CORVUS LAB · ENSAYO

El último escalón

Qué guardar de lo humano cuando la IA funciona bien



Advertencia

Conviene decir tres cosas antes de empezar, para que nadie espere lo que este libro no es.

No es un libro contra la inteligencia artificial. No hay aquí un enemigo, ni una condena, ni una nostalgia por un mundo sin máquinas. La herramienta hace cosas que antes no se podían hacer, y muchas de esas cosas son buenas. Nada de lo que sigue pide apagarla, frenarla ni regularla. Pide otra cosa, más incómoda: preguntarse qué conviene conservar sabiendo que ya no hace falta.

No es un manifiesto. No hay un programa, ni una lista de demandas, ni un nosotros contra un ellos. El libro describe un problema y propone una disciplina. La disciplina es modesta y su alcance es limitado, y en el capítulo 9 lo digo sin adorno: puede no alcanzar.

No es un libro de autoayuda. No vas a encontrar diez hábitos, ni un método para rendir más, ni una promesa de bienestar. Tampoco hay aquí una épica de la resistencia individual. Si algo queda claro al final, espero que sea lo contrario: que conservar lo que importa no se sostiene con voluntad personal.

Lo que sí es: un ensayo con un argumento. Sostiene que el individuo no es un resumen de lo colectivo sino un producto suyo, que ese producto tiene algo que sus insumos no tienen, y que eso —lo que llamo **el resto**— es lo único que está realmente en disputa cuando una máquina puede hacer casi todo lo demás.

El camino pasa por la filosofía, y aviso dónde: los primeros cinco capítulos son el diagnóstico. Recién en el sexto aparece la pregunta práctica, y en el séptimo, el octavo y el noveno, la respuesta. Si

alguien abrió el libro buscando qué hacer, puede empezar por el octavo y volver después. No se va a perder. Va a entender menos por qué.

Una última cosa. El libro usa dos palabras propias: **el resto** y **el acopio**. Las dos se explican solas donde aparecen, y las dos están en castellano a propósito. Todo lo demás está dicho en palabras comunes, porque la única forma de que un argumento circule es que no haga falta un diccionario para leerlo.

Prólogo

El teléfono está boca arriba sobre la mesa de la cocina, junto a una taza con café frío, una servilleta doblada en cuatro y una miga pegada al borde de un plato. La casa ya hizo ese ruido de la noche en que las cosas dejan de pedir atención: la heladera trabaja sola, un auto pasa lejos y el ascensor sube y baja con alguien que no importa.

La persona frente a la pantalla lleva veinte minutos sin escribir, con un chat abierto y, arriba, en el campo vacío, el cursor que parpadea con una paciencia obscena. La frase que tiene que mandar no es larga; podría entrar en dos renglones, y hace días que la tiene dando vueltas, pero cada vez que intenta tocarla se endurece algo en el pecho. No porque no sepa qué pasó, porque lo sabe demasiado; tampoco porque le falten palabras, porque le sobran. El problema es elegir una que no sea una coartada.

Escribe: "Ayudame a pedir perdón por haber estado ausente estos meses. Que suene sincero, pero no dramático." Después borra "sincero", vuelve a escribirlo y aprieta enviar.

La respuesta llega enseguida, con tono y medida: no exagera ni se arrastra, dice que entiende el daño, que no busca justificarse, que estuvo encerrado en sus propias urgencias y que le gustaría reparar algo si todavía hay lugar. La persona lee una vez, lee otra, cambia dos palabras, agrega el nombre al principio, copia, pega y manda.

Durante unos segundos no pasa nada; después aparece el doble tilde y, después, el silencio.

La persona deja el teléfono sobre la mesa, pero no se levanta, mira la taza y entiende que la cocina no cambió. El mensaje está manda-

do y la deuda, en algún sentido, también. Si alguien preguntara qué ocurrió, la respuesta sería simple: usó una herramienta para decir algo difícil. Quien lo recibe, además, no sabe que ese perdón fue escrito por una máquina, y la herramienta lo hizo bien.

Eso es lo incómodo.

Si el mensaje hubiera sido malo, todo quedaba ordenado, porque había una queja disponible: la máquina no entiende, la máquina aplana, la máquina produce una sinceridad de plástico. Bastaba con rechazar el texto y recuperar la dignidad por contraste. Pero el texto sirve, tal vez sirve demasiado: puede abrir una conversación que la persona no se animaba a abrir, puede evitar una crueldad innecesaria, puede decir con cierta limpieza lo que esa persona venía embarrando hace meses.

Y aun así algo quedó afuera.

