



La delegación de agencia epistémica en la tecnología: reflexiones en torno a Bruno

Latour y Éric Sadin

Federico E. López (CieFi, FaHCE, UNLP)

1. Introducción

En este trabajo me propongo presentar algunas ideas en torno al tópico de la delegación de agencia, de capacidad de actuar, por parte de los humanos en los no-humanos, y más específicamente en los objetos o ítems técnicos, en los artefactos que en conjunto constituyen nuestra cultura material. Mi interés en esta cuestión se originó hace algunos años a partir de la lectura de un texto de Bruno Latour en el que sugería que los seres humanos estamos delegando *agencia moral* en los objetos técnicos, en una suerte de tercerización del tan humano hábito de ejercer control moral e incluso de reprender a los otros por su conducta moral. El conocido ejemplo de Latour es el de su automóvil que, gracias a un chillido insoportable que hacía cuando él arrancaba sin haberse puesto el cinturón de seguridad, trataba de impedir que hiciera el imprudente y reprochable acto de infringir la ley o hacerse daño. El tema volvió a resurgir para mí cuando hace unos pocos meses me encontré en una situación tan sorprendente como embarazosa: la entonces llamada red social Twitter me reprendió.

En efecto, cuando me disponía a compartir, es decir, a re-twittear una noticia que alguien más había postado, apareció la siguiente leyenda: “¿Querés leer el artículo primero?”. No resulta forzado suponer que Twitter escondía en su ingenua pregunta una sugerencia y una reprimenda: *deberías haber leído lo que estás por compartir, hiciste algo malo*. Al hacer clic en el botón de *Más información*, Twitter realizaba un nuevo *acto de habla*: esta vez no *preguntaba*, sino que *afirmaba* que yo estaba “a punto de compartir en Twitter un artículo que no había leído”. La franca violación del principio de cooperación de Grice, y más específicamente de la máxima de cantidad en la que Twitter incurría al dar una información a todas luces innecesaria por conocida, sugería que el acto lingüístico no era una mera *afirmación*, sino más bien algo parecido a un *juicio moral*. Como el automóvil de Latour, mi teléfono celular se valía de una aplicación para tratar de impedir que incurriera en una *mala práctica*.

La idea de que estamos delegando un cierto tipo de *agencia moral* en la tecnología puede despertar y de hecho ha despertado algunas posiciones tecnofóbicas que parecen casi



escandalizarse frente a esta nueva enajenación tecnológica de nuestra esencia humana, a la vez que despierta un entusiasmo militante en muchos tecnófilos que parecen vislumbrar la posibilidad de que el reino de la razón se materialice finalmente en el mundo humano, un mundo donde el mal sería erradicado, incluso antes de ocurrir, gracias a la potencia tecnológica. De la mano del sociólogo Bruno Latour y del filósofo Éric Sadin, este trabajo propone indagar sobre esta cuestión de la delegación de la agencia, y en especial de la agencia epistémico-moral y presentar algunas reflexiones iniciales sobre el modo en que esta práctica parece afectar nuestra condición humana. Sobre el final, se aludirá muy brevemente a algunas ideas, inspiradas en la reflexión sobre la tecnología del filósofo pragmatista John Dewey, a efectos de pensar algo así como un primer criterio que nos permita *evaluar*, por así decirlo, las “mejoras” tecnológicas que estamos implementando en nuestras vidas.

2. Twitter y las virtudes epistémicas.

Comenzaremos nuestro recorrido reflexionando un poco más sobre aquello que Twitter, y otras redes sociales, están pretendiendo hacer por o con nosotros. Ciertamente, la práctica que Twitter estaba tratando de impedir se trata de lo que podríamos denominar una *práctica epistémica*¹. Considerado de esta manera, no se trataría tanto de una cuestión moral, sino más bien de una cuestión más bien lógica. Sin embargo, el señalamiento de Twitter apuntaba a una dimensión epistémica que, tanto en la epistemología reciente como en la Teoría de la Argumentación, se comprende también como una dimensión ética, más que meramente lógica y más específicamente como una dimensión que involucra mi propia calidad como *sujeto epistémico*.² En otros términos, la falta que se señalaba comprometía la *integridad intelectual* (Aberdein, 2010) o la *buena fe intelectual* (Paul, 2000) del sujeto que publica algo sin leerlo antes. Se trata de un señalamiento acerca de una falta en relación a una cierta virtud epistémica o argumentativa: compartir algo en una red social usualmente supone dar un cierto aval a aquello que se publica y avalar algo que no se ha leído constituye ciertamente una acción de un sujeto poco virtuoso. La dimensión ético-epistémica de la acción de Twitter resulta aún más clara si uno hace clic en el botón de *Más información*. Bajo el título *Compruébalo antes de twittearlo*,

