
APUNTES PARA UNA TECNOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

NOTES FOR A TECHNOLOGY OF LIBERATION

Andrés Tapia Domínguez¹

Resumo:

En el presente texto me propongo abordar el paradigma de la modernidad capitalista desde la perspectiva de la técnica, vinculando la (neo)colonialidad con el fenómeno de la totalización tecnológica. Mi intención con esto es sostener que, para concretar un movimiento decolonial, es fundamental descolonizar la tecnología, ya que ésta es considerada como el soporte del pensamiento. En este sentido, el pensamiento crítico debiese orientarse hacia los paradigmas míticos y racionales que la misma técnica/tecnología trae consigo en su propia estructura. Para esto, desarrollo en tres partes: (1) una breve genealogía del problema de la “racionalidad mutilada”, a partir de la teoría crítica; (2) la relación entre modernidad y totalización tecnológica, apoyándome principalmente en el marco teórico de Yuk Hui y de su concepto de “cosmotécnica”; y (3) la propuesta de una posible salida al problema, sugiriendo que a través del “impulso de juego” de F. Schiller está la clave para reapropiarse de la técnica moderna, liberándola de sus paradigmas impuestos.

Palavras-chave: Movimiento decolonial. Racionalidad. Totalización tecnológica. Impulso de juego. Cosmotécnica.

Abstract:

In this text I intend to address the paradigm of capitalist modernity from the perspective of technique, linking (neo)coloniality with the phenomenon of technological totalization. My purpose with this is to maintain that, in order to concretize a decolonial movement, it is essential to decolonize technology, since it is considered as the support of thought. In this sense, critical thinking should be oriented towards the mythical and rational paradigms that the same technique/technology brings with it in its own structure. For this, I develop in three parts: (1) a brief genealogy of the problem of “mutilated rationality”, based on critical theory; (2) the relationship between modernity and technological totalization, relying mainly on the theoretical framework of Yuk Hui and his concept of “cosmotechne”; and (3) the proposal of a possible way out of the problem, suggesting that through F. Schiller’s “instinct of play” is the key to reappropriate modern technique, freeing it from its imposed paradigms.

Keywords: Decolonial movement. Rationality. Technological totalization. Instinct of play. Cosmotechne.



¹ Magíster (c) en Estéticas Americanas; Licenciado en Arte y en Estética. Pontificia Universidad Católica de Chile (ambas licenciaturas y magíster). Email: aatapia1@uc.cl, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-8580-1151>

La continuidad de la teoría crítica a través del pensamiento latinoamericano, particularmente desde Bolívar Echeverría, da cuenta de la estrecha relación existente entre modernidad, capitalismo y prácticas (neo)coloniales. Para el filósofo ecuatoriano-mexicano, vivimos insertos en una tensión con la realidad capitalista, caracterizada como la contradicción de la modernidad, en donde habría un conflicto permanente entre el valor de uso y el valor de cambio, quedando este último como la tendencia dominante. La acumulación de riqueza, el lucro, la abstracción de capital, el autodisciplinamiento individual: son manifestaciones del esquema civilizatorio capitalista, que impone la puesta en práctica de una “ética protestante”, tal como lo advirtió Max Weber hace más de un siglo (ECHEVERRÍA, 2000).

Mi interés y enfoque particular de este problema, ampliamente estudiado por diversos autores, es abordarlo a partir de la técnica/tecnología², bajo la hipótesis de que no es posible concretar una emancipación sin pensar el problema desde la técnica, pues ésta es determinante para concretar una totalización mítica y racional, a partir de la cual se sostienen todas las manifestaciones de la violencia en la modernidad capitalista. Así, en la misma línea que plantea el filósofo chino Yuk Hui, considero que uno de los mayores obstáculos que han tenido el movimiento decolonial y la filosofía de la liberación latinoamericana, es la pasividad que presentan frente a la totalización tecnológica, enfocándose en cambio al problema primordialmente desde una perspectiva epistémica, ética y ontológica. Estas son críticas necesarias, pero difícilmente pueden materializarse si no atacan el asunto también desde la técnica, ya que ésta “es ante todo el soporte [...] del pensamiento, el medio a través del cual el pensamiento es heredado y transformado” (HUI, 2020, p. 138), transmitiendo el modo de vida propio de la modernidad capitalista colonial.

Para desarrollar esto, en primer lugar realizaré una breve genealogía de la teoría crítica, en particular en el modo de abordar el problema de la “racionalidad mutilada”, entendida como la fragmentación de las facultades humanas, alienando al sujeto y reduciéndolo a una funcionalidad de orden mecánico. En segundo lugar, entablaré el vínculo entre el asunto de la racionalidad con la perspectiva técnica, para argumentar que, en el fondo, el fundamento de la supuesta universalidad de la “cosmotécnica” moderna (aquel modo de unificar la dimensión cósmica y moral propias de la modernidad capitalista mediante la técnica, en un amplio sentido de la palabra) reside en la totalización tecnológica. Finalmente, propondré una posible salida a este paradigma, poniendo en duda la imposibilidad de emanciparse de la modernidad capitalista, la cual se ha planteado desde la imposibilidad de emanciparse de una noción universalista de la tecnología. ¿Cómo apropiarnos entonces de la técnica y todo lo que ésta carga consigo, poniendo en jaque el carácter universal de su destino? Sugiero que esta tarea, que es ineludible si queremos concretar un movimiento decolonial desde lo local³, debe apoyarse sobre la noción de “impulso de juego”, rescatada aquí de la propuesta estético-política de Schiller, en diálogo con los otros conceptos como la “racionalidad ampliada” (Conti), la “dimensión estética” (Marcuse), y el “ethos barroco” (Echeverría).

