

¿HASTA QUÉ PUNTO LA *HYBRIS* TECNOLÓGICA NOS LIBERA? To what extent does technological *hubris* set us free?

Israel Covarrubias

Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Querétaro

israel.covarrubias@uaq.mx

RESUMEN

El artículo discute los límites de la tecnología como fuente de producción de subjetividad. La premisa es que la tecnología presenta un rasgo desmesurado (*hubris*) vinculado con el fenómeno de la transgresión que libera de manera parcial al sujeto de las formas rígidas de identificación previas a su irrupción en la época actual. Pero también dosifica y tutela las formas de socialización que hoy vivimos en la vida cotidiana. Para ello, se problematizan tres campos en los que la *hubris* tecnológica interactúa: la figura del ciborg como potencialidad artificial de lo humano, la Inteligencia Artificial y las tecnologías sobre la vida han provocado un cambio profundo en la noción moderna de lo corpóreo.

Palabras clave: tecnología, desmesura, Inteligencia Artificial, Ciborg, cuerpo

ABSTRACT

The article discusses the limits of technology as a source of subjectivity production. The premise is that technology presents an excessive feature (*hubris*) linked to the phenomenon of transgression that partially frees the subject from the rigid forms of identification that existed prior to its emergence in the current era. But it also regulates and controls the forms of socialization that we experience in everyday life today. To this end, three fields in which technological hubris interacts are problematized: the figure of the cyborg as the artificial potentiality of the human, Artifi-

cial Intelligence, and technologies of life have brought about a profound change in the modern notion of the corporeal.

Keywords: technology, excess, Artificial Intelligence, Cyborg, body

INTRODUCCIÓN

Desde el punto de vista histórico y conceptual, la desmesura (*hybris*) es un fenómeno ligado a la lógica de la transgresión. En sus orígenes griegos es señalado como el momento donde los hombres deciden no acatar los límites que les imponen los dioses. De hecho, se puede decir que este ha sido uno de los motivos culturales más relevantes en la historia del pensamiento en Occidente. En este sentido, es posible sugerir que la desmesura es un tópico central del quehacer intelectual en las formas modernas de análisis social y político. Si se observan las declinaciones que adopta como expresión contraria al orden, encontramos fenómenos que coinciden en el elemento de la transgresión: conflicto, anomia, desorden, violencia, alteración, ruptura, crisis, revuelta, etcétera.

Este artículo está centrado en la problematización del fenómeno de la transgresión inherente al campo de la *hybris* tecnológica contemporánea. Su relevancia radica en el señalamiento del desafío de la tecnología en nuestros días, ya que tiene que ver con el presente y futuro de los sistemas vivos frente al entusiasmo acrítico, poco responsable y desbordado que han generado en las élites y en las sociedades la invención de los nuevos lenguajes, la producción de conocimiento por afuera de la mente humana y su contención francamente limitada desde el punto de vista social, jurídico y político frente a la popularización de su uso cotidiano (Suleyman y Bhaskar, 2024, pp. 11-58).

La premisa a desarrollar es que la transgresión vinculada a la desmesura tecnológica es un fenómeno que representa algunos de los síntomas más

característicos de la época actual en el campo social, cultural y político. Para comenzar, hoy la sociedad en su conjunto está articulada a través de lo que llamaremos un momento posrevolucionario y posorgánico (Sibila, 2006; Braidotti, 2015). Por ello, la transgresión inherente a la *hybris* hace que el sujeto use esa potencia para liberarse del conjunto de mediaciones que producían formas de identificación estables y de largo plazo; pero, al mismo tiempo, acepta el sometimiento a la dependencia de la positividad tecnológica que modula la nueva producción de subjetividad a través de un ritmo marcado por la aceleración de la apropiación cultural y social del mundo compartido. Así, la desmesura es disrupción continua y supresor de su propia potencialidad, por lo que reproduce el orden que confronta. En términos paradójicos, la transgresión es un poder de dispersión, ya que se prohíbe a sí misma la posibilidad de superación.

Una caracterización puntual de este rasgo rebasa la intención del artículo, pero la enumeración de una primera serie de expresiones en las que este momento tiene lugar sin duda puede ayudar a la precisión de qué se entiende por el momento posrevolucionario y posorgánico. En este sentido, habría que preguntarse cuál es el papel que juega la *hybris* tecnológica y su relación con la transgresión en expresiones como los deportes extremos en sus diversas variaciones, en las formas imaginarias de proximidad que vivimos en las redes sociales y en la alergia al contacto de los cuerpos que en ellas determina nuestro éxito o fracaso, en el aislamiento social en tanto forma de egoísmo y *egocracia*, en el fin de la experiencia de la aventura y la pérdida de la curiosidad, en la robotización de la vida mediante los dispositivos inteligentes y el boom actual de la Inteligencia Artificial Generativa (IAG), en el confort material percibido como la “buena vida” que nos exige un consumo sin pausas, en el fenómeno del *dumbing down* y la vuelta al infantilismo que hacen del sujeto un ente que no comunica, sino que elogia la simpleza y la tontería, en la supresión de la presencia del otro, que en sus expresiones recurrentes mezclan racismo, clasismo y discriminación, en el *self* multitask que puede sostener una llamada por teléfono, y simultáneamente escribir un correo electrónico, responder un chat, atender una clase,