¹ En lo que sigue uso la palabra “práctica” como una especie de término técnico que se refiere a cualquier forma de actividad especificada por un sistema de reglas que definen oficios, roles, movimientos, castigos, defensas, etcétera, y dan a la actividad su estructura. Entre otros ejemplos, podemos pensar en juegos y rituales, juicios y debates parlamentarios. (John Rawls, 1955, p. 3. Mi traducción.)

² Efectivamente, la epistemología de la virtud, al igual que los estudios de las virtudes argumentativas pretenden centrarse en el sujeto mismo y hacer del ejercicio de una práctica virtuosa.



se informa a los usuarios lo siguiente “Creemos que es importante ayudarte a tener conversaciones mejores y más seguras en Twitter y, para ello, lo primero es estar más informado sobre lo que estás compartiendo con tus seguidores”. Además, se informa que la advertencia apunta “a reducir la cantidad de veces que se comparte algo de forma desinformada en Twitter”.

Ahora bien, frente a esta situación y antes de pasar a reflexionar acerca de la *tercerización del control de las virtudes intelectuales* en las redes sociales, podríamos preguntarnos si la implementación, por parte de Twitter u otras plataformas, de estas estrategias de control ético-epistémico tienen algo malo. En principio, la medida parece ciertamente interesante, por cuanto intenta incidir sobre un problema *político* recurrentemente señalado en la actualidad, a saber, la proliferación de *fake news* y más aún sobre el fenómeno que podríamos denominar *instrumentalización de la información*, es decir la utilización de la información, y su misma evaluación, no tanto en virtud de su adecuación, fiabilidad o incluso verdad, sino en función de su valor o utilidad para confirmar (o refutar) un punto de vista previamente asumido como cierto (o como execrable). Desde este punto de vista, esta “mejora” implementada por Twitter parecería ciertamente deseable.

Sin embargo, resulta preciso recordar en primer lugar, que Twitter es una empresa privada, que como tal tiene sus propios intereses y que -más que ofrecerse como una arena neutral en la que los sujetos pueden compartir ideas libremente y constreñidos solamente por las buenas normas epistémicas- puede de hecho funcionar como una parte más, y como una *parte privilegiada* que parece tener en sus manos el poder de establecer el *orden del discurso* y asignar castigos y acaso recompensas. Un ejemplo de ello, por ejemplo, es la siguiente leyenda que aparece cuando uno intenta “seguir” a ciertos usuarios. “Verificadores de datos independientes revisaron esta cuenta y descubrieron que publicó información falsa de forma reiterada e infringió nuestras Normas comunitarias”. Más allá de que este señalamiento parece él mismo incurrir en una suerte de apelación a la autoridad incorrecta (¿quiénes son los “verificadores independientes”? ¿Cómo se sabe o quién determina que es falso lo que publicó?)³, y en la medida en que se trate de una de esas cuentas que sistemáticamente publican *Fake News*, nuevamente la implementación de esta medida parece contar como una mejora.

Sin embargo, otro ejemplo, que parece a todas luces problemático, muestra un problema específico al que nos enfrentamos cuando tercerizamos el control moral de las prácticas

³ En términos de Marraud (2021), se trata de un argumento *doxástico*, y más específicamente uno de apelación a la autoridad que no parece responder de manera sólida a las preguntas críticas que se pueden suscitar en torno a ese tipo de argumento.



epistémicas en un *participante* que tiene intereses que van mucho más allá de lo epistémico. Se trata de la leyenda, añadida de modo inconsulto y compulsivo por Twitter a los perfiles de algunos periodistas en el momento de la invasión a Ucrania por parte de Rusia, señalando que ese perfil correspondía a “Medios afiliados al gobierno, Rusia”. Esa leyenda fue agregada a cada posteo realizado por cuentas no de medios de comunicación sino de personas que, en algunos casos, por ejemplo, publicaban algunas notas en medios estatales rusos. De este modo, la red social parece tratar de incidir de manera directa para socavar la credibilidad de ciertos periodistas que no coincidían con el análisis geopolítico dominante sobre el conflicto entre Rusia y Ucrania.