² Para los propósitos del presente texto, utilizaré ambos términos de manera indiferenciada.

³ Importante considerar en este contexto lo local no como política identitaria ni esencialista, sino en el sentido de devenir, siempre fluyendo y retroalimentándose en relación a otras localidades.

El problema de la racionalidad mutilada

El concepto de “racionalización” es introducido por Max Weber (2011) en su célebre texto *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905 original), refiriéndose a este como un proceso de tecnificación económica que influye sobre “el ‘ideal de vida’ de la moderna sociedad burguesa”, lo que se explica en que “la idea de que el trabajo es un medio al servicio de una racionalización del abasto de bienes materiales a la humanidad ha estado siempre presente en la mente de los representantes del ‘espíritu capitalista’ como uno de los fines que han marcado directrices a su actividad” (WEBER, 2011, p. 101). Se trataría de un síntoma de época, observado y cuestionado desde hace más de un siglo (cuya repercusión sigue presente hoy en día), que se caracteriza por ser un proceso de mutilación de las estructuras sociales, el cual queda oculto gracias a la invocación de imperativos técnicos y científicos. En otras palabras, se entiende como un modo calculador y pragmático de pensar y actuar que, basado en una lógica maquinista, toma forma no solo en el ámbito económico, sino que además se va manifestando en las distintas formas de organización social (en cuanto fuerzas productivas).

A partir de esto, Weber, por medio de una analogía entre el “ascetismo intramundano” y el “ascetismo negador del mundo” (2011, pp. 351-2), destaca dos modos de racionalidad que pueden estar combinados entre sí, denominados “acción racional con arreglo a fines” y “acción racional con arreglo a valores”. El primero se distingue por su motivación orientada hacia el resultado final, calculando el medio y ponderando las posibles consecuencias, directas e indirectas, hacia la pluralidad de fines últimos o valores que compiten entre sí. De ahí la pretensión de obtener un conocimiento lo más objetivo posible de la situación, en cuanto a los medios y fines implicados, para así poder emitir juicios que orienten la acción del agente. El segundo modo de racionalidad, en cambio, está determinado por la creencia conciente en el valor propio y absoluto de una conducta, como si se tratara de un mandato hacia el agente, que le otorgaría una convicción axiológica que oriente sus acciones. Así, se utilizan únicamente los medios necesarios para aproximarse a ese único fin último, independiente de la posibilidad o imposibilidad de llegar a alcanzarlo, y de los efectos que pudiera producir la acción que sean ajenos a este valor absoluto (CORONADO-ANGULO, 2016). Esta distinción nos ayudará a entender mejor la recepción y reelaboración del concepto de racionalización por parte de la Escuela de Frankfurt, desde donde se acoge el pronóstico weberiano acerca de la estructura opresiva que oculta la modernidad capitalista.

En este contexto, Max Horkheimer (1973) retoma desde la teoría crítica el problema de la racionalización, desarrollando en su *Crítica de la razón instrumental* (1947 original) una reconceptualización que enfatiza en el asunto de la subjetividad. Horkheimer denomina aquí a la “razón subjetiva” como aquella que, al igual que la acción racional con arreglo a fines, estaría motivada por la búsqueda de los medios más apropiados y útiles para lograr ciertos fines determinados. Sin embargo, lo particular de este tipo de racionalización, es que todos los fines que contempla están siempre limitados a los intereses del propio sujeto, vinculados con su autoconservación. Es decir, se trataría de una razón cuya motivación absoluta (aunque usualmente oculta) es la ganancia del propio agente de la acción racional, ignorando las posibles consecuencias que pueda ocasionar. En este sentido, sería una mezcla entre los dos modos de racionalidad descritos por Weber, ya que esconde la verdad de su fin único y absoluto detrás de otros fines menores, que

corresponderían en realidad a medios. Esto lo podemos ver, por ejemplo, con ciertas campañas publicitarias que colaboran con el medio ambiente: el motivo real por el cual se hacen no tiene como fin la ayuda medioambiental, sino limpiar la imagen de la empresa que realiza esa campaña, para así tener más éxito en sus ventas y acumular más capital (autoconservación).