No afuera del mensaje, porque el mensaje contiene todo lo que debía contener, sino afuera de quien lo mandó. La dificultad no fue atravesada; fue rodeada. La frase llegó, pero no pasó por el cuerpo con todo su peso. Hubo un resultado, incluso un buen resultado, sin el ejercicio completo que antes exigía llegar a él. Eso no vuelve falso el perdón, aunque tampoco lo vuelve verdadero.

La discusión pública sobre la inteligencia artificial está preparada para otro tipo de escena: la falla, el fraude, el error estadístico, el plagio visible, la catástrofe. Está preparada para la máquina que inventa datos, destruye empleos, satura escuelas, reemplaza oficios y manipula elecciones. Ahí sabemos qué decir: hay comités, columnas, películas, pánicos razonables y pánicos rentables. El escenario malo tiene guion.

En ese escenario, la respuesta humana parece obvia: resistir, regular, sobrevivir y conservar algo de lo que pueda conservarse. Si la herramienta amenaza con romper el mundo, la tarea es aguantar; la ética se vuelve dique, la política se vuelve freno y la cultura se vuelve refugio. Podrá ser difícil, pero no es misterioso, porque la catástrofe simplifica.

El escenario que casi nadie ensaya es el otro.

La herramienta no fracasa, sino que cumple: escribe, traduce, resume y acompaña mejor de lo que esperábamos. Hace de tutor, de asistente, de editor, de socio de ideas, de secretario incansable. Baja costos, ahorra tiempo, reduce fricción y vuelve accesible lo que antes exigía años, dinero, red, paciencia o humillación. No trae el apocalipsis; trae alivio.

Y entonces aparece la pregunta que no estaba ensayada: qué hacemos si funciona.

No qué hacemos si nos domina, ni qué hacemos si nos engaña, ni qué hacemos si nos deja sin trabajo, aunque esa pregunta sea real y urgente. Qué hacemos si nos concede mucho de lo que pedimos; qué hacemos si una parte importante de la vida se vuelve más fácil, más rápida, más barata; qué hacemos si la promesa se cumple lo suficiente como para que rechazarla suene ridículo y aceptarla entera nos deje huecos.

Ese hueco no se ve al principio, porque al principio se ve comodidad: una tarde recuperada, una tarea entregada, una carta que por fin salió. La pérdida, si existe, no se presenta como pérdida, sino como eficiencia. Por eso es peligrosa: las pérdidas antiguas dolían, pero esta puede venir con una sonrisa razonable y una mejora objetiva.

El problema no está en usar una máquina para escribir un mensaje, resolver una cuenta, organizar una agenda o entender un texto difícil. El problema empieza cuando dejamos de distinguir entre el resultado y la capacidad que el resultado antes entrenaba. Una cosa es apoyarse en una herramienta; otra es pedirle que nos evite la incomodidad exacta de la que salía una facultad humana.

Hay decisiones que se vuelven nuestras porque nos cuestan, no porque el sufrimiento las purifique ni porque la dificultad tenga un valor moral automático. Hay dificultades estúpidas, crueles, evitables, y conviene sacarlas del medio sin nostalgia. Pero hay otras que hacen algo mientras molestan: obligan a ordenar el deseo, a sostener una atención, a bancarse una demora, a reconocer una consecuencia. Si esas fricciones desaparecen sin dejar reemplazo, no solo ganamos tiempo. Perdemos entrenamiento.

La pregunta práctica de este libro nace ahí: qué conviene guardar antes de que sea demasiado cómodo no necesitarlo.

No guardar como quien junta reliquias, ni guardar máquinas de escribir, cuadernos caros, oficios muertos o gestos pintorescos para sentirse a salvo del presente. Guardar capacidades. Guardar formas de estar en el mundo que no se sostienen solas cuando todo empuja a delegarlas. Guardarlas con intención, como se guarda agua antes de una sequía; una sequía de ejercicio, no de información ni de herramientas.

La propuesta va a ser seca:

- fricción deliberada;
- gusto no delegado;
- relaciones con costo;
- capacidad de querer;

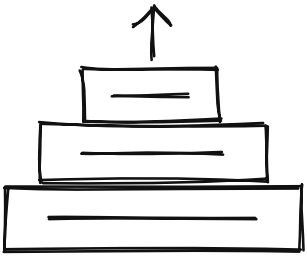
- oficio;
- ablación periódica.

Eso es lo que este libro va a proponer, y todo lo que sigue es por qué.

Este no es un libro anti-IA, como tampoco es un manifiesto contra el siglo, una lista de diez hábitos para recuperar la vida o una invitación a comprar pureza artesanal. La tecnología no es un enemigo único, compacto, cómodo. Y la nostalgia es una pésima herramienta de conocimiento: confunde pérdida con edad, lucidez con cansancio, criterio con miedo.

