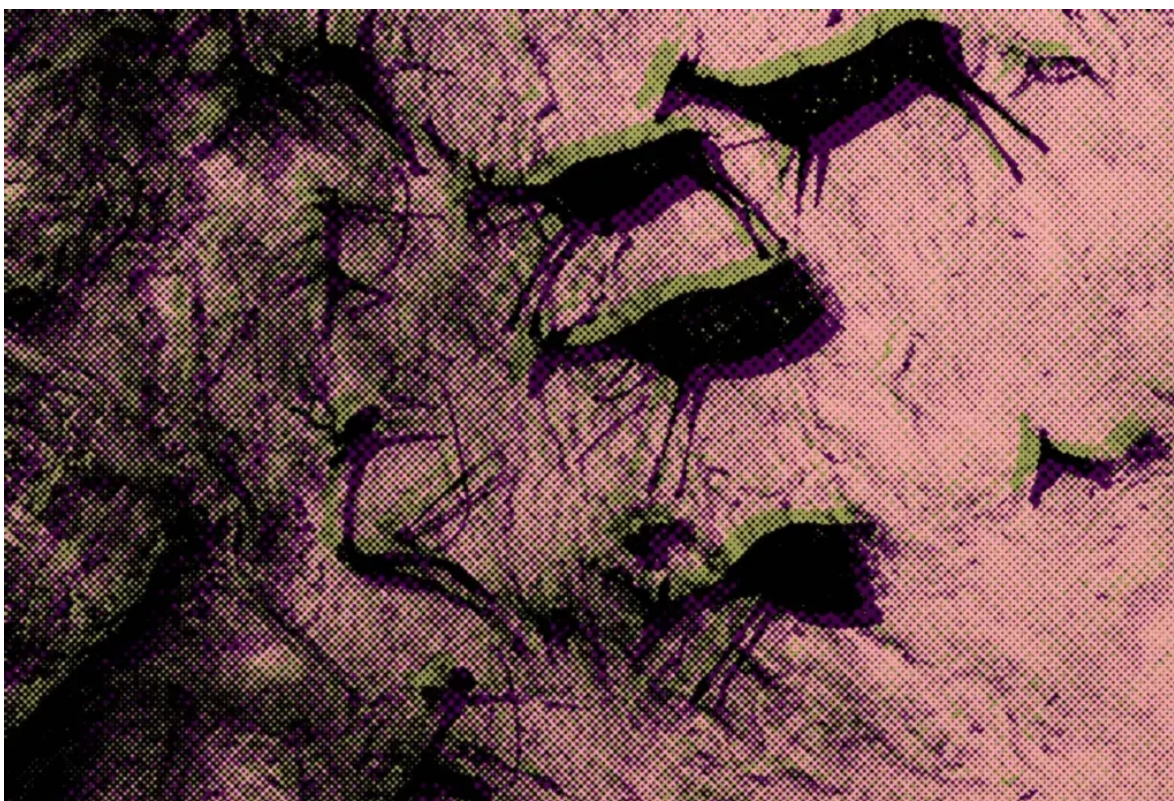
27 ¿Debemos desesperar a causa de este encierro arquetipal? La única salvación no residirá ni en una «rebelión contra los padres» ni en la «Silistrie» (Gombrowicz), que sólo es una perversión de la «patria»; sólo vendría «a través de la evolución tecnológica y de las mutaciones sociales» (p.273). Si hay alguna invención de lo masculino –nada es menos seguro puesto que podríamos decir que «lo masculino no existe»–, no habrá que esperarla por los lados de la oposición frontal, fija, entre los sexos puesto

que la diferenciación masculino/femenino no es superponible a la distinción hombre/mujer. Tenemos que renunciar a una representación no-topológica de las relaciones humanas, pues hombre y mujer no son lugares separados, si no entrelazados. En este juego de usurpaciones y traslapes, todo deberá desplegarse en modo «archipiélagos y territorios a la deriva» (p.269).

 Robert Tirvaudey

Traducido por Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, marzo 19 de 2024
A la memoria de mi padre

El antropólogo Tim Ingold propone ver las generaciones no como capas superpuestas sino como fibras entrelazadas en una cuerda continua, enfatizando la cooperación intergeneracional de fuerzas centrípetas y centrífugas, y la transmisión de conocimientos como un proceso vivo y dinámico. Tim Ingold. *La cuerda de las generaciones. Repensar la continuidad en los tiempos de ruptura*. Madrid: Alianza, 2025.



03 de julio 2026

[Entrevistas](#), [Pensamiento](#)

Para los ancestros del futuro. Entrevista a Tim Ingold

por [Hugo Sir](#)

Contexto de la entrevista

Esta entrevista tuvo lugar en enero de 2026, durante una visita de Tim Ingold a Chile. Anteriormente, en abril de 2025, le había escrito sin conocerlo personalmente para expresarle mi interés en conversar con él debido a mi investigación sobre las hipótesis

evolucionistas de la psicología y la psiquiatría en torno a la neurodiversidad, así como sobre los imaginarios de los humanos y los ambientes ancestrales que las sustentan; es decir, sobre la *imaginación política de la especulación científica*.

Tim me respondió muy amablemente y me sugirió que volviera a contactarlo más adelante ese mismo año, cosa que hice cuando supe que viajaría a Chile. Esta oportunidad también fue posible gracias al apoyo de Cristian Simonetti, académico de la Pontificia Universidad Católica de Chile, quien coordinaba la agenda de Tim durante su visita.