En esta misma línea, Horkheimer desarrolla su famoso concepto de “razón instrumental”, el cual, llegando casi a indiferenciarse con la razón subjetiva, se reduce a la capacidad de cálculo y análisis para determinar los medios más eficientes y óptimos orientados hacia un fin único establecido de antemano, que es la autoconservación del sujeto. En definitiva, solo se limita a preguntas de tipo funcional y utilitario, mas no de sentido. Así, se establece una relación de dominio hacia el mundo, lo que se aplica no solo a la naturaleza, sino también a las estructuras sociales, institucionales y técnicas. Un dominio que se caracteriza por llevar a cabo un acto racional de cosificación de los objetos y personas, situándolos en un mundo maquinista imperado por el sujeto moderno. Sin embargo, es importante aclarar que la crítica de Horkheimer no propone la eliminación total de la razón instrumental, pues en cierta medida es necesaria; se orienta más bien hacia la ruptura del dominio de este tipo de razón por sobre las otras facultades humanas, más ligadas con la sensibilidad.

Posteriormente, Herbert Marcuse (1993) lleva esta reflexión crítica asentándola de manera más clara en un ámbito técnico e institucional, de donde rescato su concepto de “razón tecnológica”, desarrollado en su libro *El hombre unidimensional* (1964 original). En la obra de Marcuse se puede observar el desarrollo de un cruce interdisciplinario muy enriquecedor, haciendo dialogar la teoría crítica con la filosofía de la técnica, el psicoanálisis y la lingüística. Una primera aproximación a su concepto puede llevarse a cabo desde este último ámbito, definiendo la razón tecnológica como aquella que tiende a identificar las cosas con sus funciones, ajustando la lógica del pensamiento a la lógica del control y la dominación. Así, bajo esta racionalidad, nombrar un objeto o describir a una persona, es pensar en su función, la cual estaría siempre sujeta a un modo instrumental de operar. Esto implica, desde una perspectiva psicológica, imponer un modo predeterminado de experimentar lo real, a partir de lo cual se establece lo que es racional e irracional. Lo que más me interesa rescatar de esto es el énfasis que hace Marcuse en la idea de “totalización”, la que podemos ver cuando se refiere al modo de operar de la racionalidad, tratándola de un *a priori* tecnológico y a la vez político, buscando la transformación del mundo hacia el modelo “unidimensional”. En el apartado siguiente desarrollaré en mayor profundidad estos últimos conceptos.

No mucho tiempo después, Jürgen Habermas (2007) publicaría su libro *Ciencia y técnica como ideología* (1968 original), en donde se dedica a reinterpretar parte de la teoría de Marcuse en relación a los planteamientos iniciales de Weber, proponiendo un matiz distinto en el modo de enfrentarse al problema de la racionalidad moderna capitalista. Así, Habermas reelabora el concepto mismo de racionalización, caracterizándolo fundamentalmente como un proceso de *adaptación* (legitimado económicamente) del sistema dominante de producción capitalista, hacia las diferentes exigencias del trabajo en las sociedades en vías de modernización. Por “trabajo”, se entiende aquí una combinación específica de dos tipos de acciones racionales, las cuales operarían con “arreglo a fines”, en términos de Weber: la “acción instrumental”, orientada por reglas técnicas que descansan

sobre un saber empírico, organizando medios según un control eficiente de la realidad; y la “acción estratégica”, orientada por estrategias que descansan sobre un saber analítico, organizando medios según determinados valores y máximas.

Dicho de otro modo, el giro que hace la interpretación de Habermas frente a los planteamientos de Weber consistiría en enfatizar que, bajo la influencia de la forma de actividad económica capitalista, las sociedades pasan por un proceso de aprehensión de la misma, legitimando la racionalización a un nivel institucional. Por otra parte, a partir de su legitimación, la modernidad capitalista iría tomando forma a través del trabajo, el cual opera racionalmente en un ámbito técnico y un ámbito valórico. Aquí podríamos añadir un tercer tipo de acción racional, la que el autor denomina “acción comunicativa”, cuyo rol sería definir expectativas recíprocas de comportamiento, a través de normas sociales vigentes en un determinado contexto. Esta acción racional es aquella que legitima institucionalmente la lógica de la modernidad capitalista, replicando y adaptando constantemente este paradigma a unas exigencias sociales particulares. De este modo, el proceso de totalización de la razón técnica, en términos de Marcuse, o de la razón instrumental, en palabras de Horkheimer, es explicado socialmente a partir del concepto de acción comunicativa, la cual se encarga de adaptar, normativizar y legitimar este proceso a escala local.

A manera de síntesis de esta primera parte, me parece que la noción de “racionalidad mutilada” que desarrolla Romina Conti (2011) representa muy bien el espíritu del problema: en el sujeto moderno capitalista presenciamos un quiebre del conjunto de sus facultades totales, a partir del cual se reduce la humanidad a la función de un sistema mecánico instrumental, dejando de lado su naturaleza sensible. Esta mutilación sugiere, además, una actitud alienada con la realidad, lo que implica establecer una relación cosificada con los objetos y las personas, sometiéndolos a un orden instrumentalista cuyo único propósito (que de por sí nunca llega a ser satisfecho) es el beneficio del propio sujeto. A partir de esto, ahondaremos cómo el problema de la racionalización en la modernidad se vincula con la tecnología, y de qué manera opera de forma totalizante, esto es, bajo una lógica colonizadora.

