Dyer Witheford, N. Kjøsen, A. Steinhoff, J. (2024): *Poder Inhumano: inteligencia artificial y el futuro del capitalismo*, trad. Tomás Callegari, Buenos Aires, Editorial Prometeo, 281 pp.

El objetivo general del texto es interpretar el panorama de la IA bajo una perspectiva marxista y, a la inversa, realizar una revisión de los presupuestos de la posición marxiana sobre la maquinaria en relación al trabajo desde los desafíos que le presenta el advenimiento de la IA: pensar al marxismo y a la IA "uno a través del otro" (p. 21).

En la introducción del texto los autores proponen un estado de la cuestión conciliador sobre la inteligencia artificial (IA), donde critican ciertos acercamientos de izquierda así como también admiten algunos presupuestos landianos con raíces de derecha; proponen un análisis concreto de la economía política de la IA hasta el momento de su publicación, pero a la vez no dudan en especular basándose en obras de ciencia ficción que presentan las consecuencias futuras de la implementación de este tipo de tecnología. También vemos a los autores intentando definir las diferentes formas de inteligencia artificial (*good old fashioned,* estrecha, general, superinteligencia) indagando en sus conceptos técnicos; citando a los fundadores y teóricos de Microsoft, Google y Amazon para visibilizar los crudos intereses de las corporaciones tecnológicas con apoyo de los gobiernos neoliberales; y marcando que volverán a los *Grundrisse* y a *El Capital* para retomar nociones como trabajo vivo, condiciones generales de producción, subsunción formal y real, *general intellect*, etc. que los ayudan a pensar el panorama del capital de la IA y su horizonte futuro a lo largo de todo el libro. En el Capítulo I proponen la noción novedosa de medios de cognición para pensar la IA como infraestructural y democratizada oficiando de condición general de la producción del capitalismo del siglo XXI. En el Capítulo II profundizan la discusión social de la IA en los términos de fábrica social, lo cual les permite realizar un mapeo de hasta qué punto las implicancias del aprendizaje maquínico estallan fuera de la industria para subsumir también el propio comportamiento humano, las habilidades de relación y comunicación, las actividades destinadas al consumo de imágenes y mercancías e incluso los vínculos afectivos. En el

Capítulo III realizan un salto teórico al terreno de la ficción futurista al hablar específicamente de la inteligencia artificial general (IAG) y postulando que podría trabajar e incluso crear valor, algo que desafía gran parte de los presupuestos filosóficos y antropológicos del propio Marx; y como Conclusión, por si fuera poco, intentan repensar la posibilidad de una IA comunista.

Éste cóctel explosivo tiene la particularidad de no partir de un escepticismo u optimismo respecto del avance de la IA sino de ser indeterminista, inquietante o abismal. Si bien se trata de una crítica anticapitalista, los autores se cuidan de realizar predicciones, proponer escenarios futuros cerrados o incluso una teleología propia de la IA. En su lugar intentan moverse en el plano del horizonte de posibilidades y de sucesos proporcionado por la propia obra de Marx, que contiene consideraciones diversas sobre el avance de la automatización; un enfoque más vertiginoso y perturbador pero, como veremos, fructífero en términos reflexivos.

Ahora bien, ¿en qué medida esta obra de marxismo heterodoxo puede entrar en relación con las propuestas posthumanistas?

Si bien a lo largo de toda la obra subyace la idea de que no todo lo fundamental es exclusivamente humano, donde más sale a relucir es en el Capítulo III: "Máquinas perfectas, trabajo inhumano". Los autores abandonan el terreno de la ciencia empírica por donde nos habían conducido en los primeros capítulos, para adentrarse en el terreno de la ficción futurista: su análisis versará ahora sobre la inteligencia artificial general (IAG) que no es sino una mera hipótesis dentro del campo de estudios de la IA, pero que les permite aventurar las tesis de que éste tipo de tecnología desafiaría su propio status de máquina industrial, suscitaría problemas críticos para la teoría del valor-trabajo de Marx así como para el presupuesto humanista que subyace a toda su obra y prepararía un horizonte desolador donde el *homo sapiens* resulta reducido a la condición de población excedentaria (p. 170).

Mientras que la IA realmente existente comprende un espectro de funcionalidad estrecho, acotado exclusivamente a una actividad específica -por ejemplo, las IA generativas de texto no

pueden jugar una partida de ajedrez y viceversa-, una IA general tendría una capacidad de generalización y de flexibilidad que la haría apta para la realización de las más diversas tareas. En una palabra, el nivel de inteligencia de una IAG sería similar a la de los humanos. Hay que decir que el estatuto hipotético de esta tecnología futurista no refleja que se trata de una fantasía irrealizable: los autores se encargan de enumerar diferentes proyectos corporativos y gubernamentales que persiguen este objetivo como un logro técnico alcanzable (p. 174).

Las vetas posthumanistas del análisis empiezan a salir a la luz cuando los autores deciden rechazar una de las definiciones alternativas de IAG a saber, inteligencia maquínica de nivel humano (HLMI, por sus siglas en inglés). Si bien parece una terminología óptima para un abordaje de corte marxista debido a que se basa en el concepto de trabajo humano, su rechazo por parte de los autores se da a causa de su supuesto antropocéntrico: bajo ésta categoría, solo una máquina podría ser categorizada como inteligente si se asemeja a un ser humano. Al deshacerse del presupuesto antropocéntrico los autores proponen que una IAG podría contar con el mismo nivel de generalidad que el ser humano sin tener que imitar su cognición (p. 173). En efecto, si aceptamos que existen diferentes niveles, grados y tipos de inteligencia y cognición animales que no se asemejan, ni tienen porqué ser comparada, con la inteligencia humana, podemos abrirnos a la posibilidad de que una máquina como una IAG pueda constituir un tipo novedoso de cognición también incomparablemente alejada de la humana.

Descentrar la figura antropológica les permite concentrarse en la capacidad de *generalización* que presupone el concepto de inteligencia de la IAG; y desde aquí, los autores regresan una vez más a Marx. Citando los *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844* y *El Capital* exponen los argumentos marxianos en favor de la exclusividad humana con respecto al trabajo, en tanto que oficia de actividad vital del ser humano, para a continuación contestar con argumentos provenientes de estudios animales y con sucesos emblemáticos de la historia de la IA, como es el caso de la jugada improbable de AlphaGo en su partida de GO contra Lee Sedol (p. 181). Los autores se empeñan por desdibujar los límites que

distinguen a los humanos de los animales y la máquinas, pero no con la intención de invalidar a Marx mediante una enumeración de contraejemplos sino con el objetivo de reinterpretar su concepto de inteligencia puesta al trabajo para sus propios fines teóricos posthumanos.

Si para Marx el trabajo es exclusivamente antropológico debido a que, en su actividad, el ser humano es consciente de su relación con la naturaleza, formula planes e ideas, imagina y crea formas siguiendo reglas estéticas y considerando la totalidad de las especies animales, los autores toman todo éste conjunto de características fundamentales del trabajo en su carácter de *generalidad*.

> De manera que, mientras estamos de acuerdo con Marx en que todavía son solo los seres humanos quienes presentan la capacidad de trabajar, en la medida en que ubicamos la capacidad de trabajar dentro del continuo de los niveles de generalidad de la inteligencia, sin embargo sostenemos que podría haber otro ser con capacidad de trabajar y que, por consiguiente, el concepto marxiano de trabajo no debería ser considerado necesariamente un concepto antropológico (p. 191).

Se trata de una relectura posthumana del concepto marxiano de trabajo que les permite postular un isomorfismo entre IAG y fuerza de trabajo, les permite pensar la posibilidad teórica de que una IAG pueda trabajar.

Debido a que la realidad concreta de las cosas está constituida por la forma social en la que aparece y su relación con el proceso social de producción, cabe la pregunta ¿qué forma social adquiriría una eventual IAG con la capacidad de trabajar e incluso de generar valor? (p. 200). Los autores indagan dos posibilidades: por un lado, podría adoptar la forma de mercancía al ser vendida a un consumidor individual y entrar en la esfera de la reproducción social como un electrodoméstico más, y por otro, podría ser vendida

a un capitalista que la utilice con vistas a reducir el tiempo de trabajo de sus trabajadores, en tanto capital fijo.

Sin embargo, ambas posibilidades se oscurecen cuando recordamos que estas máquinas contendrían inteligencia general, lo cual abre la posibilidad de que, incluso siendo una propiedad privada, puedan ser reconocidas como personas sujeto de derechos (p. 202).