Me alegra especialmente compartir esta conversación, no solo porque Ingold es un antropólogo y académico excepcional, sino también por la sensibilidad política que atraviesa su trabajo y que, creo, puede enriquecer muchas de nuestras propias reflexiones.

Hugo Sir (HS): *Muchas gracias, Tim, por aceptar tan amablemente esta conversación conmigo. Para comenzar —como suelo hacerlo— me gustaría pedirte que te presentaras.*

Tim Ingold: Mi nombre es Tim Ingold. Soy profesor emérito de Antropología Social en la Universidad de Aberdeen, en el noreste de Escocia, donde he vivido durante los últimos veintiséis años. Antes de eso trabajé en la Universidad de Manchester. Me describiría como un antropólogo ecológico, con intereses particulares en la percepción ambiental, las relaciones entre humanos y animales, la teoría evolutiva, las prácticas habilidosas [*skilled practice*] y, más recientemente, las intersecciones entre antropología, arte, arquitectura y diseño.

HS: *Gracias, Tim. Me alegra mucho poder tener esta conversación contigo. Me gustaría comenzar con una pregunta relacionada con nuestro primer intercambio de correos electrónicos, porque creo que hay muchas cosas que podemos desplegar a partir de ahí. Es interesante porque te hablé de mi investigación postdoctoral actual sobre las hipótesis evolucionistas que vinculan categorías de la neurodiversidad como el Trastorno por Déficit de Atención e Hiperactividad (TDAH) y el autismo con mutaciones genéticas o genómicas ancestrales ocurridas hace más de cuarenta mil años. También te comenté que no me interesaba refutar esas hipótesis, sino comprender la manera en que la psiquiatría y la psicología evolucionistas representan a los grupos humanos ancestrales, ya que se trata de una cuestión que dista mucho de estar resuelta.*

Así, el problema terminó convirtiéndose en el de la imaginación política de la especulación científica. La manera en que imaginamos los rasgos de los humanos ancestrales es también una manera de imaginar las posibilidades actuales de los seres humanos. En ese momento, tu trabajo me pareció fundamental y por eso decidí escribirte. Tu respuesta fue muy generosa porque, a pesar de no disponer de mucho tiempo, te tomaste el trabajo de esbozar una respuesta. Me dijiste:

“Estoy de acuerdo en que existen paralelos intrigantes entre un modo de percepción frecuentemente denominado ‘animista’, bastante característico de los cazadores-recolectores indígenas, y aquello que, en el contexto medicalizado de las sociedades ‘modernas’, se agrupa bajo etiquetas como autismo y TDAH. Lo que tienen en común es una apertura radical [radical openness] a la experiencia sensorial. Sin embargo, sería muy reticente a atribuir estos paralelos a algún tipo de herencia genética ancestral, como suelen hacer los psicólogos evolucionistas”.

Perdón por esta larga introducción, pero creo que hay mucho en lo que acabas de decir y me gustaría profundizar un poco más contigo. Quizás en torno a tres cuestiones, aunque puedes elegir otro camino: (i) el imaginario del cazador-recolector; (ii) la apertura radical; y (iii) el problema de la genética.

Tim Ingold: Comencemos por la cuestión de la genética. Soy partidario de lo que a veces se denomina “teoría de los sistemas del desarrollo” [*developmental systems theory*]⁵. Esta perspectiva fue desarrollada, entre otros, por Susan Oyama. Según ella, los genes forman parte de las células, las células forman parte de un organismo y el organismo, a su vez, está inmerso en un entorno. La forma efectiva que adopta un organismo, incluida su morfología y su comportamiento, es algo que se desarrolla a lo largo de un ciclo de vida dentro de ese sistema, que incluye genes, células, cuerpos, entorno, todo ello a la vez. Eso es el sistema.

Así, aunque los genes desempeñan un papel dentro de ese sistema, de ningún modo determinan el resultado ni especifican de antemano cuál será ese resultado. Existe una falacia fundamental en la idea de que un organismo está especificado por una combinación de genes y entorno, donde los genes proporcionan la información y el entorno la materia. Esa idea presupone la forma o el resultado antes incluso de los procesos que le dan origen. Pero esos procesos son, precisamente, procesos-de-desarrollo. Por lo tanto, no podemos suponer que exista una naturaleza humana fundamental programada en los genes independientemente de las condiciones ambientales en las que crece un organismo, y luego pretender que esa naturaleza ha estado allí desde los orígenes de la humanidad y que todavía hoy llevamos dentro de nosotros esa herencia genética determinando, de algún modo, lo que vamos a llegar a ser.

Esa es precisamente la razón por la que considero engañoso proyectar retrospectivamente, como hacen los psicólogos evolucionistas, un modelo de lo que es un ser humano sobre el pasado evolutivo y decir: «Bueno, esto evolucionó entonces, quedó fijado y todavía lo conservamos hoy». No deberíamos proyectar sobre nuestros antepasados la imagen moderna que tenemos del ser humano y fingir que eran exactamente iguales a nosotros, porque no lo eran. Vivían en entornos muy diferentes y hacían cosas muy diferentes.