Modernidad y totalización tecnológica

Para Marcuse (1993), la razón tecnológica es inseparable de un espíritu de totalización, imponiendo un determinado modelo político de conducta y pensamiento en que las ideas, aspiraciones y objetivos son reducidos a los términos que define la cultura industrial avanzada. Este es el fundamento de lo que el autor acuña como el modelo “unidimensional”, pues no admitiría ni validaría otra ideología diferente a la que dicta la modernidad capitalista. La manera de operar de este modelo consiste en definir los límites de lo que se considera racional dentro de la sociedad, priorizando en esta definición lo cuantitativo y abstracto por sobre lo cualitativo y “negativo” (más vinculado a lo multidimensional), siguiendo siempre con un tratamiento empírico e instrumental de la realidad. Conti describe sintéticamente este vínculo entre racionalidad y unidimensionalidad cuando señala que

La razón instrumental, técnica, desplaza la esfera instintiva y sensual por considerarla ajena al reino de la ganancia y –necesariamente– alejada de las consideraciones cuantitativas que rigen su ejercicio. El tipo de racionalidad que impone la ciencia [...] se erige como racionalidad única, regida por las leyes de la

productividad y tendiente a reducir toda oposición posible convirtiéndola en afirmación. A esto se refiere Marcuse en su tesis sobre la unidimensionalidad de la sociedad. (2011, p. 16)

En otras palabras, la unidimensionalidad correspondería a una “totalización de la razón instrumental”, tal como ha observado Habermas, operando como una suerte de colonización racional. Uno de los argumentos que Marcuse (1993) utiliza para desarrollar su crítica al modelo unidimensional, es que la aceptación radical de lo empírico (tal como propone este modelo) viola lo propiamente empírico, pues en el proceso de totalización tecnológica habría una mutilación y manipulación de la sociedad, restringiendo su experiencia a un ámbito positivo, anestesiado, esterilizado e incluso silenciado. Pues existe una paradoja al pretender imponer una conducta racional técnica, una relación empírica con el mundo: la imposibilidad de ignorar la dimensión estética, la cual no puede reducirse a un ámbito cuantitativo, ya que permanece siempre inaprensible, negativa frente a la funcionalidad.

Mi observación a partir de esto es que, si bien Marcuse introduce el problema de la técnica en el ámbito de la teoría crítica, no parece hacerse cargo de la técnica misma en su multidimensionalidad, sino que a partir de este *a priori* tecnológico enfoca su desarrollo hacia una crítica socio-política, que involucra una totalización ética, epistémica y económica. Es decir, se asume en su teoría la tecnología como un universal antropológico, siempre en vías de progreso, cuando en realidad debiese pensarse como el sostén material del modelo unidimensional. Habermas señala muy claramente una postura similar al autor cuando dice que

La definición de una nueva ciencia alternativa tendría que comportar la definición de una nueva técnica. Pero basta esta simple consideración para desanimarnos, ya que la técnica, si en general pudiera ser reducida a un proyecto histórico, tendría evidentemente que tratarse de un «proyecto» de la especie humana en su conjunto y no de un proyecto históricamente superable. (2007, p. 61)

En ambos pensadores existe el supuesto de que no solo la técnica es universal, sino que además es imposible liberarla de su carácter racional-instrumental. De ahí que Habermas trasladara el problema hacia un ámbito institucional y comunicativo, puesto que considera el proyecto tecnológico de la modernidad como insuperable. En esta misma línea es que Bolívar Echeverría (2010) hace la distinción entre los conceptos de modernidad y capitalismo, enfatizando en que es imposible escapar del primero, y frente al segundo solo podemos adoptar actitudes o “ethos” como posibilidades para convivir con esta realidad.

En uno de sus últimos libros, *Modernidad y blanquitud* (2010), Echeverría caracteriza la modernidad, en términos generales, como la totalización de un proyecto civilizatorio que da una respuesta positiva de la vida civilizada frente a la “revolución neotécnica”, gestada en el s. X, cuando se percibe que la clave de la productividad del trabajo no está en el perfeccionamiento de una tecnología heredada, sino en la invención de nuevas tecnologías. Importante señalar que el autor hace un símil entre esta “revolución neotécnica” con el concepto benjaminiano de “segunda técnica” o “técnica lúdica”, desarrollada originalmente en el contexto del arte en la época de su reproductibilidad técnica. Sin embargo, la definición del concepto de “revolución neotécnica” que Echeverría extrae de Lewis Mumford en su

libro *Técnica y civilización* (1971), y que es la base sobre la que sostiene su definición general de modernidad, no coincide entre ambos autores. Mumford, historiador de la técnica, inserta la neotécnica dentro de las tres fases sucesivas y superpuestas del desarrollo tecnológico en los últimos mil años (eotécnica-paleotécnica-neotécnica), cada una con sus medios específicos de utilización y generación de energía, junto con sus formas de producción y de trabajo asociadas (es decir, su valor para la civilización, su misión histórica). Lo que caracteriza a la neotécnica en este esquema, según señala Mumford, es su preferencia por aleaciones y materiales sintéticos, junto con el uso de materiales ligeros y sólidos a la vez (entre ellos el aluminio el más representativo).