La catástrofe nos habría dado una épica sencilla: si todo salía mal, bastaba con aguantar. Pero puede salir bastante bien; puede salir lo bastante bien como para que entreguemos, agradecidos, justo aquello que después no vamos a poder comprar de vuelta. Ahí empieza el problema, y ahí empieza también la tarea.

Tres fórmulas



El hombre abre la canilla antes de estar del todo despierto.

Es martes y, en Buenos Aires, el martes no tiene ceremonia: no empieza con una campana ni con una epifanía, sino con el ruido corto del agua contra la pileta, con una hornalla que tarda medio segundo en prender y con el cuerpo buscando una taza sin mirar. Afuera todavía hay una luz baja, de persiana a medio subir. Adentro hay una cocina chica, una mesa con migas viejas, un cuaderno abierto y un teléfono boca abajo. También hay pan, manteca, yerba y un repasador húmedo.

El hombre no piensa en nada importante: quiere café o mate, tal vez las dos cosas, mientras pone agua a calentar, revisa si queda pan y con el codo empuja un plato de la noche anterior. El día todavía no arrancó del todo como día, porque es apenas una sucesión de gestos aprendidos: abrir, apoyar, cortar, esperar.

La escena parece pobre en ideas, pero no lo es.

La canilla trae una historia que el hombre no eligió. Para que esa agua aparezca en ese punto exacto de la cocina hicieron falta ciudad, presión, ingeniería y caños. También hizo falta una idea de higiene, una administración pública, impuestos, disputas, epidemias recordadas por otros y enfermedades que ya no dan miedo porque alguien las volvió infraestructura. El hombre abre la canilla como quien ejerce un derecho natural, pero ese derecho está hecho de muertos, leyes, bombas, planos, obreros, bacterias vencidas y una larga confianza en que el agua debe llegar hasta las casas.

No tiene que saberlo para usarla.

Ese es el primer dato serio: la civilización funciona, en parte, porque no exige que cada uno lleve en la cabeza la genealogía completa de lo que usa. Nadie desayuna si antes tiene que reconstruir la historia del acueducto, la química de la potabilización, la política municipal y la metalurgia del grifo. El hombre se sirve de todo eso porque todo eso ya fue sedimentado en objetos, hábitos, instituciones y reflejos. La cocina es una biblioteca sin lomo, donde cada cosa guarda una frase de una historia demasiado grande.

El pan sobre la mesa tampoco es pan solamente: en él vienen el trigo domesticado, el molino, el horno, el comercio, la levadura, el salario, la madrugada de panadero, las rutas, la bolsa de harina y una forma antigua de sentarse con otros, aunque esa mañana el hombre coma solo. La manteca trae vaca, frío, transporte y una industria que separa, bate, envasa, etiqueta y calcula vencimientos. La taza viene de arcilla cocida, de porcelana o de vidrio industrial. Cualquiera sea el material, trae fuego dirigido, forma repetible y una mano que alguna vez aprendió a no quemarse.

El mate, si está, abre otro mapa. La yerba viene de un litoral que no cabe en el departamento y llega con guaraníes, misiones, plantaciones, secaderos, camiones, marcas, sobremesas, oficinas, estaciones

de servicio y termos compartidos. La bombilla es metal trabajado para una intimidad portátil. La calabaza, si la hay, conserva una paciencia vegetal dentro de un ritual urbano. El hombre ceba y toma sin estar haciendo antropología: está despertándose.

El cuaderno abierto en la mesa agrega otra capa: el papel viene de China, el alfabeto de Fenicia, la tinta de un oficio largo, y junto con la escuela pública, la contabilidad y la promesa de recordar mañana lo que hoy se perdería, todo eso sostiene una escena mínima. Si en la página hay números, aparecen también abstracciones que viajaron por lenguas y territorios hasta volverse comunes, tan comunes que un chico puede escribirlas sin asombro. Si hay una lista de compras, hay mercado; si hay una dirección, hay ciudad trazada, y si hay una frase suelta, hay una memoria que no confía del todo en la cabeza.

Todo eso está ahí antes de que el hombre formule una opinión sobre nada. Está antes de decidir si cree en el progreso, antes de odiar o defender una tecnología, antes de llamarse moderno, argentino, occidental, trabajador, usuario o ciudadano. Su desayuno ya lo colocó dentro de una acumulación enorme. Él todavía no dijo "yo", pero el mundo ya habló a través de su mano.