El derrotero del capítulo pasa por un ejercicio de especulación teórica fascinante, entremezclada con referencias a obras de literatura de ciencia ficción, donde entran en juego el reconocimiento legal de las IAG, un proceso de *desposesión* esencial de los medios de subsistencia necesarios para las propias IAG y la proletarización como su consecuencia necesaria. Es decir, únicamente bajo la condición de vender su fuerza en el mercado de trabajo con el fin de adquirir medios para su propia subsistencia la IAG sería capaz de crear plusvalía.

Si bien el capítulo en el que decidimos concentrar ésta reseña transcurre dejando futuros abiertos en relación a los procesos que llevaría a cabo un capitalismo de inteligencia artificial desarrollado, la conclusión general del mismo presenta un horizonte desesperanzador. Al conceder que la IAG, en un momento dado, tenga la posibilidad de transmutar su estatuto de capital fijo al de capital variable siendo capaz de generar plusvalía, los autores dan un paso más fundamentado en las tesis de Marx sobre la personificación del capital y su teoría de la población excedentaria, y abren la sombría posibilidad de que la IAG personifique la totalidad de las categorías económicas dando como resultado así un capital completamente automatizado y autónomo, que no necesite ya de la agencia humana para su propia valorización (p. 210).

Con todo, parece ser que un futuro posthumano articulado desde la teoría marxiana de la máquina no se dirige a la tesis del *continuum* humano-máquina como sucede desde las coordenadas del posestructuralismo deleuziano, sino a la tesis de una "coexistencia", por demás problemática, injusta, asimétrica y desoladora, de la humanidad con máquinas perfectas que la desplazarían fuera del círculo de la producción en tanto sistema de

valorización vetusto o escollo que habría que tolerar o deshacerse de él.

Al mismo tiempo, gracias a su hilo conductor que intenta leer a la IA y al marxismo entrelazados, poder inhumano resulta un texto fundamental para interpretar el contexto socio-político y tecnológico actual desde una perspectiva comprometida con la materialidad, así como para revisar y cuestionar los conceptos y fundamentos del marxismo. El gesto atrevido de dedicar un capítulo completo a la IAG y a la idea del desplazamiento total de lo humano de la esfera de la producción nos presenta, en principio, un panorama abismal e indeterminado del futuro pero que deja espacio para imaginar nuevas formas post antropocéntricas de emancipación. Se trata de un horizonte capitalista inhumano que implica combatirlo desde una interpretación posthumana de las categorías marxistas y comunistas (p. 239). Frente a este horizonte posible, la obra al menos delinea la posibilidad e incluso la necesidad acuciante de un marxismo posthumano.

Fernando Macri

HAYLES, N. K. (2024): *Lo impensado*, trad. Alejandra López Gabrielidis, Lourdes López Gabrielidis y Toni Navarro, Buenos Aires, Caja Negra, 352 pp.

El campo de los estudios posthumanos ha puesto en entredicho numerosos postulados filosóficos propios de la modernidad, v. gr. su concepción del sujeto cognoscente con características que se develan como sesgos. Atendiendo a la genealogía de lo posthumano, podemos señalar que se ha nutrido de teorías sobre la tecnología y la biología que propenden a una superación de la brecha ontológica entre naturaleza y cultura o, más específicamente, entre lo natural y lo artificial. La filosofía ha ido formando parentescos extraños con otras disciplinas, trascendiendo sus fronteras y contribuyendo, a su vez, a renovar discusiones contemporáneas en otros ámbitos de estudio. El libro de Katherine Hayles, publicado originalmente en inglés en 2017 y traducido recientemente al español, es un caso ejemplar de la discusión

filosófica acerca de lo humano, lo artificial y lo biológico. Al mismo tiempo enactúa un enfoque materialista con base empírica, repasando la evidencia científica disponible y trascendiendo las fronteras disciplinares entre las humanidades y las ciencias. Con esos ingredientes sobre la mesa, *Lo impensado* se vuelve una pieza clave para comprender la tecnología contemporánea de nuestro presente acelerado imbricada con lo biológico.

La autora se ha dedicado a investigar la relación entre literatura, ciencia y tecnología en los siglos XX y XXI, como así también el vínculo entre humanos y máquinas desde una mirada transdisciplinaria que conecta filosofía, neurociencia y tecnología. Lxs traductorxs le reconocen, además, una mirada feminista. Este libro en particular aborda lo que Hayles llama "cognición no consciente": se trata de los procesos cognitivos, neuronales, que son tanto inaccesibles a la consciencia como necesarios para su funcionamiento. Uno de los señalamientos que hace la autora en la primera parte del libro es que estos procesos exceden a los seres humanos, y son una pieza clave para ampliar el alcance de lo que entendemos por cognición, tanto a otras formas de vida como al ámbito de la técnica. Por ese motivo, una apuesta importante del trabajo, que permite incluirlo en el marco general del posthumanismo, es por la desantropocentrización. "Lo impensado" es tanto aquello que no se piensa en el sentido usual del concepto, eso que no llega a la conciencia, como aquello que no ha sido tenido en cuenta por las investigaciones en el campo de las humanidades. Cabe indicar aquí un contraste que aparece recién en el último capítulo, y es la distinción entre la cognición no consciente, objeto del estudio de Hayles, y el inconsciente en sentido freudiano. Si bien el psicoanálisis presenta numerosas y fructíferas interacciones con el campo de las humanidades, no puede decirse lo mismo respecto de la biología o las ciencias de la vida ni de la neurobiología. La autora propone, entonces, un descentramiento de lo humano desde una mirada que atiende a evidencia empírica reciente proveniente de estos campos. Esto lo realiza con un estilo claro y amable, volviendo accesibles nociones complejas. Al mismo tiempo, su enfoque permite comprender los ensamblajes cognitivos humano-técnicos que permean la cotidianidad de nuestras sociedades contemporáneas.

El libro está organizado en dos partes con cuatro capítulos cada una. La primera parte aborda el no consciente cognitivo y los costos de la conciencia, mientras que la segunda se enfoca en los ensamblajes cognitivos. En el prólogo la autora presenta el sentido que va a darle a ciertos términos críticos, tales como pensamiento o ensamblaje, y la necesidad de repensar la cognición desde sus bases para comprender el alcance de lo impensado, es decir, de los procesos cognitivos no conscientes e inaccesibles a la conciencia. A la vez señala que una de las motivaciones de su contribución en torno a la cognición no consciente, radica en su confianza en el potencial transformador de tal concepto. Uno de sus objetivos es contribuir a "formular la idea de una *ecología cognitiva planetaria* que incluya a actores tanto humanos como técnicos y que pueda oportunamente convertirse en el foco de la investigación ética" (p. 23). Dialoga con estudios sobre cognición animal y vegetal, así como con gran parte de la filosofía de la técnica contemporánea, sin descuidar las implicancias políticas que tiene el acelerado cambio tecnológico al que asistimos.

El primer capítulo es el más extenso del libro, y también es el que presenta discusiones más relacionadas con los estudios posthumanos. Por ello le dedicaremos un análisis un poco más detallado que a los demás. Se titula "Cogniciones no conscientes: humanos y otros". En principio, la autora desarma la noción de la excepcionalidad humana que se sostiene en la preeminencia de la conciencia en tanto principal rasgo de la cognición. Por el contrario, muestra que la cognición "es una capacidad mucho más amplia que se extiende más allá de la consciencia hacia otros procesos neurológicos del cerebro y que está también presente en otras formas de vida y en sistemas técnicos complejos" (p. 29). De este modo Hayles ataca el antropocentrismo en un doble movimiento: ubica a la conciencia como un aspecto de la cognición, que se fundamenta en procesos no conscientes, y analiza otras formas de cognición, que pueden distinguirse en biológicas y técnicas. Al mismo tiempo señala que hay paralelismos entre la cognición humana no consciente y la cognición técnica, e indica que ambas "están ahora tan profundamente entrelazadas que sería más exacto decir que se compenetran mutuamente" (p. 33). Con esto Hayles hace hincapié en la sistematicidad de las interacciones humano-

técnicas, que en la segunda parte analizará en términos de ensamblajes cognitivos.