Más allá si estamos o no de acuerdo con esta teoría (que igualmente seguiría en un paradigma universalista de la técnica), lo extraño es que Mumford nunca se refiere a una suerte de “revolución” neotécnica, así como tampoco parece deducirse un vínculo con la “técnica segunda” que habla Benjamin. Se puede suponer que, el motivo por el cual Echeverría rescató este concepto, fue por su interés en conectar el asunto de la tecnología con un modo determinado de operar las fuerzas productivas de trabajo, tal como lo hizo su autor original. Por otra parte, en la reelaboración de Echeverría del concepto de neotécnica, llama la atención que la caracterice como aquella que “ha pasado a centrarse en la invención de nuevas tecnologías; es decir, no en el perfeccionamiento casual de los mismos instrumentos sino en la introducción planificada de instrumentos nuevos” (2010, p. 24). ¿Qué quiere decir con esto? Puede parecer ingenuo a primera vista pretender que sea posible crear objetos técnicos completamente nuevos y diferentes respecto a sus genealogías heredadas. Sin embargo, Daniel Inclán (2017) aclara esta noción matizando en cierta medida estas afirmaciones, poniendo énfasis en la idea de la ruptura con la mimesis: la revolución tecnológica que caracteriza a la modernidad, estaría relacionada con un quiebre con el imperativo de imitar la naturaleza a través de la técnica, proponiendo en vez de eso una relación mediática “equilibrada” entre las fuerzas humanas y las no-humanas.

En cuanto al concepto de capitalismo, o “realidad capitalista”, Echeverría (2000) se referiría a ella como la contradicción de la modernidad, un conflicto permanente entre dos tendencias sociales contrapuestas: el valor de uso (lo material y concreto) y el valor de cambio (la riqueza en abstracto), en donde la primera es sacrificada y sometida a la segunda. En este sentido, estamos hablando de una configuración particular de la modernidad que determina su rumbo, imponiéndose frente a otras configuraciones posibles. Y es aquí donde entran los “ethos” (posiblemente inspirados parcialmente en la idea de “acción comunicativa” de Habermas), los cuales define en su libro *La modernidad de lo barroco* (1998 original) como usos, costumbres o comportamientos automáticos ante el mundo, a la vez que como carácter, personalidad individual o modo de ser como presencia en la realidad. Pueden verse entonces como todo principio de construcción del mundo de la vida; como la actualización de una estrategia destinada a disolver (no solucionar) alguna determinada contradicción constitutiva de la condición humana. Entre estos ethos, destaca aquí aquel vinculado al concepto de “blanquitud” para caracterizar al modo de vida de la realidad capitalista.

Dicho todo esto, seguimos en el mismo problema: la tecnología es pensada siempre como un universal antropológico, un *a priori* totalizante imperado por el progreso y la instrumentalización, del cual es imposible emanciparse. Es aquí donde me apoyo directamente en la tesis de Yuk Hui, cuando afirma en su antología

Fragmentar el futuro: ensayos sobre la tecnodiversidad (2020) que “la tecnología no es un universal antropológico; es posibilitada y constreñida por cosmologías particulares que van más allá de la funcionalidad o utilidad. Por consiguiente, no existe una única tecnología, sino múltiples cosmotécnicas” (p. 44). Para aclarar esta postura, brevemente resumo el concepto de “cosmotécnica”, definido como una unificación determinada entre un cosmos determinado y una moral determinada, derivados de determinadas actividades técnicas. Esta determinación está dada por una localidad, no entendida como política identitaria o tradicionalismo, sino en un sentido de devenir propio. En este sentido, lo que entendemos como tecnología moderna resulta algo nuclear para establecer una relación moral y política entre seres humanos, así como para definir una ontología y relación con el mundo.

Así, se puede establecer un vínculo entre la genealogía realizada sobre el fenómeno de la racionalización con el concepto de cosmotécnica: lo que denominamos como “razón mutilada” no es otra cosa que el síntoma de una cosmotécnica particular, que sería la que corresponde con la modernidad capitalista. Se trataría de una cosmotécnica que define al mundo bajo el paradigma naturalista (es decir, contraponiendo la noción de naturaleza con la de cultura o civilización), y estableciendo una relación de cosificación con el mismo, como si se tratara de un objeto de dominación (material y epistémicamente hablando); por otra parte, esta cosmotécnica moderna impone una moral que tiene como fin último la autoconservación del sujeto, estableciendo como medios una política calculante y cuantitativa de estructurar la sociedad (tal como vimos con el desarrollo del problema de la racionalidad). Ahora bien, es en la unificación de este modo de concebir y relacionarse con el cosmos, junto con el modo de entender y llevar a la práctica la moral, que la técnica tiene su lugar en este paradigma, aspecto que me parece que no se le ha dado suficiente importancia en el pensamiento crítico.