Más allá de esta cuestión tal vez más estrictamente política en torno a este ejemplo de delegación de la agencia moral en la tecnología, y con el objetivo de profundizar la reflexión en torno al fenómeno mismo de la delegación, nos centraremos a continuación en la idea de delegación tal como la presenta Latour.

3. Delegación, prescripción y tecno-antropología según Bruno Latour.

En su artículo “Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts” Latour (1992) explica su concepto de *delegación* a partir de la obsesiva reconstrucción del funcionamiento de las puertas con sus bisagras y de las acciones que los seres humanos deberíamos hacer para seguir siendo como somos en un mundo sin puertas. La comparación entre el enorme esfuerzo que deberíamos hacer para entrar y salir de una habitación, o para impedir que algo salga o entre (hacer un hueco en una pared y luego cubrirlo), de un lado, y el simple empujar o tirar una puerta permite vislumbrar qué es lo que entiende Latour por delegación. Latour nos pide, a sus lectores, que hagamos un cuadro y que comparemos

las dos columnas: el enorme esfuerzo de la derecha se equilibra con el pequeño de la izquierda, y todo ello gracias a las bisagras. Definiré esta transformación de un esfuerzo mayor en uno menor con las palabras *desplazamiento* o *traducción* o *delegación* o *traslación*. (1992, p. 229)

En esta definición la idea de delegación tiene que ver con una inversión respecto del grado de esfuerzo que es necesario para realizar una tarea. Tal como está presentado, nos se trata tanto de que la tecnología nos permita *hacer lo mismo* por otros medios, sino de una mediación en virtud de la cual podemos hacer con mucho menos esfuerzo algo que de otro modo resultaría muy oneroso. En ese sentido la idea de *traducción* tal como la desarrolla Latour en otros textos



permite dar cuenta de este tipo de mediación. Por ejemplo, en sus estudios sobre sociología de la ciencia y sobre el caso de Pasteur (Latour, 1995), la idea de *traducción* refiere a la reconfiguración del interés de una parte en términos de los intereses de la otra, por ejemplo cuando se logra convencer a alguien de que para cumplir con sus metas debe dar un rodeo a través de los propios intereses. Así, creo, la idea de delegación no implica tanto hacer la misma tarea con menor esfuerzo, sino de transformar la tarea misma de modo que una parte considerable del esfuerzo que *sería* necesario se traslada o delega en otro. En el caso que nos interesa se trata de un no-humano.

Un ejemplo claro de ello es la delegación en nuestros teléfonos celulares de la actividad de *calcular*. De hecho, al menos cuando se trata de cálculos de cierta complejidad la idea de delegación de esfuerzo resulta clara. Pero ello funciona también para el caso de un avión, en el que la tarea, y ello dependiendo de cómo la caractericemos (p.e. “Estar mañana en Ushuaia”) no resultaría en absoluto posible sin la tecnología. Esta observación apunta a una posible interpretación de la idea de delegación según la cual la tecnología no añade nada nuevo, sino que se limita a ofrecer un modo más eficiente de *hacer lo mismo*. Esta idea abonaría una suerte de concepción neutral-instrumental de la tecnología (cfr. Parente 2010) que la comprendería como un *mero medio* independiente del fin. Sin embargo, en nuestra opinión la idea de delegación puede entenderse en este sentido más laxo de que se delega un esfuerzo que, de no ser delegado, tal vez no permitiría en absoluto la realización de la tarea, pues es la propia delegación o mediación la que la hace posible.