En las secciones siguientes del primer capítulo, la autora muestra diversas objeciones que se le han dirigido recientemente al paradigma cognitivista, especialmente aquellas provenientes de la cognición corporizada. Para esto se basa principalmente en trabajos del psicólogo Lawrence Barsalou y en el libro pionero de este enfoque, *The embodied mind* (1991), y cita también un trabajo del filósofo Andy Clark, exponente de la tesis de la mente extendida. Cabe señalar que la publicación original en inglés de este trabajo de Hayles fue en 2017, y desde entonces la investigación en lo que se conoce como enfoque 4E o postcognitivismo se encuentra en auge[1]. A continuación, distingue el pensamiento, término que emplea para referirse a operaciones mentales complejas tales como el razonamiento abstracto y el uso de lenguajes verbales entre otras, y la *cognición* en tanto "facultad considerablemente más amplia presente en diversos grados en todas las formas de vida biológica y en muchos sistemas técnicos" (p. 38). Esta ruptura con el enfoque antropocéntrico de la cognición le permite elaborar una mirada comparativa de la misma. Menciona el marco de la biología cognitiva que flexibiliza las nociones de conocimiento, creencia y sujeto; luego analiza la reivindicación de la inteligencia de las plantas, que ha producido una revisión de los criterios mismos de lo que se considera inteligencia.

Promediando el capítulo Hayles presenta su definición de cognición de la siguiente manera: "*La cognición es un proceso en el que la información se interpreta dentro de contextos que la conectan con significado*" (p. 52). Señala su inspiración en la teoría de la información de Claude Shannon y en la mirada procesual que de éste hiciera el filósofo Gilbert Simondon. Luego desglosa cada uno de los componentes de su definición, y presenta un marco tripartito

[1] De hecho, en 2018 se publicó el *Oxford Handbook of 4E cognition*, que puede tomarse como uno de los hitos en la institucionalización del mencionado enfoque. Esta orientación es de sumo interés tanto para los estudios posthumanos como para la filosofía de la técnica, dado que cuestiona la definición y localización de los procesos cognitivos defendidos por el paradigma cognitivista (que a su vez enraíza en la filosofía cartesiana y el privilegio de la primera persona).

de la cognición humana. Éste se representa piramidalmente, con la cognición no consciente mediando entre los procesos materiales que se ubican en la base y los modos de consciencia que se encuentran en la cúspide. A continuación, propone la distinción cognoscentes/no cognoscentes para reemplazar aquella entre humanos/no humanos en los discursos que buscan enfatizar "la agencia y la importancia de las especies no humanas y las fuerzas materiales" (p. 66). Dicho binarismo parte de una ecología cognitiva más amplia y permite destacar que todas las formas de vida tienen capacidades cognitivas, y que solo los cognoscentes realizan elecciones y toman decisiones. A su vez, este marco "establece la posibilidad de que las tecnologías cognitivas puedan operar como actores éticos en los ensamblajes que ellas integran con las formas de vida biológica, incluida la humana" (p. 68), si bien se trata de cognoscentes no conscientes. Los efectos de la cognición técnica interactúan con los complejos sistemas humanos y biológicos en general, y lo que se genera es una compenetración tal que vuelve obsoletas las fronteras ontológicas entre lo natural y lo artificial como marco de indagación filosófica. Concluye el capítulo con una reflexión sobre el papel de la crítica humanística en el complejo panorama actual de ecologías cognitivas.

El segundo capítulo focaliza en la cognición humana, ya que analiza la relación entre la cognición no consciente y la conciencia. Basándose en las investigaciones de Antonio Damasio, muestra que la consciencia crea coherencia, pero con el costo de la lentitud y de un amoldamiento a las expectativas habituales. Al mismo tiempo, la principal ventaja del procesamiento de información que se da en la cognición no consciente radica en su rapidez y complejidad. Por ello su importancia es crucial en entornos donde abundan los estímulos informativos complejos. Este aspecto señala en la dirección de asumir que la consciencia no es la totalidad de la cognición. Además, "la consciencia *necesita* del procesamiento de información no consciente y no podría funcionar de forma eficiente sin él" (p. 107).

En el tercer capítulo, Hayles evalúa y discute algunas nociones y conceptos fuertes en los nuevos materialismos. Evalúa en qué medida el marco de cognición ampliada que ella propone

puede resultar en una compensación de las limitaciones que presentan los nuevos materialismos. Se ocupa de la evolución, la supervivencia, la fuerza y la transformación. Concluye que "una explicación sólida de los procesos materiales no debería ser el punto final del análisis, sino más bien un componente esencial dentro de una aproximación que contemple múltiples niveles, de lo inorgánico a lo orgánico, de lo no humano a lo humano, de lo no consciente a lo consciente y de lo técnico a lo biológico" (p. 150).

En el cuarto capítulo, que a su vez cierra la primera parte del libro, Hayles recurre a la crítica literaria analizando dos novelas en cuyas tramas se vislumbra el funcionamiento de la cognición no consciente que ha desplegado en los capítulos previos. En *Residuos*, de Tom McCarthy, la consciencia y la materia se entrelazan y se tensionan en un personaje que ha sufrido daños neurológicos y perdió el control sobre parte de su cuerpo. Aparece tematizada una consciencia disfuncional, que permite ver la importancia de la cognición no consciente para los procesos conscientes como fue señalado en la primera parte del libro. Por otro lado, en *Visión ciega*, de Peter Watts, se aborda la profunda interconexión entre la cognición humana y los sistemas cognitivos técnicos, lo que da pie al siguiente capítulo.

La segunda parte se titula "Ensamblajes cognitivos", y comienza con el capítulo cinco en el que la autora profundiza en conceptualizaciones sobre la agencia técnica y las interacciones humanas. Fundamenta su elección del término "ensamblaje", al que distingue de las aproximaciones de Bruno Latour, quien buscaba mostrar la simetría entre las acciones humanas y las fuerzas materiales con la Teoría del actor-red. Hayles pretende enfatizar, en cambio, "el flujo de información a través de un sistema y las decisiones o elecciones que crean, modifican e interpretan ese flujo" (p. 194). Precisamente es la redefinición de la cognición que la autora ha desplegado en lo que va del texto lo que permite analizar los ensamblajes cognitivos "como los medios por los cuales el poder es creado, extendido, modificado y ejercido en sociedades tecnológicamente desarrolladas" (p. 195). El ensamblaje cognitivo opera en múltiples escalas y lugares, se transforma y muta al tiempo que lo hacen los contextos. A su vez estos ensamblajes alteran los

contextos y condiciones en que opera la cognición humana. Luego, a partir de un análisis de caso se ocupa de cómo funciona un ensamblaje cognitivo, concretamente al analizar el funcionamiento del sistema automatizado de control y vigilancia de tráfico en Los Ángeles. Más adelante en el capítulo la autora ahonda en la dimensión moral de la agencia distribuida y la autonomía técnica, repasando diversos análisis acerca de los drones y robots autónomos con potencia letal que se desarrollan en la actualidad. Dado que en todo momento los fines y los medios se co-constituyen, Hayles propone traer a primer plano que la distribución de responsabilidad ética se da de manera asimétrica entre la cognición humana y los componentes técnicos con los cuales se entrelaza. La autora nos convoca a "reconocer que, cuando diseñamos, implementamos y ampliamos sistemas cognitivos técnicos, también estamos diseñándonos a nosotras mismas y transformando la ecología planetaria, por lo que debemos tener cuidado" (p. 233).

En el capítulo sexto Hayles aborda un conjunto más reducido de prácticas que entrelazan la cognición humana y técnica en el capital financiero. El tema central del capítulo es la temporalidad, específicamente la "fractura temporal entre la cognición humana y la técnica" (p. 235). La autora argumenta que la masificación del uso de algoritmos para el *trading* financiero socava la hipótesis del mercado eficiente. Lo hace analizando los casos históricos de las crisis financieras mundiales en 2008 y 2010 y el rol que en ellas jugó la cognición técnica. Propone tanto una intervención constructiva como una transformación sistémica, y concluye señalando que las humanidades pueden contribuir a las discusiones sobre propósitos sociales más amplios en relación con el capital financiero.

En el capítulo siete nuevamente encontramos el abordaje de una obra literaria, en este caso la novela *La intuicionista* escrita por Colson Whitehead. A partir de una reconstrucción de la misma la autora indaga en el rol de las fuerzas afectivas en los ensamblajes cognitivos, nuevamente trayendo elementos de teorías de la cognición corporizada, pero también de las matemáticas. Sobre el final del capítulo, y haciéndose eco de un ensayo de Laurent Berlant, Hayles destaca diversas maneras en las que la literatura (en especial la novela) puede contribuir a la comprensión de los ensamblajes

cognitivos. Entre otros aspectos, las novelas muestran cómo operan los afectos, proporcionan un contexto específico, dan forma a la experiencia y exploran cuestiones éticas.