Además, es de suma importancia destacar que la cosmotécnica moderna capitalista va de la mano con un espíritu colonial, lo que podemos ver en su tendencia a una totalización ocultada, que no se muestra a sí misma como tal sino como una normalidad universal. Resulta interesante en este sentido el concepto de “blanquitud” antes señalado, a través del cual Echeverría (2010) acusa una suerte de totalización de la realidad capitalista, por medio de determinadas actitudes o modos de vida, visibilizando una identidad ética blanca (independiente de la blancura racial). En este sentido, me atrevería a afirmar que todos quienes se relacionen de una forma pasiva con el progreso de la tecnología moderna (esto es, sin vincularse críticamente con esta cosmotécnica y con todo lo que ella carga consigo), estarían en cierta medida “blanqueándose” en esta relación.

Impulso de juego como método de emancipación

Liberarse del dominio de la razón instrumental (que es el síntoma de la cosmotécnica moderna capitalista), requiere necesariamente liberar a la tecnología de su imperativo utilitarista. Aquí, “liberar” no implica eliminar a la fuerza dominante, sino emanciparse de su dominio por sobre las fuerzas dominadas, reconciliándolas en una relación más estable. No se trataría, en ese sentido, de eliminar la técnica moderna, sino de emanciparse de los componentes morales y cosmológicos con los que ella carga, reconciliándolos con una sensibilidad local. A lo largo de la historia de Occidente, especialmente cuando nos referimos a la modernidad, es posible observar una constante tensión entre dualidades: forma y

contenido, lo sensible y lo inteligible, lo inmanente y lo trascendente, lo abstracto y lo concreto, lo claro y lo oscuro, el amo y el esclavo, el bien y el mal, lo universal y lo particular, etc. Se trataría de un paradigma dualista, ante el cual autores como Friedrich Schiller (1990) buscarían liberarse. Schiller, en sus *Cartas a la educación estética del hombre* (1795 original), expresa su reacción ante la buena recepción que ha tenido el pensamiento de su contemporáneo Kant, proponiendo una salida ante el dominio del llamado “impulso de la forma”. Sin embargo, sus ideas no parecen haber tenido mucha repercusión en su época; no fue sino el mismo Marcuse, un siglo y medio después, quien las rescata.

En el capítulo “La dimensión estética” de su libro *Eros y civilización* (1955 original), Marcuse (1983) cita y explica la teoría del “impulso de juego” de Schiller, que más que una idea metafísica, se inscribe como un proyecto estético-político. Aquí, ante el problema hilemórfico que se sintetiza bajo la oposición de un “impulso de la forma” (activo, dominante) y un “impulso sensible” (pasivo, receptivo), habría un tercer impulso mediador, que es este “impulso de juego”, que liberaría a la humanidad de su racionalidad mutilada (tomando el concepto anteriormente desarrollado). Se trataría entonces de un proyecto que buscaría construir una nueva civilización y naturaleza, cuyo movimiento es en sí mismo tanto el fin (el ser) como los medios (el llegar a ser). Dicho en palabras de Marcuse:

Operando bajo un impulso básico — el impulso del juego— la función estética «aboliría la compulsión y colocaría al hombre, tanto moral como físicamente, en la libertad». Armonizaría los sentimientos y afectos con las ideas de la razón, privando a las «leyes de la razón de su compulsión moral», y «reconciliándolas con los intereses de los sentidos». (1983, p. 170).

Importante señalar que aquella “función” o “dimensión estética” a la que alude el autor, que apunta a rescatar el valor moral y epistémico de lo sensible mediante el impulso de juego, es concebida en este proyecto “como un principio que gobierna toda la existencia humana y sólo puede hacerlo si llega a ser «universal»” (1983, p. 176). Este ánimo de universalidad, vinculado al concepto de “imaginación estética” (la cual constituye la belleza), y que vendría a remplazar a la unidimensionalidad, no se orientaría a totalizar una belleza en términos abstractos o normativos, sino todo lo contrario: su propósito es liberar a la humanidad del dominio del impulso de la forma, a través del juego de esta imaginación estética.

Ahora bien, ¿cómo opera el impulso de juego? Marcuse lo explica acompañándose de ciertos conceptos kantianos, señalando que de aquel juego de la imaginación estética derivan dos categorías: la “determinación sin propósito” (la forma en la que el objeto aparece en su representación estética, siendo libremente él mismo) y la “legalidad sin ley” (leyes libres en sí mismas, la forma pura en su existencia). Dicho de otro modo, bajo el impulso de juego se libera (desde los términos descritos en un principio), por una parte, al mundo de su imperativo cosificador, y por otra, a la moral que deriva en una ética del dominio productivista del trabajo. En ambas categorías habría entonces una liberación de la razón instrumental, usando el concepto de Horkheimer, o del impulso de la forma en términos de Schiller, o del valor de cambio de acuerdo con Echeverría.