En línea con esto, es importante tener en cuenta que este movimiento de delegación resulta complementario con otro movimiento, que Latour llama *prescripción* y que, tal como la presenta en el artículo antes mencionado, tiene una dirección inversa: desde el no-humano al humano. En efecto, Latour llamará “al comportamiento impuesto de nuevo al humano por los delegados no humanos *prescripción*.” (1992, p. 232) Así, por ejemplo, el automóvil impone el comportamiento de ponerse el cinturón de seguridad antes de arrancar e incluso como señala Latour tal prescripción podría ser tan fuerte que mediante un cambio menor haga directamente imposible que el auto arranque si el conductor no se pone el cinturón de seguridad. Así, el automóvil podría imponer de modo incontestable un cierto comportamiento impidiendo que el agente humano quebrante la ley que establece la obligación de manejar con el cinturón bien colocado. Es en vistas de este tipo de ejemplos que Latour afirma de modo explícito que “La prescripción es la dimensión moral y ética de los mecanismos” y más aún que “ningún ser humano es tan implacablemente moral como una máquina” (ídem). Así, concluye nuestro autor:



Hemos sido capaces de delegar en los no humanos no sólo la fuerza tal y como la conocemos desde hace siglos, sino también los valores, los deberes y la ética. Es gracias a esta moral que nosotros, los humanos, nos comportamos de forma tan ética, por muy débiles y malvados que nos sintamos. La suma de la moral no sólo se mantiene, sino que aumenta enormemente con la población de no humanos. (Latour, 1992, p. 232)

Ahora bien, esta delegación de la agencia moral, o al menos del control moral de la acción, no es vista por Latour como algo que *pervierta* de algún modo nuestra propia humanidad. En efecto, y como señala Birkbak (2013), para Latour es justamente la delegación de esfuerzo en los no-humanos lo que nos hace humanos. En esta dirección, en otro artículo titulado “On Interobjectivity” (Latour, 1996), en el que discute con diferentes corrientes sociológicas como el interaccionismo y el estructuralismo la necesidad de incorporar a los objetos, a los agentes o actantes no-humanos en los abordajes de lo social, Latour describe algunas características de la vida social de algunos primates y señala, contra lo que a veces se asume, que el hecho de tener una vida social compleja no es algo exclusivo de los seres humanos, sino algo común a varios primates.

Decir que los primates que no son humanos tienen una vida social rica significa simplemente asumir que ningún actor primate puede alcanzar ningún objetivo sin pasar por otras interacciones con compañeros. En vez de imaginar un ser presocial motivado únicamente por el instinto, las reacciones o los apetitos y que busca la satisfacción inmediata de sus objetivos -saciar el hambre, la reproducción, el poder-, la nueva sociología de los de los simios, por el contrario, describe a actores que no pueden alcanzar nada sin negociar largamente con otros. (Latour, 1996, p. 228)

Esto no debe entenderse como una suerte de naturalismo *reduccionista* que pretende encontrar en todos los rasgos de lo humano en otros seres naturales. Antes, bien el señalamiento apunta a destacar que, aunque la complejidad de la vida social es una característica común de todos los primates, y que nosotros participamos en ella sin siquiera pensarlo, lo cierto es que, en palabras de Latour “no somos ni babuinos ni chimpancés.” Ahora bien, señala Latour, “Si la complejidad de nuestra vida social ya no basta para explicar esta diferencia, debemos encontrar *otra fuente*. (1996, p. 230)

Es en este punto en el que Latour remite al modo en que los seres humanos utilizamos los objetos técnicos. En efecto, mientras el estudio de los primates no-humanos permite observar que ellos casi nunca se involucran con objetos en sus interacciones, para



los seres humanos “es casi imposible encontrar una interacción que no apele a la técnica” (Latour, 1996, p. 238). Así, se exploya nuestro autor:

Decimos, sin pensar demasiado en el asunto, que participamos en interacciones "cara a cara". En efecto, lo hacemos, pero la ropa que llevamos puesta viene de otra parte y fue fabricada hace mucho tiempo; las palabras que usamos no fueron creadas para esta ocasión; las paredes en las que nos apoyamos fueron diseñadas por un arquitecto para un cliente y construidas por trabajadores que hoy están ausentes, aunque su acción sigue haciéndose sentir. La persona misma a la que nos dirigimos es producto de una historia que va mucho más allá del marco de nuestra relación. Si se intentara dibujar un mapa espacio-temporal de lo que está presente en la interacción, y elaborar una lista de todos los que de una forma u otra estuvieron presentes, no se esbozaría un marco bien delimitado, sino una red enrevesada con una multiplicidad de fechas, lugares y personas muy diversas. (Latour, 1996, p. 231)