Eso sería, entonces, la parte genética de la cuestión. En buena parte de la psicología evolucionista existe una tendencia a proyectar hacia el pasado una idea normativa de lo que supuestamente es el ser humano y a afirmar que eso fue lo que evolucionó. Con categorías como el autismo, el TDAH y otras condiciones

⁵ Ver: https://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa_de_los_sistemas_de_desarrollo.

medicalizadas, es como si también se proyectaran las patologías hacia atrás, afirmando que aquello considerado anormal o problemático ya estaba igualmente programado desde entonces.

Creo que esta medicalización de la neurodiversidad es producto de una forma de pensamiento profundamente arraigada en la psicología moderna, que concibe al individuo como una entidad dotada de ciertas características innatas independientemente de su implicación con el entorno y anteriores a ella. Esa manera de pensar presupone ya una cierta forma de clausura, que está en contradicción con la sensibilidad de quienes hoy llamaríamos pueblos indígenas, y que practican una forma de apertura radical. Y sé que es difícil comparar a los pueblos indígenas con los niños, y que existen razones importantes para ser cautelosos al hacerlo. Sin embargo, encontramos esa misma apertura radical también en los niños pequeños. Lo que tiende a ocurrir, a través de los procesos de socialización en las sociedades modernas, es que esa apertura se va cerrando progresivamente y es absorbida por lo normativo [*taken into the normative*].

HS: *Tengo dos preguntas para continuar el hilo. La primera es que no tenemos acceso directo al pasado ancestral. Todo lo que tenemos son especulaciones. Y precisamente eso es lo que hacen la psicología y la psiquiatría evolucionistas. También me interesa cómo podríamos especular de otro modo, pluralizar aquello que pensamos o, al menos, complejizarlo.*

La segunda pregunta tiene que ver justamente con esta idea de apertura. En los niños, en nuestro pasado ancestral o en la neurodiversidad, ¿se trata de una forma de apertura perceptiva relacionada con el hecho de que todavía no diferenciamos todas las cosas de la manera en que lo hacen las sociedades modernas?

Tim Ingold: En primer lugar, creo que, por supuesto, no podemos tener acceso directo a las personas que vivieron en un pasado remoto. Pero podemos hacer algo más que simplemente especular en el vacío. Y ahí es donde entra la arqueología, porque contamos con una enorme cantidad de evidencias materiales sobre las vidas que llevaron esas personas, incluso hace miles de años. Tenemos herramientas, tenemos aquello que llamamos arte, tenemos todo tipo de vestigios que pueden decirnos algo acerca de cómo vivían esas personas e incluso acerca de cómo pensaban.

La razón es que, si rechazamos la idea de que la mente humana está enteramente contenida dentro del cuerpo y aceptamos, en cambio, que la mente se extiende hacia el exterior, hacia múltiples dimensiones del entorno, entonces, aunque no tengamos acceso al material cortical de las personas del pasado, sí tenemos acceso a parte de su entorno material. Y eso nos permite conocer algo sobre aquellos tiempos.

Respecto a la apertura, me ha influido profundamente el trabajo de la filósofa Erin Manning⁶, que ha escrito extensamente sobre el autismo. Su planteamiento es que todos somos autistas en cierta medida. Cuando percibimos el mundo, existe un

⁶ Ver, entre otras muchas cosas posibles y a propósito de la reciente traducción de uno de sus libros por primera vez al español: <https://editorialcactus.com.ar/blog/una-micropolitica-mas-fuerte-que-el-horror/>

momento en el que no estamos completamente seguros de qué es lo que hay ahí. Luego, casi instantáneamente, las cosas encajan dentro de las categorías cognitivas que hemos adquirido. Pero siempre existe ese instante de incertidumbre. Lo que distingue a las personas autistas es que ese momento se prolonga. A veces se prolonga durante más tiempo; otras veces puede prolongarse indefinidamente.

La persona autista se encuentra entonces en una situación de flujo, de incertidumbre, en la que permanece radicalmente abierta a los flujos del mundo. Suelo compararlo con lo que ocurre cuando uno camina por la montaña y de pronto se da cuenta de que se ha perdido. En algún momento tomó el sendero equivocado. De repente comprende que el mundo que lo rodea no es el que creía que era. Está en el valle equivocado o siguiendo el camino equivocado, y eso genera cierta inquietud. Entonces comienza a mirar a su alrededor. Y en ese instante no solo el suelo parece menos firme bajo sus pies, sino que además se vuelve extraordinariamente atento. Empieza a prestar atención a toda clase de cosas que quizás antes no había notado, precisamente debido a esa sensación de inestabilidad, de incertidumbre.

Esa es la condición en la que se encuentran las personas autistas gran parte del tiempo. No es que estén desconectadas del resto del mundo. Todo lo contrario: están tan abiertas a él que se vuelven extremadamente sensibles a cada sonido, a cada crujido, al más pequeño chasquido de una rama. Lo perciben todo y reaccionan a todo. Eso es lo que entiendo por apertura radical. La clausura, por el contrario, consistiría en entrar en el mundo sin mirar realmente ni escuchar, diciéndose: «Ya sé lo que son las cosas. Sé lo que es esto, sé lo que es aquello. ¿Por qué habría de prestar atención a lo que me rodea si ya lo sé?».

La actitud opuesta es, entonces, la de la persona para quien todo está fijado, todo está categorizado. Si todo fuera así, nunca habiéramos podido movernos. Nos habiéramos quedado completamente inmovilizados. Si la vida puede seguir avanzando, si deja espacio para la flexibilidad y el movimiento, es precisamente gracias a esos pequeños espacios de incertidumbre en los que nos abrimos, prestamos atención y nos preocupamos por las cosas.