El octavo y último capítulo lleva por título "El potencial utópico de los ensamblajes cognitivos", e inicia comentando que el control evocado por el paradigma cibernético ya no es posible. Seguidamente aboga por un dialogo más constructivo entre las humanidades digitales y las tradicionales. Para esto muestra cómo la interpretación, actividad por excelencia de las humanidades y valorada como una capacidad exclusivamente humana, aparece enfrentada a la descripción. Mientras que la ciencia describe, las humanidades interpretan, y esta actividad interpretativa y creadora de significado aparentemente colisiona con las posibilidades de la cognición técnica, más específicamente de los algoritmos. Sin embargo, Hayles muestra cómo la descripción y la interpretación se encuentran recursivamente integradas una en la otra, y que ciertos algoritmos empleados en el análisis literario replican actividades propias de la cognición no consciente. Concluye el capítulo y el libro reflexionando sobre las ventajas y limitaciones que supondría para las humanidades continuar en el camino tradicional, o ampliar la idea de cognición para incluir actividades no conscientes. En sus palabras, "la cuestión no es si las máquinas pueden pensar, como se preguntó Alan Turing hace más de medio siglo, sino cómo las redes de cogniciones no conscientes entre los cognoscentes del planeta están transformando las condiciones de la vida, mientras los complejos sistemas adaptativos humanos se vuelven cada vez más interdependientes y entrelazados con tecnologías inteligentes en ensamblajes cognitivos" (p. 346).

A modo de conclusión, y como ya adelantamos al inicio, este trabajo de Hayles aparece como una fuente clave para abordar el vínculo entre humanos y tecnología desde el punto de vista cognitivo. Si bien hay tecnologías recientes como los modelos generativos de lenguaje que no existían cuando la autora publicó originalmente esta obra, los conceptos que aporta iluminan incluso las indagaciones que desde las humanidades pueden hacerse en este sentido. A su vez, brinda aproximaciones esclarecedoras para debates contemporáneos en torno a la especificidad de lo humano,

propiciando el diálogo e intercambio interdisciplinar como antídoto al aislamiento que nos aqueja en la academia.

Nahir Fernández

MALABOU, C. (2024): *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, trad. Pablo Pachilla, Buenos Aires, Coloquio de Perros, 127 pp. — (2024): *Metamorfosis de la inteligencia. Del coeficiente intelectual a la inteligencia artificial,* trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Palinodia/La Cebra, 157 pp.

Dos obras clave del pensamiento de Catherine Malabou, escritas con más de una década de distancia entre sí, fueron publicadas, en nuestro idioma, durante 2024. Se trata, respectivamente, de *Que faire de notre cerveau?*, editada en francés en 2004, y *Métamorphose de l'intelligence: que faire de leur cerveau bleu?*, cuya primera edición data de 2017.

La temporalidad de una traducción o, en este caso, de una serie de traducciones –quizás otra manera de pensar aquel pasaje de una forma a otra que tanto le interesa a la autora–, produce sus propios efectos. La simultaneidad de las ediciones castellanas complica la sucesión lineal de la lectura (eso que vino después, aquello que se anticipaba en el texto precedente) y nos permite captar no solo las diferencias y las continuidades que se ensanchan entre uno y otro texto, sino también cómo ambos se implican en un cierto acontecimiento para el pensamiento.

En el nuevo prefacio que escribió con ocasión de la edición argentina de *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* [de ahora en adelante QHC], Malabou subraya la apertura que estaba en juego: "este libro marcó el comienzo de mi emancipación filosófica" (p. 9). De la fidelidad con aquel mismo comienzo participa también *Metamorfosis de la inteligencia* [de ahora en adelante, MDI]. En ambos, Malabou busca dar forma a una alternativa filosófica y política al rechazo generalizado de lo neuronal y lo biológico como sitios de un determinismo inflexible y pernicioso.

Aquel comienzo, aquel experimento, parecen ser también nuestros: leemos a Malabou, la traducimos, porque buscamos "poner en cuestión la idea, común a casi todos los filósofos, de que existe una diferencia rígida entre vida biológica y vida simbólica" (QHC, p. 9); porque sentimos la urgencia de "una visión diferente de la relación entre biología y política, así como entre cerebro y pensamiento" (QHC, p. 10). La simultaneidad producida por la doble traducción no es, entonces, obra del azar: expresa la actualidad del trabajo de la filósofa para quienes estamos implicadas e implicados, en estas latitudes, en los problemas de una nueva escena teórica a distancia tanto de los trazos del textualismo como de la sospecha contra las ciencias biológicas. Es decir, para quienes compartimos un cierto agotamiento frente a una forma de hacer filosofía, asociada a otros dos nombres propios también franceses: Jacques Derrida y Michel Foucault.

O, mejor dicho, leemos a Malabou porque experimentamos, como ella, una misma necesidad de transformación. Sentimos la urgencia común de un cambio de forma. Ya que su pensamiento, antes que como ruptura, se despliega como reformulación de aquellas herencias. Malabou busca repensar los asuntos del sentido, del sujeto, de las libertades y de la diferencia, desde la filosofía continental pero ya no contra la supuesta rigidez idéntica de lo material, la inevitable presencia de la forma o el filón pretendidamente determinista y totalitario de la ciencia. Pensar críticamente la alteridad, sí, pero a través de los desarrollos de las ciencias contemporáneas: con y no contra el cerebro y el cuerpo biológico.

De la deconstrucción a las neurociencias

Ambos libros construyen una nueva relación de la filosofía con las neurociencias, las ciencias de la vida y las ciencias cognitivas, releídas como relevantes campos de reformulación de lo que significa pensar, de lo que es ser un sujeto, y de la posibilidad misma del cambio. Una nueva relación alejada de la desconfianza con la cual el saber del espíritu o del sentido miró casi siempre a las ciencias del cerebro o del cuerpo, entendidas como discurso de

regularidades legaliformes, rígidas, que aplanarían toda diferencia en la presencia de lo mismo. Formalizaciones de una necesidad férrea que harían imposibles la libertad y la creación humanas.

Ambos libros son una forma, también, de responder al desafío lanzado por Jean-Pierre Changeux en su *L'homme neuronal* [El hombre neuronal] de 1983, que Malabou cita reiteradamente. En aquel libro, el neurocientífico francés –reconocido por su modelo de estabilización/regresión de las redes sinápticas durante el desarrollo cerebral– alertaba a quienes se dedican a la filosofía sobre su desconocimiento respecto de la revolución científica del siglo XX en los estudios neurológicos: el descubrimiento de la plasticidad sináptica, al que compara con hitos tales como la física moderna y el descubrimiento del ADN, que sacudió las certezas precedentes sobre las estructuras materiales del cerebro y la ontogénesis de los procesos cognitivos básicos y superiores.

En QHC, Malabou busca pensar a partir de la siguiente constatación: para las neurociencias, "el cerebro es una obra" (p. 35). Es decir, lejos de ser un sustrato orgánico rígido, determinado genéticamente, sobre el que no podría caber la pregunta de *qué hacer* con él, lo cerebral es descrito como una estructura material dúctil, modificable y sensible a la experiencia. En efecto, lo que se descubre es que la modulación de la eficacia sináptica permite un darse forma y un ser formado del cerebro, una capacidad de auto-organización sensible que encarna el doble sentido de lo plástico: como material pasible de recibir forma y como acción capaz de dar forma. Particularmente intensa en los estadios iniciales del desarrollo (del embrión y del infante), esta plasticidad cerebral persiste a lo largo de la vida adulta como función modulativa y se registra, incluso, en la capacidad del cerebro para modificar sus conexiones neuronales frente a ciertos traumatismos. Antes que una estructura predeterminada, nuestra materia gris es un verdadero "arte plástico orgánico" (QHC, p. 43). Una estructura de nuestro cuerpo vivo es capaz de recibir la impronta del mundo y de otros vivientes, a la vez que de darse sus propias formas y transformarse a lo largo del tiempo. A partir de esta constatación, las relaciones entre necesidad y libertad, cuerpo y conciencia, vida y símbolo, pueden ser transformadas tanto como puestos en duda muchos supuestos

sobre la pretendida función ideológica de las ciencias neuronales en la sociedad contemporánea.