Así, es el hecho de que nuestras interacciones estén profundamente mediadas por objetos técnicos lo que parece constituirnos como estos seres humanos que somos ahora. No es que otros primates no usen herramientas u objetos técnicos, sino que tales objetos constituyen en nuestro caso, el marco dentro del cual nos movemos e interactuamos. Mientras que en todas las interacciones de los primates no-humanos, los sujetos deben tener en cuenta de un modo a todos los otros, la interacción humana suele estar “localizada, enmarcada, controlada”, justamente por el marco que ofrecen “actores no humanos.” (Latour, 1996, p. 238). Así, mientras ellos “Sólo tienen sus cuerpos para componer lo social, sólo su vigilancia y el compromiso activo de su memoria para ‘mantener’ las relaciones.”(Latour, 1996, p. 234), nosotros, humanos del siglo XXI tenemos ahora también, y entre muchas otras cosas a Twitter tratando de mantenernos a raya.

Como señala Birkbak, esta concepción tecnológica del ser humano resulta coherente con la observación del historiador del arte Neil Mac Gregor quien recuerda que “Muchos animales, sobre todo los simios, utilizan objetos; pero lo que nos diferencia de ellos es que fabricamos herramientas antes de necesitarlas y, una vez que las hemos utilizado, las guardamos para volver a usarlas.” (MacGregor, 2011, p. 10) En efecto, si son los objetos técnicos, la tecnología lo que mantiene unida a las sociedades humanas, no es extraño que muy pronto hayamos desarrollado no sólo un interés por obtener mejores objetos técnicos y esa relación de cuidado, afecto y admiración que está a la base



de toda artesanía y de todo arte, y diría yo, de la insoslayable dimensión estética de toda tecnología.

Así, desde el punto de vista de Latour, nuestra relación con la técnica puede ser descrita como una relación de ida y vuelta en la que los humanos pueden delegar esfuerzo en seres no-humanos, mientras que estos responden prescribiendo ciertas conductas, muchas veces de claro alcance valorativo. En este punto es importante notar que la conducta prescrita por un objeto técnico a un humano no tiene porqué coincidir exactamente con la *intención* de quien la diseñó ni con la *función* prevista por él. Muchas veces la función que de hecho cumple un objeto técnico es resultado de su encuentro con las usuarias o usuarios.

En esta misma dirección, cabe tratar de responder una objeción más o menos usual contra esta forma de pensar la relación entre humanos y objetos técnicos, y muy particularmente en lo que hace a la cuestión de la delegación de agencia moral. La objeción es que, dado que todos los objetos técnicos parecen tener un creador humano con intenciones e intereses, lo que estamos considerando no es más que la relación entre dos humanos, mediada ciertamente por objetos, pero por objetos que no tienen más agencia que la que otro humano le ha conferido. Desde este punto de vista el añadido de los objetos técnicos en esta suerte de abordaje sociológico de la tecnología lo único que haría es ocultar los intereses humanos, bien humanos, que son la causa última de toda agencia técnica. Más allá de las razones teóricas que aduce Latour para rechazar objeciones como estas y que apuntan a los problemas en su opinión insolubles que enfrenta toda sociología que se niega a considerar actantes no-humanos en sus explicaciones (por ejemplo, su imposibilidad de saldar la ficticia oposición individuo-sociedad) creo que resulta un error asumir sin más que los objetos técnicos *obedecen mansamente* a las intenciones humanas. De hecho, ni los seres humanos responden tan mansamente a sus propias intenciones. Más de una vez, queriendo hacer una cosa terminamos logrando otra muy distinta que tal vez ni siquiera previmos. Cuando la cosa que queríamos hacer es un objeto técnico, no es tan sorprendente que la diferencia entre lo pretendido y lo de hecho obtenido, al interactuar con el resto de los humanos y no-humanos que pueblan el mundo, conduzca al objeto por senderos relativamente autónomos que seguramente comenzaron en un humano pero que no necesariamente siguen el sendero trazado por él. En este sentido, los objetos técnicos serían comparables



a obras de arte que, si Humberto Eco estaba en lo cierto, se abren a sus potenciales receptores.

