



Una cuestión de humanidad. El arte y los límites de la subjetividad autoconsciente

A question of humanity. The art and the limits of self-conscious subjectivity

JUAN ACERBI¹

Resumen: La pregunta por el rasgo que permitiría distinguir a los seres humanos del resto de los animales ha desvelado a la humanidad desde hace milenios. Su capacidad para expresarse a través de las palabras, el uso de la razón, el ser autoconsciente de su finitud o su capacidad para producir y apreciar el arte han sido algunas de las facultades que, a lo largo de los siglos, vinieron a otorgarle a la humanidad una justificación para explicar su posición en el mundo. Con la llegada de la Inteligencia Artificial muchas de esas atribuciones vinieron a ser cuestionadas gracias a la capacidad que han mostrado los entes no biológicos para realizar, entre otras performances, obras artísticas y literarias. En el presente artículo nos dedicaremos a revisitar alguno de los tópicos que han permitido delinear los límites de lo humano para, a la luz de los últimos avances tecnológicos, interrogarnos sobre el vínculo que en nuestros días tienen entre sí la humanidad, la tecnología y la creación artística.

Palabras Clave: humanidad; arte; subjetividad; tecnología; poesía.

Abstract: The question of the trait that would distinguish human beings from the rest of the animals has kept humanity awake for centuries. Their ability to express themselves through words, their use of reason, their self-awareness of their finiteness or their capacity to produce and appreciate the art have been some of the faculties that, over the centuries, have come to give humanity a justification for its position in the world. With the advent of Artificial Intelligence, many of these attributes came to be questioned thanks to the ability of non-biological entities to produce, among other performances, artistic and literary works. In this article we will revisit some of the topics that have allowed us to delineate the limits of what is human and, in the light of the latest technological advances, to question the link that humanity, technology and artistic creation have with each other today.

Keywords: humanity; art; subjectivity; technology; poetry.

Cómo citar: Acerbi, J. (2019). Una cuestión de humanidad. El arte y los límites de la subjetividad autoconsciente. *Cuadernos Filosóficos*, 16. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi16.68>

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 31/07/2020
Fecha de aprobación: 22/10/2020

I. Lo propiamente humano

La pregunta por lo humano es milenaria. Por remitirnos a un ejemplo clásico, en Aristóteles la distinción entre lo humano y lo animal supone una gradación en la escala de lo viviente. Mientras que no todo organismo vivo es capaz de llevar a cabo una vida que le permita diferenciarse de la existencia meramente biológica (*zoé*), la forma más compleja y rica que puede cobrar la vida (*bíos*) presupone la capacidad de poseer la palabra (*lógos*) para así diferenciarse del resto de los seres vivos que, mediante la voz (*phoné*), solo pueden expresar instintos como el dolor o el placer. Por lo tanto, de acuerdo a la tradición iniciada por Aristóteles, lo propio del ser humano consiste en su capacidad de poner en palabras aquello que es justo e injusto, lo cual le permite participar de una forma de organización superior (*pólis*) respecto a otras formas comunitarias de vida. En términos del propio Aristóteles:

"esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad" (Aristóteles, *Pol.* 1253a12).