Así, luego de explorar los diferentes niveles de plasticidad cerebral en el primer capítulo ("Campos de acción de la plasticidad") Malabou se pregunta "si el cerebro es un órgano biológicamente destinado a atenuar sus determinaciones biológicas, si el cerebro es en cierto modo un órgano que se cultiva, ¿qué cultura le corresponde? Ya no puede tratarse, en efecto, de una cultura del contra-determinismo biológico, o en otras palabras, de una cultura contranatura" (QHC, p. 69). El resto del libro buscará elementos para dar forma a una conciencia crítica del cerebro, capaz de contribuir a una liberación neuronal que asuma los problemas al mismo tiempo estéticos, éticos y políticos en cuestión, sin esperar resolverlos desde fuera de la materialidad de la vida orgánica. Malabou resumirá esta posición, en las conclusiones, a través de la figura de un "altermundialismo biológico" (QHC, p. 125).

Pero la posibilidad de esta nueva cultura naturalista de la crítica debe lidiar con dos contrafiguras problemáticas: la de la flexibilidad neoliberal y la de un nuevo reduccionismo neuronal. En este sentido, Malabou discute, a lo largo de QHC, contra estas posibles inflexiones ideológicas de la plasticidad cerebral.

Por un lado, en el capítulo 2 ("La crisis del poder central") explica que la concepción plástica del cerebro como reticularmente dúctil pone en cuestión el modelo centralizado del mando y la metáfora del cerebro-máquina –imagen que, desde Henri Bergson, asociaba lo mental con una instancia de comando rígida y preprogramada–. De este modo, lo neuronal se abre a una sintonía problemática con el nuevo espíritu del capitalismo tardío, con su organización en redes deslocalizadas y su demanda de flexibilidad. Esta captura de la capacidad orgánica de transformación a los fines de una adaptabilidad sin límites y una resiliencia forzada produce, según Malabou, nuevos malestares y nuevas formas de exclusión. Para enfrentarlas no cabría, sin embargo, un rechazo de las neurociencias, o la postulación de una resistencia exterior a esta coincidencia problemática entre cerebro y mundo capitalista, sino una crítica inmanente de sus formas normalizadoras: una crítica que

permita a los cerebros plásticos "determinar los límites de su flexibilidad" (QHC, p. 95). Se trata de recuperar el proyecto de una autonomía subjetiva a partir de la materialidad neuronal y no renegando de ella.

Por otro lado, en el capítulo 3 ("Vos sos tus sinapsis") se cuestiona la hipótesis de una continuidad perfecta entre lo neuronal y lo mental. Si las neurociencias permiten "elaborar un nuevo abordaje del sentido que no rompa nunca con la materia y que no proponga por lo tanto, precisamente, ningún afuera" (QHC, p. 32), su riesgo es el del aplanamiento de la conciencia y su libertad en una nueva forma de determinismo neurobiológico. Para contrarrestar este riesgo, Malabou intenta una suerte de deconstrucción del Yo sináptico. Postula, entonces, la emergencia de una instancia de alteridad, una identidad accidentada, que está embridada con el mantenimiento homeostático de una constancia –el Yo autobiográfico o proto-yo de los neurocientíficos– pero que no puede reducirse a ello. Es decir, busca mostrar cómo el pasaje de lo cerebral a lo mental no puede ser lineal sino mediado, dialéctico: producido a través de la negación y la resistencia inscritas en las formas mismas de lo neuronal en su relación con el mundo. Luego de esta experiencia con el campo de la plasticidad neuronal, lo que emerge es un esquema profundamente metamorfoseado de la crítica: ya no antinaturalista sino "*metaneurobiológico*" (QHC, p. 114).

Ahora bien, el interés de Malabou por el campo neurocientífico, que permite tal metamorfosis, parece surgir inicialmente de una coincidencia virtuosa: la plasticidad había sido la noción que la filósofa había movilizado previamente, en su tesis doctoral bajo la dirección de Derrida, para una relectura deconstructiva de la temporalidad de la dialéctica hegeliana.

En el mismo prólogo a la edición argentina de QHC, Malabou precisa que, luego de aquel trabajo que publicará en 1994 como *L'avenir de Hegel* [*El porvenir de Hegel*] (2013), le "sorprendió […] descubrir que ese mismo concepto [la plasticidad] se había convertido en una herramienta descriptiva central de la neurología contemporánea" (p. 9). Ese descubrimiento le permitió "salir de los

confines de la especialización universitaria, que prohíbe cualquier aventura fuera de sus muros", y sustraerse a un destino de "comentadora vitalicia de Hegel" (*ibid.*). Aquella "noción discreta de la filosofía hegeliana" que Malabou había intentado convertir en concepto de ésta, en una "instancia de captación" (2013, p. 24) que permitiera darle otro porvenir a la dialéctica, se metamorfoseaba en puente hacia las ciencias de la vida. La plasticidad como noción, como concepto, como problema, se despliega, para Malabou, desde Hegel a las neurociencias.

Una década después del volumen sobre Hegel, Malabou publicará, simultáneamente a QHC, otro trabajo filosófico de envergadura: *Le change Heidegger* [El cambio Heidegger] (2004). Allí, la noción también discreta de metamorfosis (*Verwandlung*) en la obra heideggeriana le permitía una novedosa instancia de captación de la ontología, haciendo emerger el problema fundamental de una noción ultra-metafísica del cambio, aquella que Malabou llama economía o metabolismo ontológico: un régimen de intercambiabilidad absoluta entre el ser y los entes.

Sin embargo, si en ambos trabajos de 2004 se trata, en algún sentido, del problema del cambio –como asunto filosófico y científico, ontológico y epistemológico, metafísico y material–, esta creciente convergencia de problemática no implica todavía una interpenetración generalizada. El libro sobre Heidegger no trabaja explícitamente ni con los materiales, ni con las categorías, ni con las obras fundamentales de la neurología contemporánea presentes en QHC. De hecho, la noción misma de plasticidad retrocede a un segundo plano para favorecer un análisis del movimiento que ésta permitiría a nivel ontológico.

Por el contrario, en QHC –un libro breve en comparación, que Malabou escribe por encargo– ciencia y filosofía son hiladas en el argumento de forma simétrica. Aquí, Malabou no busca ofrecer una lectura crítica de las neurociencias desde la filosofía. En esta sutil pero fundamental inflexión de la posición de la filósofa, reside toda la importancia de aquel pequeño libro sobre el cerebro. Ya que una lectura de ese tipo reproduciría, sin transformar, la agotada (y agotadora) función hermenéutica y normativa que las humanidades

se atribuyen, desde hace tiempo, en relación a los saberes naturalistas: la misión de regular, desde fuera, lo que consideran un campo científico desprovisto de valores, de sentido reflexivo y de historia intrínseca. Por el contrario, lo que ensaya Malabou es una forma de *crítica* –en el sentido que daba Foucault al término: de *ontología histórica de nosotros mismos* (1999, p. 347) – desde, y no sobre, las neurociencias. Lo que intenta hacer en QHC, dice, es "construir esa extraña entidad crítica, a la vez *filosófica*, *científica* y *política*, que sería una *conciencia del cerebro*" (QHC, p. 35). Relanzar el gesto de la *ilustración* en una dirección sensible (Martin, 2024): atrevernos a pensarnos como una razón encarnada, tener el coraje de servirnos de nuestro propio cerebro.

A partir de entonces, en la obra de Malabou, la plasticidad se afirmará como problema fundamental para el cual no cabe ya un trabajo a dos bandas –por un lado, la filosofía; por el otro, las ciencias–. Si hay "una sola vida" (Malabou: 2015), hay también un solo esfuerzo crítico por comprenderla. En este sentido, el nudo de sus trabajos posteriores (2007; 2014) consistirá en una relectura de otros dos nombres fundamentales de la tradición continental, Freud y Kant. El psicoanálisis y la filosofía trascendental serán repensados a través de la revolución neurocientífica, los estudios de las lesiones cerebrales y los descubrimientos epigenéticos de la biología postgenómica. La publicación de MDI –libro en el que Malabou regresa sobre algunos de sus argumentos de QHC a la luz de los avances más recientes de la inteligencia artificial y de un estudio genealógico de la noción de inteligencia– se enmarca ya plenamente en este nuevo esquema de un monismo plástico.

Es importante señalar que, aunque el novedoso esquema de pensamiento de Malabou parezca surgir de aquella azarosa consonancia entre dialéctica hegeliana y neurociencias, es, sobre todo, producto de una cierta fidelidad, ella misma plástica, a la deconstrucción. En contra de lo que podría parecer, su "giro neuronal", evidenciado en los libros aquí comentados, no implica un abandono del proyecto deconstructivo, sino el hallazgo de un modo de continuarlo, de darle forma a su porvenir.