4. Delegación y abandono de sí: el infierno es el algoritmo.

En su artículo sobre la *interobjetividad* que acabamos de comentar, Latour bromea con la conocida frase de Sartre según la cual “el infierno son los otros”: mientras en nuestro híbrido mundo compuesto por humanos y no-humanos, las puertas en las casas y las habitaciones, los auriculares en los colectivos e incluso los anteojos negros y las gorras nos permiten mantener a raya a esos otros infernales y reducir su asfixiante presencia en nuestras vidas, el infierno de los babuinos y los chimpancés es extremadamente más amplio y en cada interacción deben testear la relación con los otros. Si consideramos la experiencia de la pandemia, especialmente en lo que hace a la docencia y los modos en que lo local se volvió global, visible y expuesto, podemos argumentar con Latour contra Latour: la experiencia de una cierta deshumanización podría explicarse como una suerte de expansión del infierno, como una potencial presencia directa de los otros, de todos los otros, de cualquier otro, esta vez por medio de la tecnología, de Youtube o Facebook. En esta misma línea de reflexión parece dirigirse Éric Sadin para quien el infierno parece residir más bien en algunas formas de la tecnología, cuya mediación supone una suerte de enajenación o al menos de abandono de sí. Veamos como desarrolla su posición.

En *La inteligencia Artificial o El desafío del siglo. Anatomía de un antihumanismo radical*, texto publicado originalmente en 2018, Sadin observa que se ha producido un cambio reciente en el estatuto de las tecnologías digitales que presenta así: “De ahora en adelante ciertos sistemas computacionales están dotados – nosotros los hemos dotado- de una singular y perturbadora vocación: la de *enunciar la verdad*” (Sadin, 2021, p. 17). De este modo, Sadin apunta desde el comienzo al tópico sobre el que estamos reflexionando, a saber, la delegación en la tecnología de *agencia cognitiva*. El ejemplo que menciona es el de un programa que se utiliza para evaluar a las y los candidatos a un cierto empleo y que arroja como resultado una afirmación que, por su propia naturaleza científico-tecnológica ocupa el lugar de una verdad: el candidato o la candidata es o no es apto o apta para el trabajo. También menciona los desarrollos digitales aplicados en las ciencias de la salud que comienzan, según afirma el autor, a permitir diagnósticos de modo completamente automatizado. De este modo, en su opinión lo “digital se erige como un órgano habilitado para peritar lo real de modo más fiable que nosotros



mismos” (Sadin, 2021, p. 18) y asume la forma de un *tecno-logos*, en el sentido de “una entidad *artefactual* dotada del poder de enunciar, siempre con más decisión y sin demora alguna, el supuesto estado de las cosas” (idem).⁴

Este fenómeno se da en el contexto de lo que en otro libro describe como un proceso de *silicolonización del mundo*, una de cuyas características centrales es lo que denomina “acompañamiento algorítmico de la vida”. Sobre el final de la segunda década del siglo XXI, afirma Sadin, una nueva etapa en el desarrollo evolutivo de los sistemas computacionales ha sido alcanzada. Se trata de un momento caracterizado por “la generación exponencial de datos especialmente favorecida por la diseminación en curso, a diestra y siniestra, de todo tipo de sensores, y la sofisticación de la inteligencia artificial que se incrementa sin descanso” (Sadin, 2018, p. 26). Así, la economía del presente y la del futuro está signada por este acompañamiento algorítmico que no sólo permite una enorme acumulación de datos, en un mundo que “genera una copia cada vez más fiel de sí mismo”(Sadin, 2018, p. 27), sino que también esos datos son interpretados por los propios sistemas digitales, que comienzan a “sugerir soluciones o emprender acciones de modo autónomo”(Sadin, 2018, p. 37). Así, en su opinión, pasamos de “la era de acceso” que caracterizó el entusiasmo de los primeros años de internet a una era de “medición de la vida” y luego a una etapa de “guía algorítmica de nuestras vidas cotidianas y de organización automatizada en nuestras sociedades” (idem).

Este fenómeno es comprendido por Sadin como una forma factual de “anti-humanismo”, que comienza por asumir el carácter fallido del ser humano. En sus palabras,

Lo que se está implementando es una visión de mundo basada en el postulado tecno-ideológico de que hay una deficiencia humana fundamental que va a ser salvada por los poderes afectados a la inteligencia artificial, que aumentan y varían sin descanso. Y en esto, la inteligencia artificial representa la mayor potencia política de la historia, ya que se la convoca a personificar una forma de superyó dotado en todo momento de la intuición de la verdad y que orienta el curso de nuestras acciones individuales y colectivas hacia el mejor de los mundos posibles”(Sadin, 2018, p. 37)