La distinción entre las formas que puede adoptar la vida -biológica o política- ha constituido la génesis de *Homo sacer*, el trabajo capital del filósofo italiano Giorgio Agamben (2005) que, por más de dos décadas, se fue conformando hasta alcanzar su versión definitiva a través de sus nueve volúmenes. *Homo sacer* es el primer libro de la serie, el cual no solo le da título a toda la obra, sino que marca el desarrollo ulterior de la pesquisa que se inicia a partir de aquella enigmática figura del derecho romano que permitía situar la vida de un hombre más allá de los límites de lo humano y darle muerte impunemente. El interés de Agamben por dicha figura jurídico-política excede la de su contexto histórico original, debido a que para el filósofo italiano se trata de una institución que signó el paradigma de la tradición política occidental hasta nuestros días. Pero cabe recordar aquí que, en última instancia, el trabajo de Agamben parte de considerar aquellas provocadoras palabras de Walter Benjamin (1991) sobre la vigencia de un estado de excepción permanente, en el que la producción de nuda vida es la regla. Así, la inquietud que Agamben muestra sobre la posibilidad de reducir las vidas del conjunto de la población mundial a un estrato biológico inferior se inscribe en una tradición que, desde las primeras décadas del siglo pasado, advirtieron sobre la posibilidad de que las sociedades democráticas compartan mucho más de lo que a primera vista parecen tener en común con los totalitarismos. Como sabemos, desde Primo Levi (2013) hasta Hannah Arendt (2017), y desde Leo Lowenthal (1945/1946) hasta Michel Foucault (2008), muchos consideraron y advirtieron sobre las posibilidades que existían de eliminar a la persona que

habita en cada uno de nosotros aún en el contexto de sociedades democráticas. Es decir, la cuestión se sintetiza en aquella expresión de *Los orígenes del totalitarismo* en la que Arendt afirma que lo que se busca es eliminar la voluntad pero cuidando que los cuerpos queden operativos para que sean capaces de trabajar y producir. En este sentido, uno de los rasgos sociales que sorprendentemente menos ha llamado la atención de los investigadores es la progresiva tendencia que se ha manifestado en los más diversos ámbitos de nuestras vidas a volvernos seres superficiales. Como hemos manifestado con anterioridad (Acerbi, 2019), aquellos que se preocuparon por comprender los mecanismos que permitieron despojar de toda voluntad a los hombres y mujeres que habitaban los campos de concentración, para volverlos *musulmanes*,² no han dejado de advertir que todo proceso de dominación total se impone la tarea de volver superficial cada uno de los aspectos de la vida humana. Esa superficialidad, en su versión paradigmática, se concreta cuando se llega al punto de hacerle sentir a cada una de las personas afectadas que ya no pertenece en absoluto al mundo. Esto fue conceptualizado por Arendt (2017) como la forma de hacer que el yo abandone al yo poniendo, de esa manera, fin a toda forma de acción espontánea. En este punto sería posible establecer dos tipos de advertencia sobre la capacidad de producir un progresivo abandono del yo en las personas. Por una parte, aquella que advirtió en la tecnología una amenaza al proceso de constitución de la subjetividad humana y, por otra, la que percibió que la racionalidad económica había permeado las representaciones categoriales de las relaciones humanas tanto a nivel interpersonal como en lo referente a la subjetividad individual.

Si Leo Lowenthal había sido categórico al afirmar que "la humanidad hoy en día ha mejorado enormemente su tecnología hasta hacerse a sí misma esencialmente superflua" (Lowenthal, 1945/6, p. 6), Theodor Adorno no había sido menos perspicaz al observar que la técnica y la cultura organizada habían logrado impedir "a los hombres el acceso a la última posibilidad de la experiencia de sí mismos" (Adorno, 2001, p. 70). Pero es también Adorno quien señalará que aquello que amenaza a la propia experiencia del hombre no es exclusivamente la técnica al servicio de la dominación totalitaria. La humanidad también se encuentra amenazada por la capacidad que ha tenido la racionalidad económica capitalista para

2 La figura del musulmán refiere, originalmente, a los habitantes de los campos de concentración que habían sido desprovistos de cualquier forma de voluntad. Los registros audiovisuales y los relatos de otros testigos coinciden en atribuirles un comportamiento errático e inexpresivo llegando al punto de no mostrar ningún tipo de reacción cuando un soldado les apuntaba y les disparaba. Posteriormente, en base al aporte de autores como Primo Levi y Hannah Arendt, se amplió el alcance del término haciéndolo coincidir no solo con el prisionero de los campos sino con todo aquel al que le "han corrompido toda solidaridad humana" (Arendt, 2017, p. 592). Sobre la figura del musulmán, resulta insoslayable el trabajo de Primo Levi (2013) y el tercer volumen del *Homo sacer* de Agamben (2010).