Tal como Malabou insiste recurrentemente, la plasticidad o la metamorfosis representan precisamente la posibilidad de encontrar una salida allí donde no hay salida alguna: cambiar de forma cuando es imposible cambiar de mundo o sustancia. Frente al *impasse* que detecta en la deconstrucción –detenida en una impotente espera mesiánica–, Malabou descubre en las neurociencias contemporáneas la clave para una mutación del esquema motor del pensamiento: la plasticidad en el ocaso de la escritura, un nuevo materialismo en lugar de la gramatología (2005).

Frente a la primacía de lo informe en la deconstrucción que, según Malabou, termina por fetichizar la huella o la alteridad del Otro en nuevos modos de trascendencia, se trataría de pensar una disrupción inmanente (2010b, p. 67) en el campo cerrado de las formas. Una alteridad sin trascendencia, la capacidad de encontrar diferencia en lo idéntico solo mediante cambios de forma, metamorfosis. De este modo, Malabou postula un nuevo materialismo que concibe lo real como finito pero esencialmente maleable, como un régimen de intercambiabilidad absoluta de formas. Tal intercambiabilidad, argumenta, desarma la oposición rigidizada entre forma y huella para poner un freno a la desmaterialización escritural de la filosofía contemporánea.

La organización neuronal, como tal, expone, para Malabou, la riqueza de posibilidades de un sistema material cerrado y auto-organizado: un cerebro que se transforma a sí mismo. A diferencia de los trazos escriturales, las huellas neuronales se manifiestan como cambios de forma en las redes sinápticas, revelando una potencia de producción de sentido que excede al signo, su inscripción y su diseminación. Esta perspectiva lleva a Malabou a plantear, en su artículo "How is subjectivity undergoing deconstruction today?" [¿Cómo está siendo deconstruida hoy la subjetividad?], una pregunta radical: "¿no se involucra la neurociencia en una deconstrucción más material y radical de la subjetividad que la llevada a cabo por la propia deconstrucción?" (2009, p. 11). Se trata, en definitiva, de abandonar la confianza exclusiva en las potencias del lenguaje y lo simbólico como únicos suplementos generadores de diferencia, para descubrir, en cambio, las posibilidades de transformación inscritas en lo finito de la vida

misma, antes que en los trazos proliferantes de la letra. Desde "el mutuo donarse de la forma entre lo empírico y lo noético" (2013, p. 45) a la "intrusión del cerebro en el ámbito del espíritu" (QHC, p. 22), lo que emerge es una metamorfosis ultra-histórica de la ontología y de su captación, la filosofía. La plasticidad, dice Malabou, "es la ley sistémica del real deconstruido" (2005, p. 107). La plasticidad se erige como figura de la condición ontológica y filosófica actual. Lo que permitió a Malabou intuir esta nueva figura para el pensamiento fue precisamente el trabajo cuerpo a cuerpo –o, mejor dicho, cerebro a cerebro– con las neurociencias, iniciado en QHC.

Otra política de la vida biológica

La plasticidad, al mismo tiempo que testimonio de una nueva organización del ser y de su esquema de captación, sería, ella misma, una salida metamórfica al precedente callejón sin salida del determinismo biológico. Se trata de una figura que permite entonces una nueva noción de libertad y necesidad, y una reconfiguración de la relación entre crítica y saberes biológicos, a distancia de ciertas formulaciones clásicas.

Ya en el comienzo de QHC, Malabou señalaba un primer desplazamiento más allá de la arqueología del saber foucaultiana: "no es solo que el cerebro *tenga* una historia –a saber, la de su construcción en tanto objeto científico– sino que él *es* una historia" (QHC, p. 35). Es decir, no se trata solamente de resituar la emergencia del cerebro como efecto de una *episteme*, de un régimen de enunciación o de un dispositivo de poder, sino de pensar a partir de esta historicidad intrínseca a la vida biológica que la neurociencia descubre. Malabou propone, en este sentido, desplazarse desde la pregunta epistemológica y del campo de una genealogía de la verdad a un nivel donde la ciencia nombra una historicidad de nosotras y nosotros mismos que no es exclusivamente discursiva o simbólica, ni resultado de la acción humana. Contra la amenaza de la falacia naturalista, de la apelación rígida a una determinación biológica, se abre, de este modo, otra forma de resistencia que no pasaría por la desustancialización de la vida material. Lo viviente

no necesita ser disuelto completamente en el campo móvil de la cultura y el lenguaje humanos para tener historia, para producir diferencias.

Aún más, aquel cerebro metamórfico, intrínsecamente histórico, permite captar, para Malabou, "la posibilidad de una nueva libertad y de un nuevo sentido de la historia" (QHC: 49). Podríamos decir que se trata de la posibilidad de una libertad *encarnada:* "una nueva comprensión de la libertad como intimación de la metamorfosis en un mundo cumplido y ya siempre realizado" (2010[a], p. 9). Es decir, la libertad como cambio de forma, no como salida extática del reino de la necesidad orgánica.

Así, la intrusión del cerebro en el ámbito del espíritu, que Malabou descubría en QHC, reverbera, desde entonces, para ir creciendo hasta una revisión considerable de la tradición biopolítica en un punto central: la oposición entre vida biológica y vida simbólica. Esta revisión lleva a Malabou a afirmar un monismo vital que permita concebir otra forma de resistencia, una "resistencia biológica al biopoder" (2015). Más allá del "prejuicio anti-biológico" (*ibid*.) de la filosofía, lo que parece estar en juego es la posibilidad de concebir, después de Foucault, una estética de la existencia que no se limite a inscribir figuras simbólicas, subjetivaciones en la superficie del cuerpo, sino que emerja desde sus entrañas.

En MDI, Malabou presenta su estudio de la inteligencia como parte de este esfuerzo por deconstruir tal desdoblamiento de la vida, que persiste incluso en la tradición biopolítica: aquella disyunción entre "un conjunto de datos oscuros que [...] constituyen el cierre fatal con el que tropieza el pensamiento en sus exigencias de libertad" y "'otra' vida, que se deja modelar, elegir, orientar, y parece escapar al determinismo de la primera" (MDI, p. 23). El concepto de inteligencia es sitio privilegiado de este "conflicto filosófico entre los dos lados de la vida" (MDI, p. 24); un concepto desgarrado, como relevo de la razón ilustrada, entre su sentido de comprensión y astucia inventiva, y su formalización científica como facultad mensurable o competencias innatas. Este binarismo es desmentido, según Malabou, por "los recientes avances de la neurobiología", al mostrar que "no hay más que una sola vida y lo

simbólico y lo biológico están originaria e íntimamente mezclados" (*ibid.*).

En la introducción y en el primer capítulo ("G. Inteligencia y destino genético"), Malabou revisita la genealogía del conflicto entre el sentido psicológico emergente de *inteligencia* y la filiación filosófica de las nociones de intelecto o entendimiento, descendientes del nous aristotélico. En un primer momento, parece tratarse de la defensa filosófica de una cierta universalidad del intelecto contra una emergente noción positiva y empírica de inteligencia como variable distribuida, inevitablemente, de forma desigual. Aun más, la noción naturalista de inteligencia aparecería demasiado próxima al innatismo y al automatismo –a la pasividad de lo dado desigualmente por naturaleza y a la rigidez repetitiva del mecanismo–, llevando a la filosofía a "oponer una resistencia inflexible a las pretensiones de la psicología y la biología" (MDI, p. 34). Contra la amenaza de reducción del sujeto a una naturaleza pasiva o a un mecanismo ciego, solo parecía posible erigir, nos muestra Malabou, la reacción paranoide del intelecto. Una formación reactiva, una verdadera "protección antiestímulo" (*ibid.*) del espíritu contra su mente encarnada en un cuerpo. Un doble rechazo de lo neuronal y de lo cibernético, del cerebro vivo y de la máquina, que, para Malabou, dejó su marca determinante en la filosofía continental del siglo XX.

Malabou traza la historia de este primer determinismo de la inteligencia en la psicología, las teorías evolutivas y eugenésicas de fines del XIX hasta su imbricación con la genómica del XX. Muestra cómo la noción de la inteligencia como generalidad se traduce en el genio hereditario de Galton y en el coeficiente intelectual de Binet-Simon como ratio de aptitudes genéricas. Luego, profundiza su sentido de determinación heredable en la búsqueda de un supuesto *gen* de la inteligencia de los modelos de la genómica de los comportamientos y de la biología molecularizada del siglo pasado. Se constituye así una primera forma de la inteligencia, la de "destino general" (MDI, p. 43).