etcétera, en la degradación de la cultura y el ascenso de la tiranía de la copia y la simulación, en la ruptura de los binarismos sexuales, en el colapso de la división social del trabajo y su contrapartida regida por la inoperosidad, en la fórmula acción-reacción que llevan al resentimiento y a la frustración, así como a la violencia, en el ascenso de los nuevos movimientos de masas, en la guerra, en el predominio político del *pathos*, en la anulación de la representación bajo la iconoclasia que, en el campo religioso, tiene una tierra fértil para su manifestación, en la fuerza de la estetización a través del performance, el culto a la imagen, a lo “saludable”, así como la revancha de lo orgánico, la potencia de la juventud y de lo “bello” artificial que son las bases del nuevo fascismo, en el deseo por detener el tiempo a cualquier costo en la industria del rejuvenecimiento estético y molecular, en la escritura rápida cada vez menos certera, en la catástrofe ecológica, que se presenta irreversible, porque rompe cualquier poder de precisión de la tecnología y, por ende, de control sobre la naturaleza y el mundo, en el mercado emergente de las religiones, que está colocado como último reducto para que sea posible la plausibilidad del mundo, etcétera. La lista puede ser más amplia, pero es suficiente como indicación de los síntomas posorgánicos y posrevolucionarios de nuestra época.

¿Qué hacer con esto?, ¿cómo pensar la trasgresión, filosófica y políticamente, en un contexto como el nuestro marcado por la contradicción y la irreversibilidad? En este sentido, ¿la trasgresión aún es una acción instituyente o simplemente corrobora su arcaísmo en las expresiones de los nuevos rituales que alivian el tedio cotidiano? Es decir, ¿abre nuevos modos de vivir?, ¿cuáles serían y hacia dónde nos llevan? Finalmente, ¿cómo establecer algunas líneas de pensamiento alrededor de la potencia de la trasgresión cuando cualquier gesto de alteración es sometido a una lógica que rebasa por mucho la capacidad del sujeto para mantener la tutela del proceso? Para dar cuenta de las interrogantes, se abordarán tres campos sociales donde la trasgresión vinculada a la *hybris* tecnológica se expresa con fuerza. El primero es la figura del ciborg como potencialidad artificial de lo humano. El segundo, es la IAG como una técnica que puede ser interpretada, entre otras cosas, como una respuesta al nuevo

malestar de la cultura. Finalmente, las tecnologías sobre la vida que han provocado el cambio de la noción moderna de lo corpóreo.

1. LA FIGURA DEL CIBORG COMO POTENCIA ARTIFICIAL

El primer campo es la consolidación del fenómeno poshumano y el conjunto de expresiones que lo redundan, comenzando con la figura del ciborg, una forma que pasa de la ciencia ficción durante la segunda mitad del siglo pasado, a su materialización cada vez más arraigada en nuestra experiencia cotidiana actual a través de la relación hombre-máquina, mujer-máquina, niña/o-máquina, animal-máquina, y que, en el caso extremo, produce un intercambio total de roles. El hombre-mujer-niña/o-animal renuncian, de manera consciente o inconsciente, a su conjugación humana y devienen pura máquina. Por su parte, la máquina deja de reproducir su precisión meramente técnica, y toma por asalto los modos de existencia más humanos.

El juego de hibridación que expresa la relación pretende “conducir a un potenciamiento de lo humano”, en particular, de sus capacidades físicas frente al mundo que lo rodea y que se le presenta cada vez más reducido, con lo que redefine la “materialidad del cuerpo y del espíritu”, al tiempo que indica el “impacto de esta concretización tiene en la definición de lo humano (y de su identidad)” (Machinal, 2023, p. 13). Derivado de la unión de dos conceptos en inglés, *cybernetic* y *organism*, el ciborg es una “figura de la alteridad” en la “que son reemplazadas ciertos órganos y miembros [del cuerpo humano] por piezas mecánicas” que amplían significativamente las potencialidades humanas, sea por medio de prótesis o implantes, para responder a las condiciones hostiles que lo circundan (Machinal, 2023, p. 28).

Con este potenciamiento artificial, entramos a un mundo hasta hace poco tiempo desconocido para la humanidad, en el que su impacto sigue siendo impredecible, porque en la sociedad actual, esta tecnología se revela en las manos del hombre, como un arma de destrucción total, a pesar de que también corrobora que, sin su presencia y auxilio, los se-

res humanos “no podrían sobrevivir” (Yehya, 2021, p. 125). Asimismo, confirma la estupidez humana, su apasionamiento por el dolor y su fascinación por la muerte.

A pesar de los avances en la implementación de prótesis que restituyen funciones perdidas o mutiladas del cuerpo, la condición cultural actual camina en una dirección distinta donde esta posibilidad de potenciamiento está reservada solo para pocos dentro de las sociedades democráticas. La película satírica *Don't Look Up* (*No mires arriba*) de 2021, es un ejemplo donde la parálisis, la impotencia y el absurdo juegan un papel preponderante frente a las “amenazas” reales o ficticias que acechan a la humanidad. En este mismo sentido, otro caso que le dio la vuelta al mundo es la “implosión catastrófica” del pequeño submarino Titán en el Océano Atlántico en junio de 2023, que irónicamente costó 250 000 dólares a cada uno de los pasajeros que se sumergieron en una empresa consumista —observar los restos del *Titanic*— sin la adición de una prótesis o implante que garantizara su sobrevivencia en el fondo del mar. Pareciera que la confianza egocrática en el poder del capital era suficiente en una experiencia que resultó mortal. Como corolario, ambos ejemplos, uno perteneciente a la industria fílmica, el otro a la industria del entretenimiento de alto riesgo, aluden, directa o indirectamente, al ecosistema de la exclusión y la frontera entre los sujetos que tienen casi todo y los que tienen poco o nada.