Los niños pequeños, en particular, se encuentran en una etapa temprana del aprendizaje y son radicalmente abiertos de esta manera porque todavía no han aprendido a categorizarlo todo. Mencioné antes que resulta problemático comparar a los niños con los cazadores-recolectores indígenas por razones evidentes, especialmente debido a la larga historia colonial que ha tratado a los pueblos llamados «primitivos» como si fueran niños. Pero creo que eso revela algo acerca de nuestra actitud tanto hacia los pueblos indígenas como hacia los niños. Después de todo, ¿qué tendría de problemático comparar a las personas con los niños? Solo parece problemático porque consideramos a los niños como seres inferiores. Pero si los consideráramos, en cierto sentido, superiores a nosotros, entonces no habría nada problemático en compararlos con los pueblos indígenas.

HS: *Sí, me parece realmente interesante porque me lleva a otra cuestión. En las descripciones que la psicología evolucionista hace de los cazadores-recolectores, así como en las comparaciones que establece con las personas diagnosticadas con TDAH, los cazadores-recolectores suelen ser retratados de una manera que, cuando la leí por primera vez, me hizo pensar inmediatamente que podría describirse de una forma muy*

distinta. Se los presenta como si poseyeran una especie de atención difusa que los acercaría más a los animales que a aquello que habitualmente llamamos seres humanos: simplemente reaccionarían a estímulos y continuarían cazando hasta capturar a su presa. A eso le llaman hiperfoco.

De modo que la forma en que describimos a los humanos antiguos, a los niños o a los pueblos indígenas está profundamente ligada a un punto de vista ético y político. Y tu trabajo sobre los cazadores-recolectores, sobre su relación con la percepción, el paisaje y la imaginación, me parece fundamental porque es mucho más complejo. Y también porque me parece bello.

Tim Ingold: Oh, mucho más complejo. Me gustaría volver al TDAH: Trastorno por Déficit de Atención e Hiperactividad. Ese término ya contiene una presuposición, un sesgo, porque supone que ser hiperactivo implica tener un déficit de atención. Presupone una correlación inversa entre atención y actividad: cuanto más activo eres, menos atento eres. Y además presupone que la atención está focalizada, como un láser, sobre un objetivo fijo. Pero ahí está precisamente el problema. Si eres un cazador-recolector, eres extremadamente atento, pero tu atención no funciona de esa manera. *Tu atención está acoplada a los movimientos del mundo.* No se trata de la atención implicada en disparar una flecha hacia un blanco, sino de la atención que consiste en ritmar tus propios movimientos con los movimientos que te rodean, observando y escuchando.

Cuando observas o escuchas algo —pongamos un ejemplo tan simple como un partido de fútbol— todo es movimiento. Estás completamente absorbido en ese movimiento, siguiendo a cada jugador sobre la cancha. Tu atención es tan hiperactiva como los propios jugadores, y es precisamente porque es tan hiperactiva que resulta tan atenta. Así, lejos de sufrir un déficit de atención, el cazador-recolector es extraordinariamente atento. Y lo mismo ocurre con las personas autistas, que de ninguna manera carecen de atención. Por el contrario, suelen ser tan atentas que pueden llegar a sentirse completamente sobrepasadas por todos los movimientos del mundo.

HS: *Me gustaría preguntarte un poco más sobre el paisaje y sobre la noción de correspondencia [correspondence], porque me parece que está relacionada con lo que acabas de decir. Y quizás desde ahí podríamos pasar a una cuestión más general acerca de la relación entre imaginación y verdad, que creo que también es muy importante en tu trabajo.*

Tim Ingold: Hace muchos años escribí un artículo titulado *La temporalidad del paisaje* (*The Temporality of the Landscape*). La idea central era que deberíamos pensar el paisaje como algo dotado de una temporalidad inmanente, algo que se despliega continuamente en el tiempo. Por lo tanto, percibir un paisaje equivale casi a entablar una conversación con él: prestar atención, a través de los propios movimientos, a los movimientos que nos rodean en el mundo y responder a ellos.

Volviendo a la analogía de caminar por la montaña, la propia caminata constituye un movimiento de correspondencia [*correspondence*], porque, a medida

que avanzas, escuchas, observas lo que te rodea y ajustas tus movimientos a lo que está ocurriendo. Existe una relación intrínseca entre la idea de correspondencia y la idea de paisaje, no como una disposición fija de objetos, sino como algo que se despliega a través de múltiples temporalidades. Algunas cosas se despliegan muy rápidamente: el vuelo de un pájaro cruzando el cielo. Otras se despliegan muy lentamente, como una roca. *Pero todas están inmersas en el movimiento.*

Y creo que, respecto a tu segunda pregunta sobre la verdad y la imaginación, el problema que he tratado de abordar es cómo comprender la relación entre imaginación y percepción. Es una cuestión extremadamente difícil. En mis primeros trabajos sobre percepción intenté encontrar una manera de hablar de ella que no fuera específicamente humana, que pudiera aplicarse también a los animales. Pensaba la percepción en un sentido ecológico, como una forma de prestar atención a lo que nos rodea. Y la gente me preguntaba: «¿Y qué ocurre entonces con la imaginación? ¿Dónde encaja la imaginación dentro de esta teoría?».