Contra este "determinismo de los test y los genes" (MDI, p. 63), la filosofía continental no habría hecho sino alzar obsesivamente

el escudo defensivo del intelecto. La operación, inaugurada según Malabou por Bergson, consiste en postular que lo que escaparía al reduccionismo de la noción científica, positiva y naturalista de inteligencia sería "*otra* inteligencia", siempre entendida como "instancia desbiologizada" (*ibid*.). Bergson llamó intuición a esta otra mente de la mente, a esta otra vida de la vida.

A partir de esta disposición reactiva se articula una compleja formación defensiva que Malabou describe como una testudo filosófica. El centurión que la comanda es Bergson, afirmando la imposibilidad de reducir la intensidad del pensamiento a cualquier magnitud cuantificable. Esta formación de tortuga, como la de las legiones romanas, se despliega en cuatro filas conceptuales sucesivas. Primero, el *scutum* de la crítica a la psicología como principio policial en Canguilhem. La biopolítica es situada como una segunda formación, empuñando el *pilum* de la crítica al saber psiquiátrico y biológico, de Foucault a Agamben, como esencialmente normalizador y totalitario. Luego, se enlista como tercera línea de infantería la renegación heideggeriana de la tecnociencia y de la inteligencia como falsificación del espíritu. Por último, se encontraría una cuarta línea, la de Derrida: el intento de salida deconstructiva que subraya la tontería que emerge cuando la inteligencia se toma por objeto y pretende encontrar su esencia.

Esta formación defensiva es asimismo un distanciamiento compulsivo de parte de la filosofía continental respecto de los avances de las ciencias biológicas y cognitivas del siglo XX: el escudo reactivo y la jabalina crítica se alzan contra toda noción emergente de la psicología, la cibernética y la genética. Pero, dice Malabou, esta "resistencia de los filósofos, al ser siempre la misma, carece cruelmente de actualidad y pertinencia" (MDI, p. 43). Se tratará entonces de encontrar otra salida a este callejón sin salida que es la afirmación de la autonomía del espíritu contra los supuestos automatismos de la materia, la oposición de un intelecto descorporizado a una inteligencia presuntamente presa de aquella jaula neuronal que la ata a un organismo. Tarea fundamental en tanto se juega en ella la posibilidad de recuperar el cuerpo viviente para el pensamiento. Ya que "la crítica de la biología, línea de

defensa fundamental de la tortuga filosófica, siempre equivale a un rechazo del cuerpo" (MDI, p. 79).

Esta salida metamórfica emergerá precisamente allí donde la biopolítica menos la esperaba, tal como Malabou muestra en el segundo capítulo de MDI. De hecho, la desmentida más eficaz del "*todo es genético*" no provino de la teoría socioconstructivista ni de la filosofía deconstructiva sino del propio desarrollo de las ciencias biológicas, bajo la forma del paradigma epigenético. La epigenética es una mutación de la biología contemporánea que parte de un descentramiento del programa genético y de sus mecanismos informacionales de transmisión para concentrarse en las formas de modulación y modificación de la expresión génica y el desarrollo fenotípico, ambos sensibles al entorno y a las interacciones materiales al interior del organismo (Suárez y Tosello, 2024). Ligada a la revolución neurobiológica y a la noción plástica del cerebro que estaba en el centro de QHC, la epigénesis porta, sin embargo, un alcance mayor. En algún sentido, podríamos pensarla como una extensión de la plasticidad al cuerpo viviente en su conjunto. Cerebro y genoma se vuelven material y estructuralmente maleables. Poco adecuados, por lo tanto, para jugar el papel de aquella figura amenazante, la del determinismo de lo mensurable, contra la que se erigía la testudo de la filosofía continental. Antes que su fidelidad al biopoder, las ciencias biológicas revelaron, con la epigénesis, una disruptiva potencia metamórfica en la carne misma de la materia viviente.

Otra temporalización del trascendental y otro automatismo de la inteligencia

La emergencia del paradigma epigenético en las ciencias contemporáneas supone, a su vez, una segunda metamorfosis de la inteligencia que se explora en el resto del capítulo 2 ("El cerebro azul") de MDI. El punto central reside en que, como sabemos desde QHC, la plasticidad cerebral o "la teoría de la epigénesis por estabilización sináptica" es "lo contrario de un innatismo" (MDI, p. 85). A partir de esta disolución del innatismo neuronal, el intelecto creativo pero descorporizado ya no puede oponerse, sin caer en una

verdadera tontería, a una inteligencia concebida como mecanismo biológico rígido y repetitivo. Por el contrario, la estructura y el funcionamiento material de la inteligencia neuronal es ella misma "libre en sus construcciones" (MDI, p. 87). Los datos biológicos, las "bases neuronales" de la cognición, antes que contradecirla, "garantizan la independencia de la inteligencia: la disponibilidad de sus disposiciones" (MDI, p. 87), su capacidad de autoformación y transformación.

Lejos de la figura de "destino general" del determinismo precedente, esta segunda forma de inteligencia, epigenética, puede captarse como la formación de un habitus plástico: la necesaria y permanente "puesta en relación entre instancias heterogéneas: naturaleza/cultura o biología/historia" (MDI, p. 87). La inteligencia es el creativo "relevo inorgánico de lo orgánico" (MDI, p. 93). Es el proceso plástico que permite el permanente intercambio de formas entre lo material y lo simbólico, entre el cuerpo, el entorno y la conciencia. Es decir, no es más que el modo de existencia de la única vida que tenemos. Antes que el nombre de uno de los polos de la disyunción entre vida orgánica y vida simbólica, la inteligencia es la vida misma que solo puede existir como constante anudamiento dúctil de materia y símbolos.

Malabou ya había explorado las consecuencias que esta metamorfosis (y lo que ella implicaba: el derrumbe de la disyunción clásica en dos vidas) tenía para la razón trascendental. En *Avant demain. Épigenèse et rationalité* [Antes de mañana. Epigénesis y racionalidad] (2014), Malabou se preguntaba, a distancia del alegato del realismo especulativo a favor de un abandono del "correlacionismo" kantiano (Melliasoux, 2015), por la posibilidad de una metamorfosis del sujeto trascendental. Se trataría de relanzar, en un nuevo sentido materialista, los intentos de temporalizar o historizar la razón como modo de sustraerla de su tendencia al innatismo o al performacionismo, demasiados cercanos al dogmatismo metafísico que Kant había buscado superar. Malabou recupera así la idea de una "epigénesis de la razón pura" (Kant, 2009, p. 187) para pensar una forma plástica del trascendental. Una posibilidad de volver maleables, antes que inmutables, las categorías del entendimiento y las formas puras de

la sensibilidad. Esta posibilidad de sustraer el sujeto a la eternidad del *a priori*, luego de Hegel, Heidegger o Foucault, despunta, para Malabou, en las nociones neurobiológicas de la plasticidad. Ya nos lo había dicho: para la neurociencia, el cerebro es una historia. Por lo tanto, bien puede ser el sitio más adecuado para esta temporalización plástica del sujeto razonable: el punto de partida de un materialismo trascendental.

En MDI, Malabou continúa esta exploración epigenética y biomaterialista de la razón a partir de la epistemología genética de Piaget. Esta es genética en el sentido de un estudio de la génesis de las categorías del pensamiento, no de una determinación de las ideas por los genes. De hecho, la psicología de Piaget es, como muestra Malabou, epigenética. En ella se encuentra un temprano intento de poner en relación biología y psicología, vida orgánica y lógica, por fuera del determinismo, pero reivindicando la dimensión empírica, o encarnada, de la inteligencia. Una embriología mental que es epigenética en tanto modula su auto-diferenciación progresiva. Los estudios de Piaget permiten pensar la construcción del *a priori* en relación al desarrollo orgánico como una experimentación crecientemente adaptativa con el trascendental. Esta experiencia del *a priori* sería lo propio de la inteligencia. Así, esta no se opondría a la razón trascendental tal como un empirismo puro a un apriorismo puro. Ella misma es el proceso de construcción adquirida de lo innato, la experimentación falible que da lugar a las estructuras lógicas, la emergencia de un esquematismo dúctil: la historia plástica de la razón.