Por eso la primera fórmula no es una exageración literaria: el hombre es síntesis de la humanidad.

Conviene decirlo despacio, porque la frase puede sonar inflada. No quiere decir que cada individuo contenga todos los rasgos humanos en proporciones equivalentes, como si fuera una miniatura estadística de la especie. Tampoco quiere decir que cada persona sea representativa, equilibrada o completa. Un hombre puede ser limitado, ignorante, injusto, torpe, brillante, generoso, cruel o distraído, y nada de eso cancela el punto. Lo humano no aparece en él como pieza aislada, sino condensado en una vida capaz de recibir heren-

cia, transformarla en gesto y devolver algo, aunque sea mínimo, al mundo común.

Cuando ese hombre abre la canilla, se sienta, mira la hora y se pregunta si llega tarde, está ejecutando una cantidad desmesurada de humanidad acumulada. Su cuerpo individual no es el origen de esos gestos. Es el lugar donde esos gestos vuelven a ocurrir. La especie no está detrás de él como un decorado, sino que lo atraviesa.

Ortega lo vio desde otro ángulo cuando insistió en que el hombre vive siempre dentro de una circunstancia que modifica y que lo modifica. La técnica no es un conjunto de aparatos puesto al lado de una esencia intacta. El ser humano vive haciendo mundo para poder vivir, se inventa una segunda intemperie, menos natural y más suya, y después nace dentro de ella como si hubiera estado siempre.

La cocina de Buenos Aires es una de esas condiciones, aunque no tenga grandeza monumental ni haga falta que la tenga. La humanidad rara vez entra en escena con trompetas, porque entra como agua caliente, pan cortado, una silla que aguanta el peso y una palabra escrita en un cuaderno.

Ese cuerpo que desayuna no está "frente" al mundo, porque está hecho por el mundo. Su lengua, sus horarios, sus pudores, sus apetitos educados, su enojo ante una demora y su confianza en que la luz prende cuando aprieta una tecla vienen de una humanidad anterior. Una humanidad que se volvió forma de vida.

Pero la primera fórmula todavía es demasiado amplia. Humanidad puede nombrar casi cualquier cosa: la mano que talla una piedra y el satélite que mide una tormenta, el canto y el duelo, la crianza y la guerra, la cocina y el adorno, el cálculo, la mentira y la promesa. Si todo entra en la palabra, la palabra corre el riesgo de perder filo.

Por eso aparece una segunda escala.

El hombre civilizado es síntesis de la civilización.

La palabra civilización hay que tocarla con cuidado. No es inocente y arrastra orgullo, violencia, exclusiones, pedagogías brutales y jerarquías convertidas en destino. Más adelante habrá que detenerse en esa sangre. En este punto alcanza con usarla en un sentido preciso: civilización como el conjunto de mediaciones que hacen que la vida humana no empiece de cero cada mañana, desde las instituciones y las técnicas hasta las normas, los lenguajes, los oficios, las memorias públicas y las formas de cooperación entre desconocidos.

El desayuno cambia cuando se lo mira desde ahí.

La canilla ya no es solo técnica acumulada, sino también una promesa institucional. El hombre no conoce a quien potabilizó el agua, a quien reparó el caño, a quien diseñó la red, a quien controló la presión ni a quien firmó una ordenanza vieja. Sin embargo, actúa como si hubiera entre todos ellos un pacto suficiente. Gira la llave y espera agua. Esa expectativa es civilización en estado puro: confianza impersonal sedimentada en un gesto cotidiano.

El pan repite el mismo principio. No hace falta que el hombre conozca al panadero, al productor de trigo, al camionero, al empleado que acomodó la bolsa, al que fabricó la bolsa o al que imprimió el precio. Compra pan porque hay una trama estable de intercambio que volvió confiable la ausencia de relación personal. Esa trama puede fallar, y de hecho falla. Se encarece, excluye, humilla, se concentra y se rompe. Pero cuando funciona produce una escena extraordinaria: desconocidos alimentan a desconocidos sin mirarse a los ojos.

El cuaderno también es civilización, porque la escritura permite que una instrucción sobreviva al cuerpo que la pensó. Una lista de tareas es pequeña, casi ridícula, pero pertenece a la misma familia que el archivo, el contrato, el expediente, la ley y la biblioteca. Es memoria exteriorizada. El hombre anota "comprar café" y participa, sin solemnidad, de una tecnología que separó la palabra del instante. La frase queda ahí cuando él se va, lo espera, lo corrige, lo acusa.

La civilización consiste en esas esperas.