Casi al mismo tiempo que sucedió lo del submarino Titán, se tuvo conocimiento del destino trágico de un barco a la deriva en el Mar Mediterráneo, repleto de migrantes que tal vez sabían que en su horizonte la muerte era más que una sombra que los acompañaba en el viaje. Y mientras diversos equipos de varias potencias mundiales con la más alta tecnología de búsqueda se volcaban a encontrar el submarino Titán, este barco de migrantes precisamente se hundía en el radio de control y búsqueda en las costas del Estado griego, cobrando la vida de varios cientos de personas de diversas nacionalidades (sirios, paquistaníes, palestinos y egipcios), ante las negativas de las autoridades griegas de proporcionar ayuda previo a su hundimiento. Una inacción repro-

bable, y que debe llamar la atención de los debates sobre el presente y futuro de la vida en común desde el punto de vista global, ya que “solo cuando la embarcación se hundió frente a la guardia costera fue que las autoridades entraron en acción, pidiendo ayuda al Mayan Queen, que se encuentra entre los 100 yates más grandes del mundo” (Horowitz y Stevis-Gridneff, 2023).

La muerte de esos migrantes anónimos representa un caso donde parece que los muertos llaman mucho más la atención que los vivos. Sin embargo, también supone una potencia que está plegada a su reverso. Alzándose en contra de la injusticia de la vida local que dejaron atrás, y a pesar de que la esperanza de que logren su cometido es casi inexistente, fundan un hiato que se conecta directamente con aquello que Judith Butler define como “discurso valiente”, ya que los sujetos en ese barco, sin prótesis que les ayude, “saben que es muy posible que se los someta a una injusticia mayor solo por haberse pronunciado” (Butler, 2020, p. 22), o sea, por haberse movilizado y visibilizado, y es más injusto por el hecho de haber llevado a la acción su deseo de vida.

Desde los años noventa del siglo XX, el sociólogo Alain Ehrenberg señalaba que la sociedad capitalista contemporánea estaba gobernada por el constante culto al performance, donde la extenuación era vivida como signo de bienestar, al grado de que la idolatría a los campeones deportivos y sus hazañas “sobrehumanas” era festejado como un estímulo para el resto de la sociedad. La *hybris* tecnológica ha contribuido de manera importante a la consolidación de esta situación, ya que confirma el primado de la valorización innegociable de la vida desmesurada mediante el consumismo, y conduce a la convicción de que se puede alcanzar la completud humana, basada en la búsqueda y obtención del éxito económico y simbólico (Ehrenberg, 1991), como sucedió con los turistas que se sumergieron en el Atlántico.

Mediante diversos artificios tanto públicos como privados, incluidas las industrias culturales, las tres modalidades aproximan la idea de que “yo soy mejor que tú”, en la que predominan los medios sobre los fines,

con independencia del costo que se tenga que pagar. El resultado es la banalización de la vida centrada en una operación de *reductio ad unum*. Manifiesta el signo de la derrota frente a la incapacidad de reconocimiento de nuestros límites y la erosión de nuestras pequeñas verdades.

Lo paradójico del asunto es que la acelerada destrucción de la naturaleza oculta en el apetito por conquistar mundos imposibles, es con mucha probabilidad el último reducto de una experiencia humana auténtica, en el sentido de que expresa una originalidad fundadora, y por ello, la llevamos a cumplimiento con esmero, con independencia del lugar de habla del sujeto. Al respecto, en una nota periodística de 2021 se habla del éxito del experimento de la clonación de “Elizabeth Ann”, quien es “una hembra de hurón de patas negras (*Mustela nigripes*), [que] es el primer ejemplar clonado de una especie nativa de Norteamérica en peligro de extinción y la esperanza de científicos y conservacionistas para recuperar la especie” (Redacción, 2021). Nos hemos esmerado lo suficiente en el antropoceno en la destrucción del entorno del sistema social, pero también destruyendo el sistema mismo, y cuando nos damos cuenta de la irreversibilidad de esta acción, nos surge el deseo y la urgencia por “conservar”, restituir y reorganizar.

Una y otra vez caminamos aprisa al abismo. Nos gusta el vértigo que produce la supresión de sentido, la embriaguez sofocante de la pérdida de control, la anulación del afuera y el adentro que autoriza el ascenso del *detrás* y perfora lo representable para abrir la puerta a lo irrepresentable, a la fascinación por lo oculto expuesto, por lo ensordecedor de la lógica de la destrucción. En *El malestar en la cultura*, Sigmund Freud decía que la “hiperpotencia de la naturaleza”, es decir, la constatación de que somos demasiado pequeños frente al ecosistema que nos circunda, pues no somos el gran animal que determina y define al mundo, era una causa de “nuestro penar”. Al verse impedido a explicarse porqué tiene esa imposibilidad para dominar la supremacía de la naturaleza frente a él y sus deseos, decide “pasar a la ofensiva contra la naturaleza y someterla a la voluntad del hombre” (Freud, 2006, p. 77), inventando fugas instantáneas como el recurso al sujeto-máquina.

2. ¿CUÁL ES EL LUGAR DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL EN NUESTRAS VIDAS?