permear todos los intersticios de las relaciones humanas. En este sentido, el filósofo alemán expresaba que, en las sociedades contemporáneas, "el ámbito de lo privado es engullido por una misteriosa actividad que porta todos los rasgos de la actividad comercial sin que en ella exista propiamente nada que comerciar" (Adorno, 2001, p. 27). Este diagnóstico será luego al que arribará, por distintas vías, Michel Foucault (2008) cuando analice el surgimiento de una nueva racionalidad gubernamental cuyo dispositivo es la economía política. Para Foucault la racionalidad económica ha permeado la subjetividad humana al punto de que las acciones más íntimas son analizadas por medio de variables económicas o empresariales como la eficiencia y la rentabilidad. Así, por ejemplo, pueden analizarse las relaciones que las personas tienen con sus seres queridos para llegar a la conclusión de que hasta "el mero tiempo de afecto consagrado por los padres a sus hijos debe poder analizarse como inversión capaz de constituir un capital humano" (Foucault, 2008, p. 270). En Foucault, al igual que en Adorno, el lenguaje y la lógica del mundo bursátil y financiero resultan performativas también de la relación que las personas desarrollan consigo mismos llegando a autoconcebirse como una suerte de mercancía que debe ser capitalizada y bien invertida.

En las décadas transcurridas desde que Foucault dictara sus cursos hasta nuestros días, no han sido pocas las voces que se levantaron para advertir sobre la forma en la que los procesos de subjetivación se encontraban cada vez más expuestos a la influencia de las nuevas tecnologías.³ Los efectos, como no podía ser de otra manera, se están discutiendo en nuestros días al tiempo que se advierte que las relaciones interpersonales se encuentran cada vez más mediadas por algún tipo de dispositivo digital. En este sentido, consideramos oportuno realizar algunas consideraciones partiendo de los tópicos que, desde hace milenios, definieron los rasgos de lo humano -en el sentido en el que Silvia Barei (2016) se pregunta por "la humanidad de la humanidad"- en pos de interrogarnos, con la urgencia que los hechos imponen, sobre el propio estatus ontológico de lo humano.

2. La razón humanitaria

Si la preocupación sobre cuáles son y cómo se establecen los límites de lo humano y la humanidad nunca ha sido ociosa, menos parece serlo en nuestros días. Una de las razones la brinda Judith Butler (2004) cuando advierte que la pregunta por los rasgos que delimitan lo

³ Se trata de un tópico con una profusa bibliografía, no obstante obras como las de Vilém Flusser (2008), Boris Groys (2014), Éric Sadin (2015) y Adam Greenfield (2017) resultan, junto a los trabajos citados en el cuerpo del presente escrito, de una importancia capital.

humano se ha vuelto apremiante en nuestros días debido a lo absurdo que resulta realizar reivindicaciones en nombre de la humanidad cuando somos incapaces de precisar qué vidas son consideradas humanas y cuáles son vidas expuestas.⁴ Sin embargo, nuestro interés por lo humano parte de una hipótesis que se centra en el que consideramos un nivel aún más profundo del problema sobre el carácter y los límites de lo humano. En nuestra opinión, cualquier disquisición en torno a los atributos del ser humano no puede dejar de considerar, como cuestión inicial, el grado constitutivamente ontológico del *ser* humano, el de la constitución de su propia subjetividad, de su propia personalidad. En este sentido, sabemos que existieron sobrados llamados de atención sobre la forma en la que a lo largo del siglo XX - e independientemente de si se trataba de una forma totalitaria o democrática de gobierno- las personas fueron blancos de diversos tipos de dispositivos y técnicas que buscaron eliminar su espontaneidad, su deseo y, en definitiva, su personalidad.⁵ De esta manera, nuestra inquietud no sería la de Butler -en términos de preguntarnos y redefinir los límites de lo humano- sino la de si será posible encontrar en un futuro próximo seres humanos que respondan a lo que se ha querido denominar, desde diversas disciplinas humanas, sociales y jurídicas, con el término "persona".⁶