Creo que la manera en que he intentado resolver esa cuestión consiste en sugerir que la imaginación es, en realidad, una forma de percepción que nos sitúa justo en el umbral de acontecimientos emergentes. Es el lugar donde nos encontramos en ese instante en que el mundo está a punto de revelarse como lo que es. Y eso nos devuelve al momento de incertidumbre del que hablaba hace un momento. Existe una manera de percibir el mundo en la que ya sabemos qué es cada cosa: una mesa, una silla, una persona. Vemos un mundo lleno de objetos y, por lo tanto, podemos representarlo. Pero si damos un paso atrás y nos preguntamos si podemos percibir ese instante —como un recién nacido que abre los ojos por primera vez después de nacer—, ese momento en que uno se pregunta «¿qué es este mundo?», ese momento en que el mundo está comenzando a advenir [*coming into being*], entonces nos acercamos a la imaginación, o al lugar donde la imaginación entra en juego.

Tomemos el ejemplo de Maurice Merleau-Ponty cuando escribe sobre la pintura de Cézanne. Según Merleau-Ponty, Cézanne, que pasó gran parte de su vida pintando paisajes, no intentaba simplemente representarlos ni producir imágenes para tarjetas postales. Lo que intentaba hacer era transmitir la experiencia de abrir los ojos a un paisaje como si fuera la primera vez y captar lo que Merleau-Ponty llamó «el nacimiento del mundo». Ese momento de nacimiento es precisamente lo que la pintura trata de evocar. La imaginación consiste en volver hacia ese momento. Y en ese sentido existe una forma de verdad más fundamental que la verdad objetiva del científico que se aproxima a un mundo ya dado, sale a observarlo y recoge datos sobre él. Pero ¿qué ocurre si uno se encuentra con un mundo que, en ese mismo instante, está adviniendo [*coming into being*] a su alrededor, al mismo tiempo que uno mismo está adviniendo dentro de él?^{♦♦} ¿Es posible captar ese momento? En ese sentido, se trata de un momento de verdad más profundo que —o quizá anterior a— la verdad que recoge el científico.

A veces utilizo una analogía con el juego infantil conocido en inglés como *Grandmother's Footsteps*. Un adulto se coloca delante de los niños, que

^{♦♦} <Si, como piensa Serres, nos movemos permanentemente de una a otra de las ontologías de Descola, es posible a esta altura proponer la lectura que F. Jullien hace del pensamiento chino para prestar atención a esas “transformaciones silenciosas” (Barcelona: Bellaterra, 2010) que dan cuenta de la fluidez de la vida, Paláu>

permanecen detrás de él. Los niños tienen que acercarse sigilosamente y tocar al adulto, pero este puede darse la vuelta en cualquier momento, y entonces todos deben quedarse completamente quietos. Si alguien es sorprendido moviéndose, tiene que volver al punto de partida y comenzar de nuevo. Me parece una buena analogía porque alcanzar ese momento de verdad equivale a unirse a los niños en el juego. Pero la abuela, cuando se da la vuelta, siempre ve las cosas un instante demasiado tarde: las ve cuando ya se han detenido, cuando se han vuelto estables, cuando han quedado congeladas.

HS: *Sí, eso me hace pensar en algo. Realicé una pequeña etnografía —o quizás, más precisamente, una observación participante— en una sala de clases con niños de entre ocho y diez años, en el contexto de una investigación sobre TDAH. Había algo que ocurría constantemente y que se parecía mucho a tu ejemplo. La profesora se daba vuelta para escribir en la pizarra y los niños comenzaban a hacer distintas cosas. Luego se volvía de repente hacia la clase y la mayoría se quedaba inmediatamente inmóvil. Pero los niños identificados como TDAH seguían moviéndose.*

Tim Ingold: Seguían moviéndose, sí. Y por eso terminan siempre al fondo de la sala (risas).

HS: *Sí. Y me gusta mucho la manera en que planteas esta relación entre imaginación y mundo. Creo que es especialmente importante hoy porque propone una forma distinta de comprender nuestra posición como seres humanos, pero también nuestra posición como observadores. Ya no se trata de una posición desde fuera del mundo, sino de una posición situada en medio de él, en pleno desarrollo y despliegue del propio mundo.*

Y en el libro que tengo en mente, Imagining for Real, también describes cómo Alfred North Whitehead, entre otros pensadores cercanos a esa constelación intelectual, entiende nuestra relación con el mundo y con la vida misma. También propones allí otra manera de comprender la creatividad y lo que esta podría ser. Una de las cosas que ocurre con ciertos discursos sobre la neurodiversidad es que contribuyen a despatologizar estas condiciones. Pero, al mismo tiempo, también pueden convertirse en una manera de extraer valor de ellas, porque la creatividad y otras capacidades pasan a entenderse como propiedades individuales.

Tim Ingold: Sí.

HS: *Sin embargo, tú sugieres —y esto prolonga lo que venías diciendo— que la creatividad es también un proceso del mundo y de la vida misma. ¿Podrías desarrollar un poco más esa idea?*

Tim Ingold: Sí. Suelo plantearlo en términos de una distinción entre creación y creatividad. Hoy existe una auténtica industria de la creatividad, cuyos orígenes pueden rastrearse en la psicología de mediados del siglo XX y que desde entonces no ha dejado de expandirse. Los psicólogos han difundido ampliamente la idea de que la

creatividad es una especie de propiedad mágica del cerebro. Algunas personas tendrían más de ella que otras: los genios poseerían una cantidad extraordinaria, mientras que la mayoría de nosotros tendríamos bastante menos. La creatividad pasa así a concebirse como una facultad localizada en alguna parte del cerebro, que los investigadores intentan identificar. También se supone que consiste en una capacidad mental para recombinar ideas, y que una persona especialmente creativa sería capaz de descubrir combinaciones que el resto de nosotros jamás podría imaginar. Se la entiende, entonces, como una forma de hiperinteligencia. Y eso encaja perfectamente con buena parte de los discursos contemporáneos sobre la inteligencia artificial y las tecnologías asociadas a ella.