Lo que me interesa destacar del proyecto estético-político de Schiller, retomado por Marcuse, es el cruce con el concepto de cosmotécnica introducido por Hui (2020): liberar la dimensión cósmica y moral mediante el impulso de juego, necesariamente implica liberar también a la técnica, ya que es ésta la que se encarga de soportar y unificar ambas dimensiones. Así, para emanciparse de la totalización

dada por la modernidad capitalista, es preciso hacerse cargo del fenómeno tecnológico, a través del impulso de juego. Solo así nos aproximaremos a lo “multidimensional”, o dicho en palabras de Hui, a una “tecnodiversidad”, asentando el problema a una concreción técnica. No se trata de eliminar la técnica moderna, sino de reapropiarse de ella, y así devenir hacia una cosmotécnica local, para lo cual es necesario liberarnos del dominio de la razón instrumental, logrando una reconciliación con nuestra propia sensibilidad. A esto se refiere Hui cuando dice:

He propuesto reabrir la cuestión de la técnica para mostrar que es necesario considerar a la técnica como una variedad de cosmotécnicas, en vez de como *techné* o tecnología moderna. [...] la idea central es que toda cultura no-europea debe hacer el esfuerzo de sistematizar su propia cosmotécnica y reconstruir su historia. (2020, p. 60)

La tarea comenzaría, entonces, adoptando el impulso de juego en nuestra realidad técnica presente, tomando una actitud desapegada respecto a la lógica totalizante de la instrumentalización; esto es, deviniendo hacia una “racionalidad ampliada”. Esta noción, tomada de Conti (2011), es considerada como requisito primordial para que surja una praxis social transformadora, en donde la dimensión estética se resiste a la dominación, a través de un “impulso de energía erótica” (Marcuse) o “de juego” (Schiller). Solo de este modo considero que es posible descubrir y sistematizar una cosmotécnica local, dando lugar a que nuestra tecnología revele su contenido mítico, el cual contiene la clave para desarrollar el modo en que se unifican cosmología y moral.

Llama la atención las posibles similitudes que podría tener la formulación de la “racionalidad ampliada” de Conti, aunque planteada desde una perspectiva diferente, con respecto a la propuesta del “ethos barroco” de Echeverría: un ethos que se orienta a la aprobación de un caos erótico, sin borrar o negar la contradicción propia de la modernidad capitalista, pero resistiéndose a aceptarla. Independiente de si estamos de acuerdo o no con ciertos aspectos que señala el autor, lo interesante del ethos barroco es que, sin ser una propuesta política en un sentido utópico, tiende a la desestabilización de la tensión entre valor de uso y valor de cambio, como si se tratara de un juego, una actitud lúdica con la vida. Dicho de otro modo, se resigna frente a la supuesta imposibilidad de emancipación de la modernidad capitalista, y sin embargo, busca constantemente superar la contradicción que ella trae consigo. Corresponde entonces a una tendencia a la “racionalidad ampliada”, pero que al no hacerse cargo del asunto desde sus fundamentos tecnológicos, reconoce que nunca llegará a concretarse y asentarse en la realidad.

Es a partir de este problema, del cual Echeverría no se llega a hacer cargo (o al menos no se detiene a tratar en profundidad), que Inclán alude a la superación de la técnica moderna, proponiendo una lógica de la solidaridad. Lo interesante es que, sin llegar a conocer la propuesta de Hui, se da cuenta de la importancia del asunto tecnológico:

Para las formas sociales dominantes, este conflicto, que niega la diversidad de hechos técnicos, tiene sólo una solución: ampliar los espacios de realización de la técnica instrumental. En cambio, para las sociedades antagónicas al capital, en conflicto por la producción y reproducción de sus mundos de la vida, la única solución es superar esta técnica. [...] Una técnica no capitalista tendría que tener por fundamento una política de reciprocidad entre la diversidad de las formas culturales y la diversidad de las formas de existencia. [...] La lógica no es la del intercambio, sino la de la solidaridad. (2017, p. 123)

Si bien la idea de fundamentar su propuesta política en la noción de solidaridad ya había sido desarrollada anteriormente desde el movimiento decolonial unos años antes (pensando en la idea de “racionalidad solidaria” o “alternativa” de Boris Marañón), es sumamente interesante la orientación hacia donde mira, dialogando con la teoría de lo lúdico en Benjamin. Sin embargo, considero que la propuesta de Schiller es mucho más acertada para aproximarse al asunto de la técnica, ya que Benjamin parece limitar sus reflexiones en torno al arte, resultando muy forzado extender su marco teórico hacia lo técnico/tecnológico en general. Pero definitivamente concuerdo en que es en lo lúdico donde está la clave para devenir hacia la liberación tecnológica y, consecuentemente, racional.