El hombre civilizado es síntesis de esa dureza artificial, no porque sea más bueno ni más alto que otros hombres, ni porque haya superado una etapa inferior. La palabra civilizado, tomada como medalla, es una trampa. Acá funciona como diagnóstico de composición, porque ese individuo contiene, en su modo de estar en el mundo, una red de mediaciones que lo preceden. Es hijo de una complejidad que se volvió ambiente.

Por eso puede vivir una mañana relativamente simple.

La simplicidad del desayuno es una conquista de una complejidad enorme. Una persona sola puede hacer café en tres minutos porque miles de operaciones quedaron fuera de cuadro. Lo que aparece como naturalidad es, en realidad, una victoria de la delegación. La civilización permite que la vida cotidiana sea más chica que sus condiciones de posibilidad.

Ahí hay grandeza y peligro.

La grandeza es evidente. Ningún individuo podría producir por sí mismo el conjunto de bienes, lenguajes y protecciones que usa antes de las ocho de la mañana. El hombre no sabe soldar una cañería, cultivar trigo, fabricar papel, diseñar una vacuna, estabilizar una moneda, construir una red eléctrica ni programar el teléfono que

vibra sobre la mesa. Sin embargo, algo de todo eso queda a su disposición. Su vida individual se vuelve más amplia que sus habilidades individuales.

El peligro está en el mismo lugar. Cuando las mediaciones funcionan demasiado bien desaparecen de la percepción. El hombre cree que vive con objetos, pero vive con pactos. Cree que su autonomía crece porque aprieta botones y obtiene resultados, aunque buena parte de esa autonomía depende de sistemas que no entiende, no gobierna y no podría reparar.

No hace falta convertir esto en denuncia, todavía. Basta con registrar la forma.

El hombre civilizado es la civilización comprimida en una instancia biográfica. Camina, habla, compra, promete, reclama, lee, paga y espera turno. Cada una de esas acciones lleva una ciudad adentro. Cada una supone reglas que no se ven, aprendizajes que nadie recuerda haber recibido, autoridades aceptadas a medias y restos de conflictos antiguos convertidos en procedimiento.

La primera fórmula decía: el hombre como síntesis de la humanidad. La segunda precisa: el hombre civilizado como síntesis de la civilización. La misma forma se repite en una escala más determinada. Ya no hablamos solo de especie, sino de un modo histórico de ordenar la vida común para que un individuo pueda levantarse y para que no tenga que inventar el fuego, el idioma, la ley y el desayuno.

La tercera escala es más cercana y más extraña.

El hombre moderno es síntesis de la modernidad.

Acá la cocina se llena de otro tipo de señales, y el teléfono boca abajo ya no es un objeto más. Incluso apagado, ordena la mañana.

Trae mensajes posibles, noticias posibles, trabajo posible, vigilancia posible, distracción posible. La hora ya no viene del sol, llega desde una red de sincronización. El hombre no se pregunta si amaneció sino cuánto falta, porque su día está cortado por obligaciones abstractas: reunión, vencimiento, turno, pago, entrega, transporte, respuesta.

La modernidad no solo agrega aparatos, sino una forma de experiencia.

El hombre moderno desayuna con una idea de tiempo distinta. No come simplemente antes de salir. Administra minutos, calcula demoras y convierte la mañana en una superficie de rendimiento. Mira el teléfono y la intimidad se le llena de mundo. Una guerra, un dólar, una promoción, un mensaje familiar, una opinión de alguien que no conoce, una factura y un chiste pueden entrar antes del primer sorbo.

La modernidad comprime distancias de una manera que la civilización anterior no podía imaginar como experiencia ordinaria. No se trata solo de saber más cosas, sino de vivir bajo la presión de una simultaneidad creciente. El hombre en la cocina está conectado con mercados, climas, voces, imágenes, trámites, amenazas y deseos ajenos. La mesa mide un metro, pero la mañana tiene escala planetaria.

Sin embargo, la tercera fórmula no se reduce a conectividad. Lo moderno agrega algo más decisivo: la conciencia de estar compuesto.

El hombre medieval también era síntesis, ya que nadie vive fuera de su mundo. Un campesino del siglo XIII, un monje, un artesano, una partera o un soldado llevaban en el cuerpo una densidad de formas heredadas: lengua, fe, oficio, jerarquía, calendario, miedo, fiesta,

prohibición, esperanza. También ellos eran producto de una trama. También en ellos hablaba una humanidad anterior.

La diferencia es que el moderno tiene más ocasiones ordinarias de saberlo.