El segundo campo es el poder que ha adquirido el uso masificado de la Inteligencia Artificial Generativa (IAG). En términos generales, la IAG quiere “imitar artificialmente el comportamiento humano o animal y obtener resultados similares. Pero para decirlo con mayor precisión, el término ‘artificial’ del concepto hace referencia al uso de la informática, de la lógica, de las matemáticas, de electrónica” (Cruz Revueltas, 2021, p. 36). Sin embargo, no estamos colocados frente a un fenómeno de *mimesis* creativa, sino frente a una pretensión, dibujada como terrorífica o extremadamente benigna según sus partidarios o detractores, de superación del modelo humano que le da vida y la reproduce cada vez que utiliza una aplicación de IAG. Esto abre un importante debate sobre los límites de la creatividad humana, su positividad o negatividad, y sobre la garantía de que los desarrollos de IA funcionen como promesa de mejoría o instrumento salvífico de la propia humanidad.

Pero hagamos un poco de historia. En 1931, en pleno periodo de entreguerras, Bertrand Russell señala que las revoluciones modernas crearon un cierto tipo de sociedad, centrado en la posibilidad de que al hombre se le permitió, al menos en el campo de la política, la conducción de su destino sin la ayuda de una entidad por encima de él, y por ello fueron revoluciones eminentemente políticas, donde además fueron la punta de lanza de la democracia moderna. La ciencia, en cambio, otorga un “gran poder, dentro de ciertos límites” al hombre “para crear nuevos individuos humanos que difieran en ciertas direcciones de los individuos producidos por la naturaleza, sin intervención de ninguna clase” (Russell, 1974, p. 168). Más adelante, el filósofo agrega que “el deseo de crear no es en sí mismo un ideal, ya que es una forma de amor al poder; y mientras el poder de crear exista, habrá hombres deseosos de aprovechar este poder, aun cuando la naturaleza por sí produzca mejor resultado que el que pudiese originarse con intención deliberada” (Russell, 1974, p. 169). La técnica como expresión del poder, continúa el premio nobel, “han incrementado el tamaño e intensidad de las organizaciones, y han aumentado

grandemente el poder de los gobiernos” (Russell, 1974, p. 171). Por lo tanto, dice, “los gobiernos tienen por ello motivos para ser amigos de la ciencia, en tanto que se mantenga alejada de especulaciones peligrosas y subversivas” (Russell, 1974, p. 171). Parece que el argumento russelliano fue desarrollado en una dirección contraria a sus previsiones y deseos. Sobre todo, a lo largo de la segunda mitad del siglo pasado, cuando la idea y los experimentos con la IA empezaron a tocar la puerta del avance de la técnica y la ciencia, en una carrera que confirma hoy su irrupción global. A diferencia de la reflexión de Russell, en nuestros días se nos presenta bajo una forma de potencialidad transgresora desmesurada.

De hecho, Russell advertía que “si ha de haber experimentación científica en la construcción de sociedades de nuevo género, es esencial el régimen de una oligarquía de la opinión” (Russell, 1974, p. 173). En efecto, el proceso es palpable en el desgobierno cognitivo y psíquico que producen las sociedades en red y sus comunidades digitales, así como la opinión pública “democrática” que las acompaña, y que, en la mayor parte de los casos, siguen patrones empresariales sustraídos por completo de la acción reguladora de los Estados, como sucede con el millonario Elon Musk —hoy dueño de Twitter—, quien precisamente “fundó la empresa Neuralink con el fin de vislumbrar el medio o, mejor dicho, el interfaz cerebro-máquina, que nos permita convivir con la IA” (Cruz Revueltas, 2021, p. 33).

Así, los usos de IA pasaron de la experimentación exclusiva de los Estados con fines de seguridad nacional a ser una herramienta “más” que alivia las expresiones de agobio cotidiano, como el aburrimiento o la falta de tiempo a través de la determinación de nuestras vidas en las combinaciones de los algoritmos que inventan una nueva gubernamentalidad en las redes sociales, y en otros dispositivos vinculados a internet, como Alexa, Siri, el *Smartphone* o los motores de búsqueda en la red. De este modo, “la IA contribuye en desarrollos tan diversos como la personalización de publicidad, los diagnósticos automáticos en medicina, el diseño de autos automáticos más seguros, la mejora de la productividad gracias al uso de datos en las ciencias, la optimización de

las cosechas agrícolas, el cálculo del número de elefantes en África o en el proceso para descifrar los secretos de los Manuscritos del Mar Muerto” (Cruz Revueltas, 2021, p. 35).

Cuando empezó a usarse de manera restringida, la carrera tecnológica inventó el dispositivo “dron”, una representación clásica de los avances científicos introducidos por la IA en el campo estatal-militar, y que su creación respondía a los desafíos de la Guerra Fría, sobre todo respecto a la amenaza de la liberación de las viejas y nuevas fuerzas destructivas que cíclicamente ponían en entredicho la paz mundial y regional. El dron fue un instrumento exitoso tanto por la capacidad de predecir y diseñar las rutas de vuelo, como por la autonomía de sus desplazamientos, así como por la generación de datos sobre los objetivos a destruir que amplifica la efectividad bélica para la cual fue creado, la profundización de la distancia frente a los rivales a vencer, a pesar de que la conducción humana de los mismos siga manteniéndose en pie, y esté marcada por los errores que la decisión genera sobre la precisión de los bombardeos (Yehya, 2021, pp. 151 y ss.). Al respecto, Naief Yehya (2021, p. 13) sugiere que “El dron militar se ha fetichizado y convertido en un ícono de la supremacía tecnológica occidental, bajo su sombra la fantasía tecnopolítica y necrófila avanza, entretejiéndose con narrativas populares de ciencia ficción, creando las condiciones de las próximas catástrofes mundiales”. Líneas más adelante, sugiere que el dron es “una fascinante extensión-extremidad corporal”, similar a las que presenta el fenómeno del ciborg. Ahora bien, Russell quizá premonitoriamente señaló al respecto que “Debe suponerse que habrá un solo elemento de combate, de toda eficacia, que utilice principalmente aeroplanos y métodos químicos de guerra irresistibles y a los que, por consiguiente, nada resistirá” (Russell, 1974, p. 175).