La pregunta por la persona es la pregunta por la individualidad. No por la individualidad característica de los ideales de la competencia liberal sino la de la particularidad. Lo característico de una persona -su personalidad- es el conjunto de peculiaridades que la vuelven única ante aquellos que la conocen y que, en su ausencia, la extrañarán y sentirán que su pérdida es algo irreparable debido a que nadie puede reemplazarla. Si uno de los principales objetivos que se perseguía en los campos de exterminio era *quebrar* la personalidad de los detenidos, a lo que se aspiraba era a reducir la dimensión política de la vida a su mero estrato

4 En el sentido de la figura clásica del *ius exponendi*. Sobre la figura del *ius exponendi* nos permitimos remitir al lector al excelente trabajo de Ludueña Romandini (2010) en el que aborda, además, la figura del *homo sacer* y las condiciones de producción de nuda vida.

5 Por una parte, el rol desempeñado por la retórica al servicio tanto del discurso publicitario como político (Adorno et al., 1950) -con fenómenos devastadores como el nazismo- provocó que algunas áreas de la lingüística revieran de manera crítica sus conceptos clásicos a la luz de los fenómenos contemporáneos tal como lo hicieron, por ejemplo, Perelman y Olbrechts-Tyteca con su nueva retórica (1989). A su vez, en los últimos años, el campo del análisis del discurso se ha visto ampliado de manera significativa cuando teorías como la multimodalidad situaron su atención en las formas en las que los distintos modos del discurso pueden afectar la subjetividad del auditorio (Kress, 2010).

6 Más allá de las formas particulares en las que cada campo científico ha ido delimitando el concepto de persona, la noción que de dicho concepto nos ha brindado Boecio (1918) resulta, a nuestro entender, el más pertinente para tratar las cuestiones planteadas en el presente trabajo. Es decir, siguiendo la tradición boeciana, la persona sería esa "substancia individual de naturaleza racional" (*Naturæ rationalis individua substantia*) de la cual estamos problematizando aquí, de manera particular, su carácter individual (personalidad) y racional (subjetivación).

biológico y así producir lo que se denomina *nuda vida* lo cual es igual a decir que cualquier vida es equivalente -y reemplazable- por otra. De esta manera, la conocida tesis que denunciaba que el *nomos* que regulaba la vida en los campos de concentración se ha extendido al marco de las sociedades democráticas contemporáneas nos obliga a preguntarnos sobre aquellos que habitan estas sociedades en las que "los campos de concentración y las cadenas de café coexisten perfectamente" (Fisher, 2009, p. 2). Es decir, esos habitantes de estos nuevos campos de concentración -sin alambrados y con mercados de consumo globales- no podrían ser otros que nosotros mismos y, aunque tal vez sea tarde, todo parece indicar que los cuestionamientos realizados durante el siglo pasado sobre la capacidad de la racionalidad técnica y económica para reconducir la subjetividad humana era acertada. Sin embargo el nuevo punto frontera es el que la humanidad se encuentra atravesando y en el que paulatinamente va relegando el último vestigio de aquello que ha caracterizado al humano desde la Antigüedad hasta nuestros días. La conjunción entre racionalidad técnica y racionalidad económica tiene en la actualidad un inusitado aditamento. Si en el Siglo XX se advertía una progresiva retracción de las emociones humanas en favor del cálculo que optimiza las decisiones y las acciones individuales, ahora de lo que se trata es del progresivo abandono de todo lo que implique asumir la carga de tomar decisiones.