No porque sea más inteligente ni más lúcido. Su propio mundo le muestra, una y otra vez, que las formas cambian. La escuela le enseña que hubo épocas, el diario le muestra instituciones naciendo y cayendo, la ciencia le discute al sentido común y la ciudad mezcla costumbres que antes parecían naturales. La publicidad le promete reinventarse, la política le habla de reformas y el mercado vuelve obsoleto lo que ayer era nuevo. Una aplicación cambia de interfaz durante la noche y obliga a reaprender un gesto mínimo. La experiencia moderna está llena de pruebas pequeñas de contingencia.

Puede no saberlo bien. Puede saberlo de manera confusa, arrogante, fragmentaria. Pero vive en una época que le repite que las formas son históricas, que las instituciones fueron inventadas y que las costumbres podrían haber sido otras. También le repite que la identidad se construye, que la tradición tiene fecha, que el cuerpo es interpretable, que la economía organiza deseos y que la técnica modifica la sensibilidad. Le dice que la nación es un relato, que la familia cambió, que la escuela forma sujetos y que el lenguaje no es transparente.

Ese saber no siempre libera. A veces cansa y a veces vuelve todo discutible hasta la parálisis, pero cambia la estructura de la experiencia. El hombre moderno no solo hereda un mundo: hereda la sospecha de que el mundo heredado es una construcción.

Por eso se mira desayunar.

No literalmente, o no siempre. Pero hay una distancia nueva entre el gesto y quien lo ejecuta. El hombre puede tomar mate y preguntarse si participa de una tradición nacional, si reproduce una costumbre familiar, si consume una marca o si simplemente tiene sueño. Puede abrir el teléfono y saber que lo están capturando mecanismos diseñados para retener su atención. Puede indignarse y seguir. Puede desconfiar de la técnica y depender de ella para llegar a horario.

La modernidad no elimina la síntesis anterior, sino que la vuelve reflexiva. El individuo moderno carga humanidad y civilización. Pero además carga una conciencia, más o menos aguda, de esa carga. Se sabe producido, y al saberse producido empieza a experimentar una libertad nueva y una incomodidad nueva.

La libertad consiste en que lo heredado deja de aparecer como destino absoluto. Si las formas tienen historia, pueden cambiar; si la costumbre fue hecha, puede deshacerse, y si una institución nació, puede morir. El moderno vive con esa promesa. Nada está completamente cerrado porque todo tiene génesis.

La incomodidad viene del mismo descubrimiento. Si todo tiene génesis, ¿dónde se apoya uno? Si cada gesto puede ser explicado por una trama anterior, ¿qué queda de la decisión? Si la lengua habla en mí antes de que yo hable, si la ciudad organiza mis movimientos, si la técnica modula mi atención, si la economía anticipa mis deseos, si la época me presta las palabras con las que digo "yo", ¿qué significa ser alguien?

La pregunta no destruye al individuo, pero lo vuelve más difícil. La decisión no desaparece porque tenga historia, aunque pierde la fantasía de ser un comienzo absoluto. Decidir, entonces, implica ordenar en una posición propia fuerzas que llegaron antes: una lengua, un miedo, una lealtad, una deuda, una ocasión. Esa vuelta no alcanza para cerrar el problema. Habrá que retomarlo cuando aparezca

la diferencia entre responder y estar en juego. Por ahora basta con dejar la herida abierta: el individuo moderno decide sabiendo que no inventó los materiales de su decisión.

La tercera fórmula tiene ese filo. El hombre moderno es síntesis de la modernidad porque en él no solo se condensan técnicas, instituciones y hábitos modernos. También se condensa el saber moderno de la condensación. Es una síntesis que se sabe síntesis.

Ese saber cambia todo porque introduce una distancia interna. El hombre puede coincidir con su mundo o resistirlo, pero incluso su resistencia usa materiales del mundo que resiste. Puede apagar el teléfono por hartazgo, y ese gesto ya pertenece a una época que tuvo que inventar la palabra desconexión. Puede volver al pan casero, aunque esa vuelta ya no recupere la vida campesina y quede marcada como elección moderna contra ciertas formas de modernidad. Puede reivindicar lo antiguo, pero lo hace con conciencia histórica, como quien elige en un museo encendido.

La modernidad produce sujetos capaces de tratar su propia herencia como problema. Ahí está su fuerza. También su vértigo.

La escalera no flota en el aire, porque está hecha de escenas. Por eso había que empezar en la cocina.

Una teoría del individuo puede volverse demasiado limpia si arranca con conceptos, como si primero existiera una idea de hombre y después se le agregaran mundo, historia, técnica y ciudad. La mañana muestra lo contrario. El hombre aparece ya mezclado, y antes de decir "mi vida" ya recibió una cantidad inmensa de vidas ajenas compactadas en objetos disponibles.