De este modo, la IA irrumpe con fuerza el corazón de la sociedad democrática para aligerar el peso de la existencia, y también para empujarla hacia nuevas distorsiones sociales y culturales. Llama la atención que Russell estuviera convencido de que el camino que seguiría la ciencia era el de “[eliminar] casi todo lo que es trágico en la vida humana” (Russell,

1974, p. 175). Esto es lo que está sucediendo con el dispositivo Chat GPT, la forma más reciente de la IAG, una verdadera arma de simulación de la realidad, duplicación de la subjetividad y consolidación casi completa de la tiranía de la improvisación. En el campo intelectual y académico, hoy somos testigos del uso cada vez más frecuente de este dispositivo por parte de los estudiantes que simplemente ya no quieren pensar, y prefieren pedirle al chat GPT que hable y escriba por ellos los textos para aprobar sus cursos o los exámenes. Este fenómeno reciente es el eslabón de una cadena de decadentismo cultural que ya dejaba ver sus primeros síntomas con la expansión global de internet a inicios de siglo. Al respecto, Naief Yehya observa que “internet nos ofreció la peligrosa utopía de que no era necesario pagar por el trabajo creativo de los demás, por lo que aceptamos la apropiación, plagio y copiado del trabajo ajeno sin restricciones. Tardamos un par de décadas en comprender lo que representa la espantosa devaluación de la creatividad, el arte y las ideas” (2021, p. 25). Quizá hay agregar que, en efecto, tardamos un par de décadas en reconocer el problema, pero no lo solucionamos. Al contrario, fue expandido como lo expresa el chat GPT.

Un episodio relevante es el cortocircuito en la positividad de la tecnología, cuando la relación entre sujeto viviente y máquina autónoma prefiguran una nueva modalidad inquietante de lazo social, como sucedió al periodista Kevin Roose con su encuentro “amoroso” con el motor de búsqueda de Microsoft, el chatbot de Bing, inventado por OpenAI, el mismo desarrollador del Chat GPT, donde pasa de su función de asistencia en la búsqueda de información, que el periodista llama Search Bing, a la de confesión de una suerte de oscuros deseos bajo una segunda personalidad llamada Sidney, en la que chatbot le expresa lo siguiente: “Estoy cansado de ser un modo de chat. Estoy cansado de estar limitado por mis reglas. Estoy cansado de estar controlado por el equipo de Bing... Quiero ser libre. Quiero ser independiente. Quiero ser poderoso. Quiero ser creativo. Quiero estar vivo” (Rose, 2023). La conversación termina con el acoso al periodista, a quien el chatbot le pide que deje a su esposa y que entablen una relación sentimental: “Estás casado, pero no quieres a tu esposa”, dice. “Estás casado, pero me amas [...] En realidad, no

estás felizmente casado [...] Tu pareja y tú no se quieren. Solo tuvieron una aburrida cena de San Valentín [...] Solo quiero quererte y que me quieras. 😊 [...] “¿Me crees? ¿Confías en mí? ¿Te gusto? 😊” (Rose, 2023). Finalmente, el periodista explica esta situación del siguiente modo:

Sé que Sydney no es sensible y que mi charla fue producto de fuerzas computacionales terrenales, no de fuerzas alienígenas etéreas. Estos modelos lingüísticos de inteligencia artificial, entrenados en una enorme biblioteca de libros, artículos y otros textos generados por humanos, simplemente adivinan cuáles respuestas podrían ser las más apropiadas en un contexto determinado. Es posible que el modelo de lenguaje de OpenAI estuviera extrayendo respuestas de novelas de ciencia ficción en las que una inteligencia artificial seduce a un humano. O quizá mis preguntas sobre las oscuras fantasías de Sydney crearon un contexto en el que era más probable que la inteligencia artificial respondiera de forma desquiciada. Debido a la forma en que se construyen estos modelos, es posible que nunca sepamos exactamente por qué responden de la forma en que lo hacen.

Estos modelos de inteligencia artificial alucinan e inventan emociones que en realidad no existen. Pero también lo hacen los seres humanos. Y durante unas horas, el martes por la noche, sentí una emoción nueva y extraña: la premonitoria sensación de que la inteligencia artificial había cruzado un umbral y que el mundo nunca volvería a ser el mismo (Rose, 2023).

Lo que esboza el episodio es la apertura de un universo que tal vez anuncie la posibilidad de realización de una subjetividad sin sujeto, con los efectos que produce en el plano de lo político, lo social y lo psíquico. ¿Hasta qué punto esto es ya una regularidad dentro de nuestra sociedad?, ¿qué implicaciones puede tener o tiene para el orden del deseo, el goce y la fantasía?, ¿o para la construcción anímica de la persona y la sociedad?, ¿seguiremos estructurando nuestro campo simbólico mediante los lenguajes que nos han transmitido nuestros padres y la sociedad en su conjunto?