Para terminar con este tercer apartado, me gustaría hacer hincapié en el vínculo existente entre mito y cosmotécnica, para dar mayores pistas acerca del modo en que se podría sistematizar una cosmotécnica general latinoamericana, o diversas cosmotécnicas en cada localidad particular. Todo mito contiene en sí mismo una fuerza de verdad, la que involucra determinados valores morales y perspectivas cosmológicas. La técnica, de alguna manera, es la materialización de ese mito, pues tanto técnica como mito apuntan a ejercer una función mediadora o unificadora entre lo humano y el mundo, a la vez que explican qué es lo que se concibe como dentro de lo humano y lo que es el mundo. La función del mito en la técnica determinaría entonces el destino de la misma, los posibles modos en que se desarrollará en el futuro, los cuales buscan reencarnar esta fuerza mítica. Hui (2020), desde su perspectiva como nativo chino, describe la cosmotécnica occidental como una “cosmotécnica tragicista”, en donde hay una elevación del héroe hacia el terreno de lo sublime, gracias a la superación de una contradicción necesaria por medio de la afirmación del destino. De ahí que el devenir técnico moderno permanezca bajo el paradigma del progreso aceleracionista, pues ése se considera el destino de la humanidad cuyo final, por muy devastador que pudiera ser, debe ser continuado. Es similar al mito de Prometeo, quien roba el fuego (la técnica) a los dioses, asumiendo su trágico final de manera heroica.

Más preguntas que respuestas

Asumir la tarea de sistematizar una cosmotécnica local requiere de un largo camino de estudio y reflexión, pero es una urgencia que el movimiento decolonial debe asumir. No es posible liberarnos del dominio de la modernidad capitalista si no atendemos el asunto de la técnica, ya que es solo a través de esta reflexión que podremos reapropiarnos de nuestra realidad latinoamericana, orientando nuestro devenir hacia un desarrollo más acorde con nuestra sensibilidad, recuperando y apropiándonos de la técnica a partir de la fuerza mítica que moviliza su concreción. Repensar la tecnología, en este contexto, no se limitaría solamente a lo que entendemos como los medios de producción o el arte, sino cada aspecto en nuestras vidas en que nos vinculemos con el mundo y la cultura; esto es, en los gestos, las relaciones sociales, las herramientas, la gastronomía, la vestimenta, la medicina, y un largo etcétera. No se trata, insisto, de establecer diferenciaciones esencialistas y rígidas entre localidades, sino todo lo contrario: en enfocarse hacia un devenir crítico hacia la totalización, abogando por emanciparse de la violencia que esta produce y por establecer vínculos de diálogo y mutuo intercambio.

Por supuesto, el concepto “tecnología de la liberación” al que aludo en el título no es un invento propio, aunque hasta el momento ha sido una línea

tímidamente explorada⁴. Sin duda, el diálogo con autores como Enrique Dussel debe ser trazado para sistematizar algo así, pero aquí mi primer acercamiento al problema fue vincular el problema de la racionalidad con el asunto de la tecnología y su totalización. Para abrir posibles vías de continuidad con el presente texto, expongo mi concordancia con las intuiciones que desarrolla Inclán (2017) acerca del pensamiento de la técnica en Latinoamérica, que tienen que ver con su relación con la fiesta, por una parte, pero además (y principalmente) con el asunto del tejido, la “urdimbre”, tal como él revela. Esa es una pista para establecer un posible núcleo mítico de nuestra cosmotécnica, y por tanto, de nuestro destino.

Bibliografía

CONTI, Romina. La desalienación estética en Schiller y Marcuse. Un retorno sobre el problema de la racionalidad mutilada. *Tópicos*, n. 21, 2011. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28821193003>. Acceso en: 18 jun 2022.

CORONADO ANGULO, Cecilia. *Crítica institucional a la razón instrumental: la respuesta de la teoría crítica al pronóstico de Max Weber*. Tesis doctoral - Instituto Empresa y Humanismo, Universidad de Navarra, Madrid, 2016.

ECHEVERRÍA, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 2000.

ECHEVERRÍA, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como ‘ideología’*. Madrid: Tecnos, 2007.

HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur, 1973.

HUI, Yuk. *Fragmentar el futuro: ensayos sobre la tecnodiversidad*. Buenos Aires: Caja negra, 2020.

INCLÁN SOLIS, Daniel. Urdimbres en espiral: contradicciones de la técnica en la modernidad. En: INCLÁN, I.; LINSALATA, L.; MILLÁN, M. (Ed.) *Modernidades alternativas*. Ciudad de México: Lirio, p.105-127, 2017.

MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Buenos Aires: Planeta, 1993.

MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe, 1983.

MUMFORD, Lewis. *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza, 1971.

SCHILLER, Friedrich. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos, 1990.

WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE, 2011.

Recibido: 10/2022

Aprobado: 11/2022

⁴ No confundir con el concepto en inglés “Liberation Technology”, que se le ha dado un sentido diferente. Entre lo que he encontrado sobre la tecnología de la liberación, destaco el trabajo de Angela Luzia Miranda y Lucas Barbosa da Paz, en su artículo “Tecnología y liberación: una lectura desde el pensamiento de Dussel” (2019), publicado en esta misma revista.