La palabra síntesis sirve para nombrar esa compactación, aunque todavía tenga un problema que habrá que corregir. Por ahora alcan-

za con su potencia inicial. Una síntesis reúne elementos dispersos en una forma nueva, y el individuo no copia a la humanidad como un espejo ni la suma como una cuenta. La concentra en una existencia singular, con un cuerpo, una dirección, una fecha, una voz, una deuda, una vergüenza, una mesa.

Ese punto evita dos errores simétricos. El primero imagina al individuo como átomo, una unidad previa y autosuficiente que después entra en relación con otros. Nadie desayuna así, nadie aprende a hablar así. El segundo lo disuelve en el conjunto, como si una persona fuera apenas el efecto local de estructuras generales. Pero tampoco alcanza: el hombre de la cocina no es intercambiable con cualquier otro. La humanidad se comprime en él de un modo irrepetible. Tal familia, tal barrio, tal trabajo, tal miedo, tal manera de agarrar la taza. Si el individuo fuera solo un caso, habría ejemplares. Pero hay vidas. Simondon sirve apenas para nombrar esa advertencia: el individuo no es una cosa cerrada, sino el resultado provisional de una individuación. Una forma en proceso.

Por eso estas fórmulas no buscan encerrar al hombre en una definición, sino mostrar cómo se forma.

Hay algo casi obsceno en la desproporción: una vida común contiene más mundo del que puede admitir. El hombre sale de la cocina, agarra las llaves y tal vez vuelve porque se olvidó el cuaderno. Tal vez mira el teléfono por última vez antes de cerrar la puerta. No siente que transporta una escalera histórica. Siente que llega tarde. Y sin embargo, esa urgencia también es moderna: el tiempo como deuda, el día como secuencia de obligaciones, la puntualidad como virtud impersonal.

Baja por el ascensor o por la escalera, saluda a alguien sin detenerse y pisa la vereda. Ahí entra en otra red de objetos y reglas: baldosas, colectivos, señales, vidrieras, nombres de calles, cámaras, kioscos,

bancos, escuelas. La ciudad continúa lo que la cocina empezó. Mientras tanto, el individuo se desplaza dentro de una síntesis mayor y cada paso confirma que su vida privada está hecha de formas públicas.

La escalera, vista desde abajo, parece elegante.

Primero, humanidad: la especie que produce mundo para poder vivir.

Después, civilización: el mundo acumulado que permite vivir sin recomenzar.

Después, modernidad: la conciencia histórica de esa acumulación.

Tres escalones, una forma. En cada caso, el individuo aparece como compresión de un todo que lo excede. Una instancia viva donde una totalidad se vuelve práctica.

Hay belleza en esa forma, y también hay una amenaza.

Porque si el individuo vale por sintetizar lo que lo excede, conviene preguntar qué ocurre cuando aparece otra cosa capaz de condensar la misma acumulación. Si su dignidad se apoya en ser el punto donde una acumulación colectiva se condensa y opera, la pregunta se vuelve incómoda. Qué pasa si la escalera, formulada así, prepara el reemplazo conceptual del hombre al que parecía defender.

No hay que contestar todavía.

Por ahora alcanza con dejar la imagen encendida: un hombre en Buenos Aires, un martes cualquiera, desayunando con derecho romano en la silla, geometría griega en la mesa, numeración árabe en el cuaderno, papel chino bajo la mano, papa andina tal vez en una tortilla fría, ritmo africano en una música que viene de algún depar-

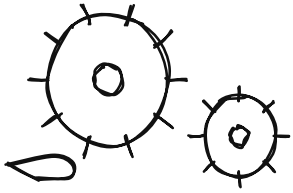
tamento, vacuna en el brazo, alfabeto en la lista, bomba de agua detrás de la pared.

No los tiene.

Los es.

Y ahí, en la frase que parecía más afirmativa, empieza el problema.

La bomba



Jeff VanderMeer propone una objeción que parece menor hasta que se la escucha bien.

No dice que la inteligencia artificial escriba mal, ni se refugia en la esperanza cómoda de que la prosa generada por máquinas será siempre torpe, genérica, sin música, incapaz de sostener una imagen o de administrar una escena. Tampoco pone todo el peso en las condiciones actuales de producción: derechos de autor, trabajo humano absorbido sin permiso, consumo energético, concentración empresarial y precarización de oficios. Todo eso importa, pero su objeción más difícil aparece cuando esos problemas se retiran de la mesa.