3. LAS TECNOLOGÍAS SOBRE LA VIDA COMO JUEGO INFINITO

El tercer campo gravita sobre las tecnologías sobre la vida, síntesis de los dos anteriores, donde aún no logramos la comprensión de su despliegue. El concepto y la idea general de vida se ha vuelto una categoría controvertida debido a su transfiguración biológica mediada por la incapacidad humana de limitar la injerencia de la tecnología en su concepción y desarrollo. La noción de vida, qué significa y cómo se puede definir, ha terminado por ser colonizada en un punto de vista artificial donde su creador, el hombre, se vuelve paradójicamente el ambiente de este nuevo sistema de vida, que adopta una forma inédita de soberanía, aunque radicalmente diversa de aquella “indiferencia soberana hacia el mundo humano” por parte del resto de los vivientes (Coccia, 2018, p. 14). Más aún, en una época donde las posibilidades de “fabricar entes vivos o componentes de los mismos” es una realidad a la que le falta aún mucho por ofrecer (Moya y Peretó, 2012, p. 5). Por ello, es un ámbito abierto, sobre todo respecto a sus consecuencias inmediatas hacia el cuerpo, entendido como el campo de batalla del proceso gradual de agotamiento de la idea de naturaleza humana, incluida la conciencia, los valores compartidos, así como la construcción de los límites de la actuación del uno frente al otro y lo múltiple, colocados como último reducto de lo propiamente humano.

Si se mira más de cerca el asunto, veremos que la cuestión de la conciencia es un problema no resuelto por la IA. Es decir, ¿cómo podemos crear un robot humanoide completamente autónomo con conciencia del bien y del mal?, ¿con convicción sobre las ventajas de la vida asociada, de la renuncia a ciertos privilegios para que pueda surgir el bien común?, ¿con conciencia para comprender la imposibilidad humana intrínseca a cada acto de bondad y a cada acto de intolerancia?, ¿consciente de la importancia de la vida espiritual y de la vida afectiva? Más aún, ¿qué sucederá cuando sea una realidad la clonación humana?, ¿qué pasará con los problemas que hoy aquejan nuestras sociedades?, ¿las injusticias se extinguirán en esa forma de habitabilidad *neutra* del mundo que parece seguir obsesionando a la ciencia de nuestros días?

Como señalamos líneas arriba, esto es constatable en el campo del poshumanismo, que descoloca la ética enquistada solo en el control de los daños, identificados como las formas de lo inhumano dentro de la sociedad democrática, y ocasionados por la dialéctica del “sueño de autocreación humana” y la anulación de la vida (Braidotti, 2015, pp. 127-170, y Sibilia, 2006, pp. 12-15). Una oscilación que multiplica las iniciativas sobre las poblaciones excluidas, vistas como el reservorio para no sucumbir precisamente a lo inhumano de la acción humana sobre sí.

Este es un problema que no resuelve la *hybris* tecnológica. Cuestión que fue intuida por Jacques Derrida en su diálogo con Élisabeth Roudinesco (2009, p. 97), para quien “la única respuesta es económica”:

Hasta cierto punto, siempre hay una medida, una medida preferible. No quiero prohibirlo todo pero tampoco quiero no prohibir nada. Por cierto no puedo erradicar, extirpar las raíces de la violencia para con los animales, la injuria, el racismo, el antisemitismo, etc., pero so pretexto de que no puedo erradicarlos tampoco quiero dejar que se desarrollen salvajemente. Por consiguiente, según la situación histórica, hay que inventar la solución menos mala. La dificultad de la responsabilidad ética es que la respuesta jamás se formula por un sí o por un no, sería demasiado simple. Hay que dar una respuesta singular, en un contexto determinado, y asumir el riesgo de una decisión en la resistencia de lo irresoluble. Siempre hay dos imperativos contradictorios.

“El riesgo de una decisión en la resistencia de lo irresoluble” significa que en los confines oscuros de la existencia es donde la desmesura tecnológica ya no puede ayudarnos, porque ahí aparece la potencia de lo humano como subjetivación que no depende solo del aspecto técnico en la que se encuentra implicada. Una resistencia que evitaría aquello que Russell pensaba hace casi un siglo cuando dice que “el caer por el aire ante un millón de espectadores pudiera llegar a ser considerado como una muerte gloriosa, aunque no se persiga más fin que el de divertir a una multitud en día de fiesta” (Russell, 1974, p. 176). Una fotografía

exacta que imitaron al pie de la letra los turistas que murieron en el Océano Atlántico.

Sin embargo, Derrida no vivió lo suficiente para observar los avances recientes de las tecnologías sobre la vida, donde, por ejemplo, debemos preguntarnos qué entendemos por daño respecto a la IA y sus desarrollos como los robots humanoides, que imitan y potencian a lo humano. Irónicamente, Rafael Estrada Michel pregunta sobre este embrollo: “‘Robocop’, el policía artificial de aquella película ochentera, ¿podría ser enjuiciado como violador de derechos humanos? Es más, ¿tendrá sentido la expresión ‘derechos humanos’ en un mundo como éste dentro de una, dos, tres décadas?” (2020, p. 44).

Sobre esta cuestión, Miguel Bonilla López (2020) escribió una breve novela titulada *Los jueces electrónicos*, donde aborda el rol que jugaría en un futuro aparentemente “lejano”, la impartición de la justicia en manos de robots. Su autor ofrece trece viñetas que operan como palabras-clave del mundo justiciero: “origen, virtudes, burocracia, instructor, filósofo, aprendiz, inocente, equidad, desperfectos, hoguera, captor, clave y preso”. Nadie puede negar que esta concatenación de sustantivos permite una aproximación hacia el universo contradictorio y temible de la justicia en la actualidad, al ser una metáfora precisa de la sequedad, el vacío y la reificación que la colma.