De Piaget a las neurociencias y la biología epigenética, la inteligencia completa su segunda metamorfosis, muy a pesar de la testudo filosófica. El concepto emerge de la crisálida neurobiológica como "el mensajero ideal entre biología y filosofía, entre una economía empírico-natural –la organización del cerebro– y la apertura de esa misma economía a todas las aventuras del sentido" (MDI, p. 100). La plasticidad cerebral ocupa así el lugar de aquello irreductible a los tests y a los genes que la filosofía se empecinaba en ubicar en otra mente o en otra vida, en el intelecto o en lo simbólico. El fin de la protección antiestímulo podía ser entonces el inicio de "un nuevo pensamiento de la libertad que ya no estuviera

separado de la determinación biológica del pensamiento y la acción" (*ibid.*). Esa esperanza, Malabou dice haberla resumido "en el pasado […] por medio de una sola pregunta: ¿qué hacer con nuestro cerebro?" (MDI, p. 101)

Sin embargo, una tercera metamorfosis de la inteligencia, más reciente, complicó esta esperanza y esta pregunta: la irrupción de la inteligencia artificial. La invención de los chips sinápticos "despertó de golpe" a Malabou "de [su] sueño no dogmático" (MDI, p. 101). Esta nueva forma de procesador y de cómputo funciona "imitando" la sinapsis cerebral, más allá de la clásica arquitectura computacional de von Neumann. La plasticidad podría ser, de este modo, un atributo no exclusivo del cerebro: nuevas computadoras podrían programarse para no estar programadas; construidas, por diseño, como plásticas. Emerge así la posibilidad de máquinas que podrían construir sus propios *habitus*. La pregunta ahora debe ser también, entonces, qué hacer con este cerebro de ellas, las inteligencias artificiales, en el horizonte de su autonomía plástica, hecha de silicio y ya no de carbono.

Esta novedad cataliza, en MDI, un ejercicio de metamorfosis del pensamiento de la propia Malabou, en dos sentidos. En primer lugar, motiva una autocrítica explícita de las conclusiones a las que antes había llegado en QHC. La posibilidad de inteligencias artificiales de este tipo (verdaderas inteligencias, en el sentido de *habitus* plásticos) vuelve imposible seguir oponiendo la ductilidad de lo cerebral a la rigidez computacional, continuar insistiendo en la diferencia "entre plasticidad orgánica y flexibilidad tecnológica" (MDI, p. 109), como reserva de posibles resistencias frente al biopoder del capitalismo tardío. Si en QHC se saludaba el supuesto fin de la analogía cerebro-máquina, la nueva metamorfosis de la inteligencia actualiza y transforma, a la vez, esta conexión, suscitando una ulterior transformación del pensamiento, de sus esperanzas y de sus preguntas.

Pero este despertar del sueño no dogmático de la plasticidad corre el riesgo de volver a movilizar la testudo filosófica en una nueva forma: la de "la reactividad tecnófoba y descorazonada" (MDI, p. 112). Por eso, en segundo lugar, el pensamiento de

Malabou se transformará para evitar esta posible recaída en una posición defensiva. En efecto, el colapso de la barrera entre vida orgánica, simbólica y artificial que implica la IA le permite, dice, explorar un nuevo desafío: "la posibilidad de abordar la relación de lo viviente con lo no viviente en una aventura que no sea la ya superada de su diferencia" (MDI, p. 25).

De forma menos explícita que la autocrítica precedente, lo que Malabou parece insinuar es que aquel prejuicio constitutivo de la filosofía que se busca deconstruir no sería exclusivamente antibiológico sino también antimaquínico. De ahí que la oposición entre inteligencia e intelecto refiriera en la tradición continental no solo al problema de la determinación innata, de lo heredable e inmodificable en la vida y la filiación, sino también al riesgo del automatismo, de la mecanización del pensamiento mismo.

Lo que resta del libro, en particular el tercer capítulo ("Como un cuadro de Pollock"), se aboca a desactivar esta otra posible configuración de la tortuga defensiva de la filosofía. Lo que interesa a Malabou es revisar la idea de que artificio e inteligencia se oponen y de que el automatismo sería lo contrario a la autonomía de la inteligencia: situar "la tensión entre inteligencia y automatismo" como una "tensión interna", dialéctica, de ambos términos. Para esto, Malabou trabajará con algunas ideas de Dewey sobre la inteligencia como hábito de resolver problemas y sobre el hecho de que su naturaleza automática constituya la posibilidad de su crecimiento antes que de su empobrecimiento (MDI, p. 115). En efecto, es esta relación de continuidad de la inteligencia con su pasado, con aquello que se sedimenta como hábito (en otras palabras: que se automatiza), lo que permite, para Dewey, la constante reconfiguración de la inteligencia y su multiplicación. Aun más, es la automatización de ciertos procesos cognitivos lo que permite la diferencia del sujeto consigo mismo, su tomarse como objeto de su pensamiento y, por lo tanto, la posibilidad de una desapropiación del yo. Esta posibilita, a la vez, una pluralización de la inteligencia. Antes que un retorno a sí mismo, la automatización es una apertura a lo social: la multiplicación de perspectivas y la institución de un espacio colectivo de modulación de los hábitos. Una regulación virtuosa de la tensión entre automatismo e

inteligencia requiere, para Dewey, una forma de estar en común: una educación que cultive la capacidad de interrumpir los automatismos pasivos y fomentar aquellos automatismos creativos. Esto permite mantener abierta la posibilidad de fluidificar los hábitos sedimentados, evitando su rigidez absoluta y habilitando su recreación.

Con Dewey podemos encontrar, para Malabou, una nueva concepción experimental del trascendental similar a la de Piaget, pero sobre todo una perspectiva que hace emerger la "contradicción inmanente" (MDI, p. 130) del automatismo, en vez de su disyunción polar con la inteligencia. El punto central es la concepción de la inteligencia como "una homeostasis y un equilibrio que no son puramente derivados de la estabilidad pasada ni puramente dados *a priori"* (MDI, p. 122). Una dialéctica entre experiencia y trascendental que se mantiene en el entre. Como el arte de Pollock que Malabou refiere en las propias palabras del pintor, "no es deliberado ni azaroso. Está en alguna parte entre ambas cosas" (MDI, p. 135).

La homeostasis de la inteligencia remite, según Malabou, a esa capacidad plástica de la vida de regenerarse, de repararse luego de una lesión, de cambiar de forma cuando uno de sus hábitos se rigidiza demasiado, hasta dejar de funcionar de modo más o menos explosivo. Subraya: es esta característica de lo orgánico lo que había interesado a los primeros cibernéticos e inspirado sus modelos de autorregulación técnica. A pesar de la oposición entre máquina y organismo (otra vez: célebremente postulada por Canguilhem), lo cierto es que el ideal computacional buscaba, desde el inicio, interiorizar una autorregulación de la indeterminación que tomaba como modelo lo orgánico. Es esta capacidad de modulación tras el desperfecto, el "poder de interrupción" (MDI, p. 133) del propio automatismo allí cuando deja de funcionar, lo que constituye la inteligencia del automatismo mismo. Este "medio entre necesidad y contingencia", dice Malabou, es el "verdadero espacio de vida de los automatismos" (MDI, p. 136). Allí habitan, afectándose recíprocamente, cerebros y máquinas.

Una neuropolítica que no sea una tontería, luego de esta tercera metamorfosis de la inteligencia, deberá tomar la forma "de una visión política y emancipadora de un ser-juntos cibernético que lleve la relación de las dos inteligencias, la natural y la artificial, a su más alto grado de solidaridad" (MDI, p. 138). O, como anunciaba Malabou al inicio del libro, lejos de la fobia al automatismo y de las terribles fantasías de un gran reemplazo robótico, haríamos mejor en preguntarnos cómo podríamos "perder inteligentemente el control de la inteligencia" (MDI, p. 15).

Semejante política necesita de un esquema novedoso del pensamiento, a distancia de las compulsiones biofóbicas y anti-maquínicas de la filosofía continental. En estas "nuevas fronteras para las humanidades" (MDI, p. 143), se trata, una vez más, de relanzar la pregunta crítica por excelencia, la pregunta por la autonomía del sujeto, pero bajo nuevas condiciones. Ya que hoy no cabe solo la pregunta por los límites que se imponen al sujeto de conocimiento, sino la constatación de que es su "misma finitud", la estructura material, empírica, del pensamiento, lo que "autoriza al sujeto a modelarse" (MDI, p. 146). La extraña entidad crítica a construir –"a la vez *filosófica*, *científica* y *política*" (QHC, p. 35) – no es más, entonces, la conciencia del cerebro, sino la ontología plástica de la inteligencia, esa que enlaza la única vida que tenemos con las múltiples inteligencias con las que hacemos y nos hacemos a nosotras y nosotros mismos.

Facundo Rocca