Resulta claro que Sadin está cuestionando las posiciones que se identifican como transhumanistas, pero que en su opinión son más bien una forma de “nihilismo tecnológico o

⁴ En el mismo sentido : “Los dispositivos *aletheicos* están llamados a imponer su propia ley orientando los asuntos humanos desde lo alto de su autoridad”(Sadin, 2021, pp. 20-21)



de un antihumanismo radical” (Sadin, 2018, p. 38), y justifica esta resignificación del siguiente modo:

lo que el espíritu del Silicon Valley destruyó en el transcurso de una generación y a una velocidad exponencial son los principios fundadores del humanismo europeo que afirman la autonomía del juicio y la libre elección, y que inducen un corolario, el principio de responsabilidad y el derecho de las sociedades a decidir su destino en común. (Sadin, 2018, p. 38)

Este proceso se apoya además en una maniobra retórica muy bien instalada: la decisión de llamar “inteligencia” artificial a eso que hace la tecnología digital. En su opinión se trata de una falsa analogía que no tiene en cuenta las fundamentales y radicales diferencias entre la inteligencia humana y esa forma abstracta de cálculo ejecutada por un cierto algoritmo, que lejos de estar “habilitada para sustituir a la nuestra con la finalidad de asegurar una mejor conducción de nuestros asuntos”, constituye más bien “un *modo de racionalidad* basado en esquemas restrictivos y que apuntan a satisfacer todo tipo de intereses. (Sadin, 2021, p. 37)

De esta manera, el crecimiento de la inteligencia artificial y su incorporación en un número creciente de los objetos que pueblan nuestro mundo es visto como un proceso en el que los seres humanos ceden continuamente autonomía y capacidad de juicio. Es decir, ceden de modo creciente aquello que se supone que es lo que les resulta más propio. En sus distópicas palabras:

La humanidad se está dotando a grandes pasos de un órgano de prescindencia de ella misma, de su derecho a decidir con plena conciencia y responsabilidad las elecciones que la involucran. Toma forma un estatuto antropológico y ontológico inédito que ve cómo la figura humana se somete a las ecuaciones de sus propios artefactos con el objetivo prioritario de responder a los intereses privados y de instaurar una organización de la sociedad en función de criterios principalmente utilitaristas. (Sadin, 2021, p. 21)

Por último, resulta oportuno señalar que Sadin rechaza justamente el tipo de “parches” que Twitter parece estar haciendo para paliar las consecuencias “no queridas” del tipo de intercambio comunicativo que propone. En efecto, y utilizando sus palabras, esas medidas podrían verse como una *panacea* que “consiste en introducir una ‘dosis de ética’ y de ‘regulación’, como si fuera una inyección que habría que administrar cada tanto para calmar a una criatura sumamente hermosa, pero con veleidades potencialmente amenazantes.” (Sadin, 2021, p. 28)



6. Consideraciones finales

Hasta aquí, hemos presentado lo que podría considerarse como un ejemplo de delegación de un cierto tipo de agencia moral en los objetos técnicos, y hemos presentado dos formas bastante antagónicas de interpretar de leer ese fenómeno. Desde el punto de vista de Latour ese fenómeno no podría leerse como una forma de anti-humanismo, precisamente porque sostiene una concepción que, con Birkbak hemos llamado tecno-antropológica de lo humano. Por su parte, la posición de Sadin tiene ciertamente un tono apocalíptico que puede resultar equivocado. En particular, su concepción sobre este “anti-humanismo” tecnológico es problemático, en la medida en que parece conceder que ese “humanismo moderno europeo” es algo deseable. Décadas de filosofía contemporánea nos han enseñado a desconfiar de ese tipo de humanismo atado a la idea de un sujeto autónomo y racional, siempre dueño de sí, que no parece haber sido nunca más que una ilusión. Parafraseando el bello título de un conocido libro de Latour, no resulta tan descabellado sostener, a la luz de las múltiples críticas recibidas por esa forma de humanismo, que en verdad nunca fuimos humanos.