El discurso que insistentemente recalca en la eficiencia y la capacidad de las nuevas tecnologías computacionales para procesar información y tomar decisiones en tiempos infinitesimales no solo pone en evidencia la desproporción de la competencia que se le plantea al humano sino también el peligro de seguir viviendo en un mundo gobernado por él. Un ente informático analiza, en pocas horas, una cantidad astronómica de artículos académicos y es capaz de encontrar relaciones y datos relevantes que escaparon al ojo humano durante décadas. Una computadora aprende a jugar ajedrez sin otro insumo que el de sus reglas básicas y en tiempo record alcanza un nivel de estrategia jamás alcanzado por otro ser (humano o informático). La publicidad que comunica las implementaciones que se realizan en diversos campos de la ciencia y la técnica -desde la arquitectura hasta la medicina- sirviéndose de la capacidad que poseen las redes neuronales para procesar información, realizar diagnósticos y tomar decisiones combinando millones de datos que llegan en tiempo real es la que sintetiza y propaga el nuevo tipo de racionalidad que ya caracteriza al siglo presente.

La fascinación con la que se alimentan los imaginarios en torno a la velocidad ponen en evidencia la forma en la que se impone una nueva lógica de gobernar al planeta. En un mundo en el que los datos y las decisiones se toman a velocidades que resultan astronómicas para la percepción humana, no hay dudas de que el mayor acto de irracionalidad en el que podrían

incurrir los humanos sería el de interferir con dichos procesos pretendiendo ser ellos quienes tomen las decisiones. En la fascinación por la velocidad que cobra el mundo (y nuestras vidas) se encuentra implícita la fórmula por la cual se excluye progresivamente al factor humano de la esfera de las decisiones, cuestión que, por supuesto, no le es ajena a las distintas formas que encarna el poder fáctico. Si, como afirma Paul Virilio (1997), el poder se expresa en la velocidad, debemos reconocer que no se trata exclusivamente de velocidad sino también de densidad. La densidad en cuestión es la que se expresa como el cociente entre la cantidad astronómica de datos y variables procesadas por segundo lo cual tiende, desde la perspectiva del ser humano, a ser apabullante (infinita). Es por esto que la *incapacidad* humana se muestra como *objetivamente* evidente lo cual no hace más que reforzar los discursos que apelan a la *racionalidad* de confiar nuestros destinos a las decisiones que surjan de los códigos de programación reforzando el proceso de *silicolonización del mundo*⁷ (Sadin, 2018b). En definitiva, la fuerza de los números se impone traduciéndose en un discurso que advierte lo conveniente que resulta que tanto las decisiones bursátiles como los análisis de imágenes de estudios neurológicos o de perfiles psicológicos sean dictaminados por sistemas que son más rápidos, potentes y eficientes que cualquier análisis realizado por humanos. Como respuesta, se hace evidente el anhelo de llegar a prescindir de toda responsabilidad sobre las decisiones que condicionan nuestras vidas (tanto a nivel macro como micro social), anhelo que posee connotaciones inusitadas en la historia de la humanidad. En términos de Eric Sadin, consideramos que "esta declaración tácita de delegación [de las decisiones] marca un giro 'digital-cognitivo' por la concesión a los órganos artificiales de una libertad para decidir desde lo alto de su omnisciencia la 'buena y prosaica marcha' del mundo" (Sadin, 2018a: 30). Por otra parte, el hecho de que buena parte de la población mundial desee delegar la potestad de decidir sobre sus vidas parece marcar un quiebre inusitado en la historia de la humanidad.