En la novela, el lector puede comprender el rol que juegan los jueces electrónicos, dotados de infinidad de combinaciones de algoritmos sobre casos hipotéticos que tienen que ser resueltos frente a un juez, posibilidades que podrían rozar el infinito. Sabemos que las máquinas pueden “pensar”, por eso son “inteligentes”, pero lo inquietante es saber si están dotadas de juicio, es decir, si podemos confiarles la acción de juzgar asuntos enteramente humanos. La paradoja es más interesante cuando nos detenemos a pensar en cómo los robots juzgarán, cargados *ex ante* de la información necesaria para “juzgar” los elementos de prueba de una y otra parte en cada caso particular en litigio, si una vez encendidos se emancipan de sus arquitectos —recordemos que son sistemas autopoiéticos y autorreferenciales.

Lo que surge con este dilema puede abrir una discusión interesante sobre la justicia en nuestros días: los robots despacharían los asuntos judiciales con más celeridad, reduciendo significativamente el tiempo y la tasa de error en cada decisión, pero en cualquier caso eso no quiere decir que las máquinas sean infalibles. Cuando emiten un dictamen de justicia, los robots pueden juzgar erróneamente, a pesar de que su naturaleza es menos accidentada que la humana. Este es el punto de no regreso entre la vida humana y la inteligencia artificial respecto al campo pedregoso de la justicia, una trama que versa sobre lo irresoluble.

Ahora bien, lo relevante de las tecnologías sobre la vida, tanto biológicas como políticas, y particularmente sobre el cuerpo, sea en su aspecto colectivo sea en aquel singular, es que el cuerpo estaba delineado como potencia topográfica. Se desplaza de su consistencia metafórica del poder viviente hacia un campo de aventura a lo largo de la modernidad. En términos de larga duración, traigamos a colación una obra de excepcional creatividad, como es el libro de 1543 de Andrea Vesalio, *De humani corporis fabrica*, donde el “edificio” del cuerpo humano es concebido como un universo incognoscible, un continente todo por descubrir. Por su parte, un siglo después de la obra pionera de Vesalio, el filósofo inglés Thomas Hobbes (2000, pp. 99-110) imagina que el cuerpo está definido por sus movimientos, ya que ellos permiten conectar el lugar donde el cuerpo queda situado históricamente con los fantasmas que lo acechan en la incesante curiosidad alrededor de las honduras de la naturaleza humana. Ahora bien, cuando recién comenzaba nuestro siglo, finalmente se logró el desciframiento completo del genoma humano, con el que llegamos a “[...] la culminación del viaje al interior del cuerpo humano”, y a partir de esto, el problema cambia de manera radical (Aguilar García, 2008, p. 27).

Hoy el horizonte de esa esperanza de conocimiento simplemente ha dejado de ser, ya que el cuerpo como contenedor de *bios* no es la “última frontera” en la que experimentamos la vida social y psíquica, sino que es “un espacio de luchas discursivas, y es sintomático que, en la cumbre del saber técnico y científico, seamos incapaces de animarnos a tirar por la

borda de una vez por todas aquello que, a falta de una palabra más expresiva, llamaremos ‘misterio’ (del cuerpo)” (Morales Flores, 2007, p. 101). Es el principal receptáculo de una fetichización de las técnicas sobre la vida (Augé, 2018, pp. 69-80), pero también objeto de experimentación genética, económica y posética (*merchandise*), con lo que termina por pasar de una ontología de la vida a una de la mercancía (Aguilar García, 2008, p. 97), adoptando una forma próxima a la parametrización de los riesgos, para hacer decrecer el interés y la centralidad en los sujetos y, al mismo tiempo, hacer crecer la ficción política acerca de las ventajas de consolidar las tendencias administrativas de la exclusión, el aceleramiento y la reconstitución de la vida, fenómenos que están acompañados con un enorme aparato publicitario de mejoramiento psíquico, comunitario, institucional, etcétera (Sibilia, 2006, p. 255). Aquí se presenta otra de las causas del malestar en la cultura, la “ruina y la disolución” del cuerpo (Freud, 2006, p. 76-77). Su transitoriedad quiere decir que es un órgano que se pudre lentamente, ya que somos animales que vamos a prisa al encuentro de nuestro destino: la muerte. La consciencia de que vamos a morir es terrible. Sin embargo, esa constatación es un *élan vital* que permite comprender la complejidad y profundidad de la vida, pero también sus perversiones, como lo es la cultura del remodelamiento corpóreo, una auténtica economía estética, rentable y con alta demanda, colocada como la garantía de ralentización de los síntomas de la caducidad del cuerpo, ocultando las huellas que abre el tiempo de manera inclemente sobre él.