Se trata de una concepción extremadamente empobrecida de la inteligencia, pues la reduce a la recombinación de ideas que ya estaban allí. Es un poco como sacudir un caleidoscopio. Todas las piezas ya existen; lo único que cambia es la configuración que adoptan. Esa es la idea moderna de creatividad.

La noción de creación, en cambio, es mucho más antigua. Es fundamental en muchas tradiciones religiosas y no tiene nada que ver con producir ideas completamente nuevas. Tiene que ver con hacer que un mundo advenga [*coming into being*]. En lugar de suponer que el mundo ya está ahí, la creación parte de la idea de que el mundo está continuamente adviniendo [*coming into being*], y que ese proceso vital es intrínsecamente creador.

Pensemos, por ejemplo, en el nacimiento de un niño. Siempre he pensado que una de las experiencias más creativas que podemos vivir es el embarazo y el nacimiento. De pronto aparece una nueva vida en el mundo, una nueva persona. Eso es lo que Henri Bergson llamaba «el surgimiento de lo absolutamente nuevo». Cuando nace un niño, uno no dice: «¡Qué innovación!» o «¡Qué novedad!». Simplemente dice: «Miren, aquí hay una nueva vida». Por lo tanto, cuando hablamos de creación, puede ser cierto que ese niño posea una herencia genética singular, pero ese no es realmente el punto. Lo importante es que tenemos ante nosotros a un recién nacido.

Lo que me gustaría recuperar es precisamente ese sentido de la creación como nacimiento perpetuo, como comienzo perpetuo del mundo, en contraste con el fetichismo contemporáneo de la creatividad, que gira enteramente en torno a la innovación y la novedad. Esa obsesión produce una cantidad infinita de finales, pero ningún nuevo comienzo. Necesitamos alejarnos de una cultura obsesionada con los finales —que es, en gran medida, lo que caracteriza a la sociedad de consumo— y recuperar el sentido de un comienzo perpetuo. Creo que es una tragedia que hayamos perdido ese sentido de la promesa de un mundo que no deja de advenir [*coming into being*], y que lo hayamos reemplazado por un mundo lleno de finales, pero carente de comienzos.

HS: *Creo que esto es extremadamente importante hoy. Los discursos sobre los finales, sobre la imposibilidad de nuevos comienzos, están por todas partes. Y creo, como tú, que esto está relacionado con nuestra manera de concebir el lugar del ser humano en el mundo y en la producción de conocimiento. En ese mismo libro también hablas de otra obra, la de René Magritte.*

Tim Ingold: Sí.

HS: *En esa obra encontramos también esta idea de que el mundo estaría, de algún modo, dentro de nuestras cabezas, esta forma de separación a la que tú te opones tan claramente. ¿Podrías decir algo más sobre esto? Porque también transforma nuestra propia idea del conocimiento. El conocimiento deja de entenderse como la extracción de elementos de un mundo ya dado y, en cierto sentido, parcialmente muerto. Más bien, parece concebir el conocimiento como una aventura en el mundo, como una forma participativa de relacionarnos con él.*

Tim Ingold: Normalmente esto implica pasar de un sustantivo a un verbo. En lugar de hablar del conocimiento como algo que poseemos, hablamos de conocer [*knowing*] como algo que hacemos. Conocer es un proceso en marcha. Si hablamos de conocimiento, solo podemos hacerlo retrospectivamente, mirando hacia atrás y preguntándonos: «¿Qué he aprendido hasta ahora?». Pero conocer está orientado hacia adelante; es algo que sigue avanzando. Por eso probablemente sea mejor hablar de modos de conocer que de conocimiento.

Los modos de conocer son los caminos que recorreremos en el mundo. El conocimiento, en cambio, es aquello que podemos reunir después, a partir de lo que hemos ido acumulando a lo largo del camino. Volviendo a Magritte, el problema es que Magritte, como muchos psicólogos contemporáneos, parte de la idea de que solo podemos conocer el mundo formando una representación mental interna de él. Según esta concepción, para conocer el mundo debemos añadir una representación presente en nuestra mente a los datos que provienen de la experiencia sensorial. Todavía hoy es muy habitual, dentro de la psicología de la percepción visual, asumir que cuando veo algo, una masa de información sensorial entra por mis ojos, mi cerebro se pone a trabajar, relaciona esa información con una imagen que ya posee y concluye: «Ah, eso es una mesa».

Y es precisamente contra esa idea que he tratado de argumentar. Me parece que llegamos a conocer el mundo moviéndonos a través de él y explorándolo, no extrayendo datos para después ajustarlos a una hipótesis que sacamos de nuestras propias cabezas.