Si bien los especialistas del campo de las matemáticas computacionales advierten que los algoritmos no son neutrales, que refuerzan desigualdades y generan nuevas formas de marginación (O'Neil, 2017) esto no parece producir inquietud en el público consumidor. Más bien, asistimos al espectáculo del anhelo masivo por abrazar las nuevas tecnologías con sus dispositivos interconectados, la Internet de las Cosas y las Redes 5G soñando que los algoritmos resuelvan de manera anticipada cualquier imprevisto que pudiera surgir. La situación

7 Sobre este concepto, Sadin nos dice: "El espíritu de Silicon Valley engendra una colonización -una silicolonización-. Una colonización de un nuevo tipo, más compleja y menos unilateral que sus formas previas, porque una de sus características principales es que no se vive como una violencia a padecerse, sino como una aspiración ardientemente anhelada por quienes pretenden someterse a ella" (2018b, p. 31).

es la soñada por los publicistas y las empresas de marketing: mientras que la publicidad promete la solución a ese molesto problema de tener que decidir sobre cada aspecto de la vida, buena parte de la humanidad sueña con habitar un mundo en el que los algoritmos reduzcan al mínimo tanto los riesgos de elegir la próxima serie televisiva como los de darle *like* a un perfil en una aplicación de citas. Nadie parece preocuparse por cuestiones tales como si en ese mundo, en el que aparentemente nos encontraríamos completamente entregados al ocio, habrá lugar para todos y cada uno de nosotros. El sueño por ser asistidos por relojes que cuidan de nuestra presión arterial, de aplicaciones que regulan nuestras compras del supermercado atendiendo a las indicaciones de nuestro expediente médico mientras el vehículo autónomo nos lleva de regreso a nuestras casas conlleva la promesa implícita de que la tecnología viene a liberarnos también de las desigualdades que el hombre generó al interior de su propia especie. En otros términos, es la tecnología (generada por inversores y empresas capitalistas) la que paradójicamente liberaría a la humanidad de las relaciones de dominación que el propio capitalismo generó.

Lo cierto es que, independientemente del camino que tomen las cosas de aquí en más, las más trágicas advertencias lanzadas durante el siglo XX parecen haberse materializado en nuestros días. Si el sueño de los totalitarismos era eliminar la espontaneidad de las personas y volverlos superfluos todo parece sugerir que dicho sueño estaría próximo a cumplirse pero en el ámbito de sociedades que se proclaman abiertamente libres y democráticas. En esta instancia, no parece trivial preguntarse nuevamente por aquello que constituye o conforma ontológicamente lo humano. En principio, y considerando lo dicho hasta aquí, dicha disquisición parte de un diagnóstico preliminar que considera que aquellas características que habían signado los rasgos que definían a la humanidad -y al ser humano en particular- y que se reducían esquemáticamente al uso de la palabra, a la posibilidad de expresarse en relación a la justicia y a su capacidad de decidir sobre sus acciones se producen -o se encuentran en proceso de producirse- fuera del hombre y de lo que hemos denominado humanidad.⁸ Llegados a este punto, consideramos que la pregunta por la humanidad y lo específicamente

⁸ Esta afirmación carecería de sentido en el mundo oriental en las que el shintoísmo marcó buena parte de la tradición filosófico-religiosa de países como China, Japón y Corea. En el shintoísmo (y en aquellas filosofías y religiones sobre las que marcó su influencia) el ser humano no goza de ningún lugar de privilegio en el mundo y convive con otros seres que también están dotados de espíritu. La inquietud que suele despertar en el mundo occidental el hecho de que robots y hologramas puedan obtener en estos países su ciudadanía, contraer matrimonio, postularse para candidatos a alcalde o ser objetos de aciagas ceremonias fúnebres no suele considerar esta impronta milenaria. Desde este interesante punto de vista, aquello que se produce en las computadoras es un acto espiritual como cualquier otro por lo que la preeminencia y el carácter trascendental de lo humano pierde su estatus.

humano solo puede retomarse a partir de aquellas prácticas que caracterizaron por miles de años aquello que se ha denominado el hombre. En este sentido, el arte ocupa sin dudas un lugar de privilegio.