Más allá de esta cuestión, el pensamiento de Sadin tiene mucho que aportar. En efecto, su caracterización de nuestra era, de nuestra economía y de nuestras organizaciones políticas como una era de “acompañamiento algorítmico de la vida” y sus observaciones de ciertos desarrollos digitales como “artefactos *aletheicos*” que se van arrogando la capacidad de *peritar* lo real, parece estrictamente cierto y una razón para arrojar una mirada crítica al respecto. Aunque por razones de espacio no es posible desarrollarlo aquí, una concepción pragmatista de la tecnología inspirada en la obra de John Dewey podría ofrecer algunos elementos interesantes. En efecto su abordaje de la tecnología supone una mirada multidimensional. En primer lugar, supone una dimensión *estética*, muchas veces pasada por alto en los estudios de la tecnología, pero que podría dar cuenta de nuestro modo de relacionarnos con los objetos técnicos. En segundo lugar, una dimensión *política* que se presenta como la necesidad de ejercer siempre una crítica política, aunque también económica, de los desarrollos tecnológicos, a la luz de los intereses que suponen y las consecuencias efectivas de los distintos desarrollos. Y, por último, una dimensión *religiosa*, en un sentido muy peculiar que, creo, no sólo permite comprender algunos debates y posiciones en torno al transhumanismo, sino que también puede ofrecer alguna idea u orientación para una crítica antropológica, por así decirlo, de la técnica. De acuerdo con Dewey, cualquier forma de experiencia, ya sea artística, científica e incluso



tecnológica, puede alcanzar una *fase* o *dimensión* religiosa en la medida en que permite obtener una mejor y más profunda, y acaso más estable integración a la vida. De hecho, toda forma de tecnología y todo avance puede ser leído como una promesa, como la promesa de un mundo, al menos en algún aspecto mejor. No hace falta insistir aquí en la cantidad de veces que esa promesa resulta incumplida. En particular, creo que todo intento de delegar en una empresa privada el control de calidad de nuestras prácticas epistémicas, no sólo corre el riesgo de desincentivar nuestra propia reflexión crítica sobre tales prácticas, sino que, dada la relevancia creciente de las redes sociales para el debate público, supone un riesgo muy alto por su alta utilidad como forma de censura, y ello no sólo por la intervención directa de un humano en la decisión de lo que se publica o lo que no, sino de los propios sesgos de los algoritmos que ya han comenzado a ser puestos en cuestión (Faliero, s. f.; Ferrante, 2021).

7. Referencias bibliográficas

- Aberdein, A. (2010). Virtue in argument. *Argumentation*, 24(2), 165-179.
- Birkbak, A. (2013). Why all anthropology should be called techno-anthropology: On the consequences of a pragmatist understanding of technology. En *What is Techno-Anthropology?* (pp. 117-134). Aalborg Universitetsforlag.
- Faliero, J. C. (s. f.). *Limitar la dependencia algorítmica*. 10.
- Ferrante, E. (2021, agosto 6). *Inteligencia artificial y sesgos algorítmicos ¿Por qué deberían importarnos?* / *Nueva Sociedad*. Nueva Sociedad | Democracia y política en América Latina. <https://nuso.org/articulo/inteligencia-artificial-y-sesgos-algoritmicos/>
- Latour, B. (1992). Where are the missing masses? The sociology of a few mundane artifacts. *Shaping technology/building society: Studies in sociotechnical change*, 1, 225-258.
- Latour, B. (1995). Dadme un laboratorio y moveré el mundo. *Sociología de la Ciencia y la Tecnología*, 237-257.
- Latour, B. (1996). On interobjectivity. *Mind, culture, and activity*, 3(4), 228-245.
- MacGregor, N. (2011). *A History of the World in 100 Objects*. Penguin UK.
- Marraud, H. (2021). *En buena lógica. Una introducción a la teoría de la argumentación*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara
- Parente, D. (2010) *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*. La Plata: Edulp.



- Paul, R. (2000). Critical thinking, moral integrity and citizenship: Teaching for the intellectual virtues. En G. Axtell (Ed.), *Knowledge, Belief, and Character: Readings in Virtue Epistemology* (pp. 163--75). Rowman & Littlefield Publishers.
- Rawls, J. (1955). Two Concepts of Rules. *The Philosophical Review*. Vol. 64, No. 1, pp. 3-32
- Sadin, E. (2018). *La silicolonización del mundo: La irresistible expansión del liberalismo digital*. Caja negra.
- Sadin, E. (2021). *La inteligencia artificial o el desafío del siglo: Anatomía de un antihumanismo radical*. Caja Negra.