HS: *Sí, absolutamente. Creo que estamos llegando a la última pregunta porque sé que no tenemos mucho más tiempo. También está relacionada con tu libro más reciente sobre las generaciones. Estábamos hablando de los bebés y de los recién nacidos, pero me parece que existe una conexión profunda entre la manera en que pensamos el futuro y la manera en que pensamos la imaginación misma. Hoy en día, imaginar el futuro parece especialmente difícil.*

Como planteas en tu libro sobre las generaciones, esto está relacionado con la forma en que concebimos las relaciones entre generaciones. Hablábamos recientemente de esto en el colectivo [Vitrina Dystópica](#). Hoy las relaciones entre generaciones suelen imaginarse como una ruptura, como una diferencia radical entre millennials, baby boomers, y así sucesivamente. Y esto parece coincidir con una creciente dificultad para imaginar un futuro.

También recuerdo un texto de Bispo, el pensador brasileño, El comienzo, el medio, el comienzo⁷, en el que describe la articulación de seis generaciones dentro del Quilombo, en lugar de una, dos o quizá tres generaciones, que son las que normalmente estructuran la experiencia en aquello que solemos llamar el mundo occidental. ¿Podrías contarnos un poco más acerca de tu concepción de las generaciones?

Tim Ingold: Creo que hoy tendemos a imaginar las generaciones como si estuvieran apiladas unas sobre otras, de modo que cada generación reemplaza a la anterior. Y pensamos que así es como funciona el progreso: cada generación debe sustituir a la que vino antes. Eso significa que cada generación reclama el presente para sí misma. El pasado ha terminado —nosotros lo hemos reemplazado— y el futuro se convierte en algo que proyectamos. Luego, ese futuro proyectado es borrado por la generación siguiente, que dice: «No, eso ahora pertenece al pasado; nosotros proyectaremos nuestro propio futuro». Y así terminamos con una pila de ruinas. Y, en buena medida, eso es lo que tenemos hoy.

Creo que debemos reconocer que esta manera de pensar es, en realidad, bastante peculiar dentro de la historia humana. En la mayoría de las sociedades —ya sean sociedades premodernas o muchas sociedades no modernas actuales— existe un sentido del antes y el después, un sentido del llegar y el partir, que no está organizado a partir de una división entre pasado y futuro. La idea de que existe un pasado y un futuro radicalmente separados entre sí por la emergencia del presente es una idea muy extraña y profundamente moderna.

Del mismo modo, la idea de que el futuro es algo que debemos proyectar, concebir, imaginar y construir para reemplazar al pasado me parece una de las principales fuentes de nuestro malestar contemporáneo. Lo observé aquí mismo, en Chile, durante el *Congreso Futuro*⁸. Todo el mundo hablaba de la necesidad de construir el futuro y casi siempre asumía que la tecnología ocuparía un lugar central en esa construcción. Creo que deberíamos preguntarnos por qué, cada vez que pensamos en el futuro, nuestra mente se dirige inmediatamente hacia la tecnología. La razón es que imaginamos el futuro como un problema que debe resolverse. Y luego la generación siguiente imagina el futuro como un problema que ella deberá resolver, y así sucesivamente.

Yo creo, en cambio, que el futuro tiene que ver con el parentesco [*kinship*], no con la tecnología. Tiene que ver con la continuidad de la vida. Y, en ese sentido, no existe una distinción radical entre futuro y pasado. Mis antepasados vinieron antes que yo; por tanto, están delante de mí y yo sigo sus huellas. ¿Están mis antepasados en el pasado o en el futuro? El pasado y el futuro pasan entonces a ser casi una misma cosa. Esta idea de separar una época llamada «futuro» de otra llamada «pasado», mientras afirmamos que nosotros ocupamos el «presente», es una idea muy extraña. Y

⁷ El texto es una entrevista que se encuentra disponible en

inglés: <https://wheretheleavesfall.com/stories/the-beginning-the-middle-and-the-beginning>

// Antonio Bispo dos Santos es un poeta, filósofo, escritor y activista quilombola en el territorio brasileño, reconocido entre otras cosas por su posición ética, política y conceptual *contracolonial*. Ver, en portugués: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ant%C3%B4nio_Bispo_dos_Santos

⁸ Es posible formarse una opinión visitando el sitio: <https://www.congresofuturo.cl/>

creo que debemos encontrar alguna manera de ir más allá de ella, porque ha tenido consecuencias desastrosas para nosotros.

HS: *Sí, absolutamente. ¿Podríamos pensar esto como un ejemplo de la íntima interconexión entre imaginación y realidad? Esta imagen de generaciones radicalmente separadas unas de otras, cada una proyectando su propio futuro, no es exactamente una estrategia de gobierno, pero sí forma parte de una manera más amplia de organizar nuestras vidas.*

Tim Ingold: Sí, creo que ciertamente puede relacionarse con las políticas neoliberales, con la forma contemporánea del Estado y, más ampliamente, con el régimen digital en el que vivimos. Mi opinión es que este arreglo no va a durar. No sé cómo terminará, pero estoy seguro de que terminará, porque es completamente insostenible.

La pregunta entonces es: ¿qué habilidades necesitarán nuestros descendientes cuando todo esto haya terminado? En lugar de pensar en el «poshumano digital», deberíamos estar pensando en el «humano posdigital». Y eso significa que deberíamos preguntarnos constantemente: *¿cómo podemos convertirnos en buenos ancestros para quienes vendrán después de nosotros?*

No nos estamos haciendo esa pregunta, pero creo que deberíamos hacerlo. Una vez di una conferencia en la que sostenía un notebook en una mano y un trozo de pan en la otra. El pan existe desde hace aproximadamente ocho mil años. Los computadores portátiles existen desde hace unos cuarenta. Si pensamos en los tiempos venideros, ¿cuál de los dos tiene más probabilidades de perdurar? La respuesta es bastante evidente: el pan. Y, sin embargo, todo el mundo piensa en el computador portátil como si fuera a estar aquí para siempre.