3. El arte de la humanidad

Si, coincidiendo con Hegel, afirmamos que la obra de arte es algo propio de la actividad humana, no resultará trivial también recordar que, de acuerdo al sistema que el filósofo alemán propone en su tratado sobre la estética, hay un conjunto de artes que son calificadas como "subjetivas" y entre las cuales se encuentra la que para Hegel es la forma que adopta el arte general el cual es "el más comprensivo" debido a "que ha conseguido elevarse a la más alta espiritualidad" (Hegel, 1974, p. 145). De esta manera se refiere Hegel a la poesía que es donde "el espíritu está libre en sí, [y se] ha separado de los materiales sensibles, para hacer de ellos signos destinados a expresarla" (Hegel, 1974, p. 145). Esta relación entre poesía y espíritu no debe ser leída como fruto de la sensibilidad romántica sino que debe considerarse el sentido que el término *espíritu* guarda en la dialéctica hegeliana en tanto totalidad que trasciende al individuo pero que también posibilita su determinación en un momento particular. Pero la importancia que guarda aquí el concepto de espíritu -y su vínculo con el arte y la poesía en particular- anida en el hecho de que para Hegel el espíritu es una "unidad autoconsciente del sí mismo" (Hegel, 1973, p. 287) la cual, para determinarse, necesita negarse, extrañarse a sí misma para poder particularizarse en un momento posterior, negando lo que era pero determinándose a partir de eso mismo que era. La importancia particular que tiene la autoconciencia es que es la que conforma el primer momento de un desenvolvimiento que involucrará el momento de la conciencia, de la voluntad y, finalmente, de la libertad del individuo razón por la cual Hegel afirmará que es a través de ella que "entramos, pues, en el reino propio de la verdad" (Hegel, 1973, p. 107). Pero, más allá del propio desarrollo de la filosofía hegeliana, de lo que no hay dudas es que esa subjetividad propia de algunas artes tiene que ver con la expresión que se logra a partir de una autoconciencia que posibilita, posteriormente, un conocimiento de sí. En otros términos, podríamos decir que no es posible concebir una forma de arte que no parta de una autoconciencia determinada y vinculada a lo que denominamos humanidad y menos aún si nos referimos a "las artes subjetivas" que vienen a ser expresiones del espíritu humano. Sin embargo, algunos hechos actuales nos llevan a repensar la relación entre espíritu, arte y humanidad.

Somos contemporáneos a una época curiosa. En nuestros días ya es común que, por medio de procesos que recurren a la Inteligencia Artificial,⁹ un ente informático supere el test de Turing en diversos tipos de actividades. Pero uno de los hechos más importantes entre los hitos que esta tecnología es capaz de realizar se encuentra, sin dudas, su capacidad para escribir poesía. Lejos de inquietarnos la disquisición sobre si *eso* que puede ser leído y premiado por un jurado (conformado por seres humanos) es efectivamente poesía, nuestra inquietud se centra en el ser humano y su humanidad. Si uno de los atributos propios del ser humano era ser poseedor de *logos* para, a través de él, vincularse con otros seres humanos pero fundamentalmente para comunicar y señalar tanto lo justo como lo injusto, podemos afirmar que ambas características ya no son competencias exclusivas del ser humano. Las noticias que informan sobre las computadoras capaces de escribir poesía son las mismas que anuncian que se agilizarán las causas judiciales dado que ahora es posible contar con un sistema informático capaz de analizar jurisprudencia y elaborar una sentencia en minutos.¹⁰ Así, a nuestro entender, la pregunta por lo humano adquiere un inusitada actualidad cuando nos encontramos con seres no humanos capaces de formular lo que hasta hace poco tiempo se creía que solo podían expresar aquellos seres dotados *naturalmente* de espíritu y racionalidad. En definitiva, la respuesta aristotélica al interrogante sobre los rasgos que distinguen al humano del resto de los seres se ha vuelto, por primera vez en más de dos milenios, insuficiente. A su vez, la cuestión que se vuelve especialmente sensible no es, como ya mencionamos, la pregunta sobre el carácter ontológico que pueda tener una poesía elaborada por una red neuronal sino si la humanidad es aún capaz de producirla. Dicho interrogante no es menor en un época en la que el imperio de los sistemas informáticos capaces de procesar información y tomar decisiones *inteligentes* (y escribir poesía) confluye con el de una humanidad empobrecida en su capacidad de experimentar un vínculo con otros y con ellos mismos y deseosa de abdicar de su capacidad de decidir sobre el rumbo que tomarán sus vidas.