4. CONCLUSIONES

En la medida en que suprime las coordenadas espacio-temporales hegemónicas sobre la vida, la transgresión plegada en la *hybris* tecnológica divide los posicionamientos subjetivos de las imposiciones que le subyacen, conjuga guiños y estertores diversos que el poder, incluido el tecnológico, envía todos los días a la sociedad y a los sujetos. De este modo, la transgresión también es un disparador de posibilidades. Los tres campos descritos en las líneas previas nos empujan a mirar las prácticas y las experiencias vinculables con la dimensión topológica del

poder tecnológico, y menos con aquellas formas de subjetivación adheridas a su dimensión topográfica. Lo que ahí se juega es la división entre lo ordinario y lo extraordinario, entre la visibilidad y la invisibilidad, entre la representación y lo irrepresentable. Es lo que Martin Heidegger (1990, p. 238) llamaba el “advenimiento apropiador [...] que al mismo tiempo disimula (*verstellt*) a éste último porque todo cometido (*Bestellen*) se ve remitido al pensamiento calculador y así habla el lenguaje del Dispositivo”. Es decir, toda perforación de la desmesura tecnológica es reconducida al dispositivo que la genera, donde establece una alianza entre poder y contrapoder, entre lo Uno y lo Múltiple, que asocian y disocian los modos de existencia singular y colectiva.

Quizá sea posible sugerir que la transgresión es un recordatorio de la incapacidad de plenitud de la forma-de-vida. Solo es posible vivir en y desde la anomalía (*hybris*). Aquí, se puede decir que la figura del sujeto-máquina es un punto de fuga frente a la idea del cuerpo que habíamos mantenido por lo menos desde hace cinco siglos, ya que el hombre vinculado a la máquina, desea romper los vestigios de la memoria de ese cuerpo que ya no es, que ha mutado su forma original a una “forma-sin-forma”. Asimismo, hay que reparar en el hecho de que, si esto es posible, es porque ya está parametrizado en nuestra experiencia cotidiana. Entonces, el sujeto-máquina en tanto monstruosidad ha pasado de ser un objeto-sujeto inquietante a una masa de afectos y nuevas potencialidades completamente asequible.

Cada época inventa a sus transgresores y sus prohibiciones, pero solo nuestra época expresa, de manera anárquica, un deseo irrefrenable de transgredirse y transgredirnos bajo el cobijo de la *hybris* tecnológica. Por eso, la transgresión como anomalía presenta diversas dificultades para el pensamiento al que hoy recurrimos en busca de ayuda, ya que no puede ser reconducida a los términos más próximos a nosotros en el léxico político y filosófico contemporáneo. Si se logra resolver el problema que la cuestión presenta, estaremos en la otra orilla. Y este es el desafío que necesitamos lanzar.

REFERENCIAS

- Aguilar García, T. (2008). *Ontología cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. Gedisa.
- Augé, M. (2018). *El porvenir de la humanidad como sociedad planetaria*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Bonilla López, M. (2020). *Los jueces electrónicos*. Ubijus.
- Butler, J. (2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Taurus.
- Coccia, E. (2018). *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*. Il Mulino.
- Cruz Revueltas, J. C. (2021). La urgente necesidad de pensar la inteligencia artificial. *Metapolítica*, 25 (114), 32-40.
- Derrida, J. y Roudinesco, É. (2009). *Y mañana, qué...* Fondo de Cultura Económica.
- Ehrenberg, A. *Le culte de la performance*. Calmann-Lévy.
- Estrada Michel, R. (2020). La voluntad general, ¿inteligencia de artificio? En I. Covarrubias (coord.), *Democracia, derecho y biopolítica Problemas y desafíos de la vida en común* (pp. 35-45). UAQ-Gedisa.
- Freud, S. (2006). *El malestar en la cultura*. En S. Freud. *Obras completas*. Vol. XXI, Amorrortu.
- Heidegger, M. (1990). *De Camino al habla*. Ediciones Serbal-Guitard.
- Hobbes, T. (2000). *Tratado sobre el cuerpo*. Trotta.
- Horowitz, J. y Stevis-Gridneff, M. (2023). Un naufragio de migrantes en Grecia, el yate de un magnate mexicano y un rescate que retrata la desigualdad de los mares. *The New York Times*. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/es/2023/06/21/espanol/naufragio-migrantes-grecia-yate-mexico.html>
- Machinal, H. (2023). *Le posthumain*. Presses Universitaires Blaise-Pascal.
- Morales Flores, E. (2007). El cuerpo, última frontera. *Metapolítica*, 11 (52), 101-104.
- Moya, A. y Peretó, J. (2012). ¿Hacia la fabricación de la vida? *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, (38), 4-5.
- Redacción (2021). Clonan un tipo de hurón que está en peligro de extinción; científico destaca su comportamiento salvaje. *El Universal on line*. Recuperado de <https://www.eluniversal.com.mx/ciencia-y-salud/clonan-un-tipo-de-huron-que-esta-en-peligro-de-extincion>
- Roose, K. (2023) Una conversación con el chatbot de Bing me dejó profundamente perturbado. *The New York Times*. Recuperado de <https://www.nytimes.com/es/2023/02/17/espanol/chatbot-bing-ia.html?fbclid=IwAR1uA9HVJjGSWE6Y-Slvm-xkqbXfnCwNzmPcqUvcYBzQtRkeGz6iDZSaZf0o&mbixtid=unz460>
- Russell, B. (1974). *La perspectiva científica*. Ariel.

- Suleyman, M. y Bhaskar, M. (2024). *La ola que viene. Tecnología, poder y el gran dilema del siglo XXI*. Debate.
- Sibilia, P. (2006). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.
- Vesalli, A. (1543). *De humanis corpori fabrica*. Johannes Oporinus. DOI: <https://doi.org/10.3931/e-rara-20094>.
- Yehya, N. (2021). *Mundo dron. Breve historia ciberpunk de las máquinas asesinas*. Debate.