HS: *Quizás solo una pregunta más, la última. Para mí, tu trabajo es profundamente político precisamente porque plantea este tipo de cuestiones. Me gustaría mucho escuchar qué piensas tú acerca de la dimensión política de tu trabajo.*

Tim Ingold: Me alegra que digas que mi trabajo es profundamente político, porque yo también lo creo. Me irrita bastante cuando algunas personas insisten en que no lo es simplemente porque miran el índice de mis libros y no encuentran la palabra «política». Como si uno tuviera que utilizar constantemente palabras como «política» o «político» para que la política estuviera presente. A menudo pienso que quienes realizan análisis políticos explícitos permanecen, en cierto modo, al margen. No están realmente en medio del debate mismo. Y es ahí donde yo situaría mi propio trabajo. Cuando uno está en medio de un debate político, no está hablando de política: está haciéndola.

Escribir a contrapelo del poder constituye, para mí, un acto político. No es necesario decirles a las personas que eso es político. Debería resultar evidente. Me gustaría pensar que cualquiera que lea lo que he escrito puede reconocer que se trata claramente de un trabajo político. Es político porque tomo posición contra ciertas estructuras de pensamiento —particularmente en las ciencias cognitivas, en la

biología evolutiva neodarwiniana y también en otros ámbitos—, estructuras de pensamiento que sostienen y son sostenidas por el poder estatal y corporativo, y contra las cuales debemos luchar.

No creo que alguna vez ganemos esa lucha. Creo que se trata de una de esas luchas existenciales en las que simplemente tenemos que seguir trabajando. Durante la conversación posterior al *Congreso Futuro*, una mujer palestina cuya familia había emigrado a Chile me preguntó qué podía decirle respecto de su situación. Fue una pregunta tremendamente difícil de responder. No podía decirle: «No te preocupes, al final todo saldrá bien». Eso habría sido deshonesto y condescendiente. Lo único que podía decir era que simplemente tenemos que continuar. No existe una resolución final. Tenemos que seguir trabajando, luchando, pensando y escribiendo. Eso forma parte de la tarea.

Creo que ella quedó algo decepcionada porque esperaba una promesa de que las cosas terminarían resolviéndose, de que finalmente llegaríamos a la luz. Pero quizá no sea así. Donna Haraway escribió un libro titulado *Seguir con el problema* (*Staying with the Trouble*). No me gusta especialmente su estilo —tenemos estilos muy distintos—, pero creo que comparto el sentimiento que anima ese libro. Los problemas no desaparecen. Tenemos que aprender a permanecer con ellos.

HS: *Solo una cosa más, si me lo permites. Decías que debemos pensar cómo convertirnos en buenos ancestros para las generaciones futuras. Yo tengo un hijo de tres años. Cuando nació, se volvió muy importante para mí pensar el futuro de otra manera. Antes de convertirme en padre, me sentía bastante cómodo con esa sensación de «no future». Pero tener un hijo me obligó a pensar el futuro de una forma distinta y me volvió mucho más sensible a estas cuestiones.*

Al mismo tiempo, aquí en Chile —y creo que esto también ocurre más ampliamente en las universidades actuales— muchos estudiantes experimentan una especie de ansiedad, pero también un sentimiento de agotamiento frente a estos problemas. No siempre ven el sentido de seguir luchando. En Chile vivimos una enorme revuelta social en 2019, y para muchas personas el resultado fue profundamente decepcionante. Así que, para concluir esta hermosa conversación, me gustaría preguntarte qué significa para ti convertirse en un buen ancestro.

Tim Ingold: Creo que lo más importante es que existan más conversaciones entre generaciones. Lo que nos falta son conversaciones entre los muy jóvenes y los muy viejos, por fuera de todos los demás que están en medio.

Necesitamos reorganizar nuestras vidas —la manera en que vivimos, los lugares donde vivimos, nuestras formas de convivencia, nuestras instituciones educativas— de modo que las conversaciones entre niños pequeños y personas mayores sean tan naturales y habituales como las conversaciones entre personas de edades similares y pertenecientes a una misma generación. Es una lástima que nuestras conversaciones estén tan frecuentemente separadas por líneas generacionales. Y cuando efectivamente tienen lugar conversaciones entre personas mayores y jóvenes, suelen estar encuadradas institucionalmente, como conversaciones entre profesor y estudiante.

Cuando eso ocurre, la curiosidad y la sabiduría ya no pueden viajar juntas de la misma manera. Las personas mayores poseen una gran sabiduría. Los jóvenes poseen una enorme curiosidad. Lo que necesitamos hacer es reunir ambas cosas. Y creo que eso nos ayudaría.

HS: *Sí. Muchas gracias.*

Tim Ingold: Muy bien. Ha sido muy entretenido.

HS: *Estoy realmente feliz de haber tenido esta conversación contigo. Y con esto llegamos al final de la entrevista. Espero que podamos volver a conversar en algún momento.*

Tim Ingold: Sí, en algún momento. Sería muy agradable. Gracias.