La pregunta por las posibilidades de una poesía futura debe, por lo tanto, ser considerada como una pregunta por lo humano pero no ya como rasgo de una supuesta superioridad sobre el resto de los seres vivos sino como una pregunta que busca comprobar la existencia de algún rastro de humanidad entre los seres humanos que habitan el planeta.

9 De las numerosas definiciones que a lo largo del tiempo se han propuesto para el concepto de Inteligencia Artificial (Frankish y Ramsey, 2014), nos resulta ilustrativa la de Elaine Rich (1983) quien la ha definido como "the study of how to make computers do things at which, at the moment, people are better".

10 Prometea es el sistema informático argentino capaz de analizar, procesar y generar un fallo jurídico en tiempos sumamente breves. Al respecto puede consultarse el escrito de Juan Gustavo Corvalán (2017).

4. Referencias

- Acerbi, J. (2019). *Metapolítica. Enemigo público, poder y muerte civil en la tradición republicana*. Miño y Dávila.
- Adorno, T., et al. (1950). *The Authoritarian Personality, Studies in Prejudice Series*. Harper & Row.
- Adorno, T. (2001). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Taurus.
- Agamben, G. (2005). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi.
- Agamben, G. (2010). *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2017). *Stato di eccezione. Homo sacer, II, I*. Bollati Boringhieri.
- Arendt, H. (2017). *The Origins of Totalitarianism*. Penguin Books.
- Aristóteles. (1999). *Política*. Gredos.
- Barei, S. (2016). Final de juego. En Pampa Arán (ed.), *Seminario de verano IV. La pregunta por lo humano. Hombres / Dioses / Monstruos / Robots*. Universidad Nacional de Córdoba.
- Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus.
- Boecio (1918). *Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*. Harvard University Press.
- Butler, J. (2004). *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*. Verso.
- Corvalán, J.G. (2017). La primera inteligencia artificial predictiva al servicio de la justicia: *Prometea. La Ley 81(186)*, 1-8.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist Realism. Is there no alternative?* O Books.
- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Caja Negra.
- Flusser, V. (2008). *O universo das imagens técnicas. Elogio da superficialidades*. Annablume.
- Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Frankish, K. y Ramsey, W. (2014). *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*. Cambridge University Press.
- Greenfield, A. (2017). *Radical Technologies: The Design of Every day Life*. Londres: Verso.
- Groys, B. (2014). *Volverse público*. Caja Negra.
- Hegel, G.W.F. (1973). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1974). *Introducción a la estética*. Ediciones Península.
- Kress, G. (2010). *Multimodality. A social semiotic approach to contemporary communication*. Routledge.
- Levi, P. (2013). *Si esto es un hombre*. El Aleph.
- Lowenthal, L. (1945/6). Terror's Atomization of Man. *Commentary*, 1, 1-8.
- Ludueña Romandini, F. (2010). *La comunidad de los espectros. Antropotecnia I*. Miño y Dávila Editores.
- O'Neil, C. (2017). *Weapons of Mass Destruction. How Big Data Increases Inequality*. Penguin.
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Gredos.

Rich, E. (1983). *Artificial Intelligence*. McGraw-Hill.

Sadin, É. (2015). *La vie algorithmique. Critique de la raison numérique*. L'échappée.

Sadin, É. (2018a). *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Caja Negra.

Sadin, É. (2018b). *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*. Caja Negra.

Virilio, P. (1997). *El ciber mundo, la política de lo peor*. Cátedra.