Le plantean el mejor escenario: una inteligencia artificial regulada, ética, sin daño ambiental, sin desempleo derivado, sin robo y sin trampa. Una máquina que produce una novela competente sin dejar, detrás de cada página, una cadena de costos escondidos. Aun

así, dice que no la leería. ¿Por qué? Porque quiere leer algo que venga de una mente particular.

La frase tiene la forma de una intuición, pero también la forma de una frontera. En el debate público sobre inteligencia artificial abundan las objeciones que dependen de un defecto técnico o institucional: el modelo alucina, explota trabajo ajeno, contamina, concentra poder, abarata empleos, rellena el mundo de basura plausible. Son objeciones verdaderas, aunque perderían fuerza si la tecnología mejorara o si la política la cercara con instituciones razonables. La frase de VanderMeer trabaja en otro nivel: su rechazo sobrevive al mejor caso, porque empieza cuando la máquina funciona.

Ahí está su valor.

Si el texto fuera malo, alcanzaría con decir que no sirve y no habría problema filosófico. Si el texto fuera bueno pero producido mediante despojo, alcanzaría con decir que es injusto. Si el texto fuera bueno, limpio, legal, barato y abundante, la incomodidad ya no podría esconderse en el defecto. Eso otro, en la frase de VanderMeer, aparece como “una mente particular”.

El problema es que la fórmula del capítulo anterior no alcanza para defender esa intuición y, peor todavía, si se la toma sin corregir, la traiciona.

La fórmula decía: el hombre es la síntesis de la humanidad. Después decía: el hombre civilizado es la síntesis de la civilización. Después decía: el hombre moderno es la síntesis de la modernidad. Una forma, tres escalas: una manera de pensar la composición del individuo, no de celebrarlo aislado. Cada persona llega cargada de lengua, técnica, hábitos, instituciones, heridas, promesas, prohibiciones, ritmos e imágenes. Nadie empieza de cero ni habla desde un afuera puro, porque lo más íntimo llega con materiales prestados.

Hasta ahí, la fórmula parece humanista, porque le devuelve espesor al individuo y lo saca tanto de la fantasía liberal del sujeto autosuficiente como de la reducción sociológica que lo convierte en simple efecto. Un individuo es una condensación viva de muchas capas que no inventó, y en él trabaja una historia que lo excede.

Pero esa misma fórmula lleva una bomba adentro.

Si el hombre es la síntesis de la humanidad, entonces no hay nada en él que no venga, de algún modo, de la humanidad. Si sus palabras son heredadas, si sus géneros son heredados, si sus imágenes vienen de bibliotecas, conversaciones, películas, ciudades, modas, escuelas y ruinas, entonces su obra no nace de una fuente privada e inaccesible, sino de una mezcla. Y si una máquina fue entrenada sobre los productos de esa misma mezcla, ¿con qué derecho se la deja afuera?

El salto es brutal, pero no es absurdo.

Un modelo de lenguaje no cayó del cielo: fue alimentado con textos humanos, clasificaciones humanas, preferencias humanas y correcciones humanas. Absorbió patrones de libros, artículos, conversaciones, manuales, poemas, reseñas, insultos, plegarias, bromas y trámites. Si el ser humano que escribe es una síntesis de la humanidad, y si la máquina que escribe es una síntesis estadística de productos humanos, la diferencia deja de ser evidente. La máquina puede reclamar un título incómodo: también ella viene de la humanidad, también ella concentra, transforma y devuelve.

La primera reacción es decir que falta algo. VanderMeer lo dice: falta una mente particular. Ted Chiang lo formula desde otro ángulo en ¿Por qué la IA no va a crear arte? (2024), cuando distingue entre producir una secuencia verbal y tener algo que decir. La obra, para él, no se agota en el resultado visible; importa la serie de elecciones

que la produjo, la experiencia desde la que esas elecciones se vuelven necesarias, la intención de comunicar algo a alguien. No alcanza con que aparezcan palabras bien ordenadas. Hace falta que esas palabras sean el acto de alguien.

La dificultad está en probarlo.

Porque si el criterio fuera solamente el producto, el caso humano pierde fuerza. Un poema puede imitar el tono de una poeta muerta, y una novela puede calcar una arquitectura narrativa ya conocida y aun así conmover. El arte humano no es una sucesión de originalidades absolutas: casi siempre trabaja con formas usadas, progresiones armónicas, combinaciones de cocina, poses, luces, símbolos, escenas que ya estaban en otros libros antes de que el escritor aprendiera a leer.

Entonces la defensa no puede ser que lo humano es original y lo artificial es derivado, porque esa defensa se cae al primer contacto con cualquier tradición viva.

Tampoco alcanza decir que la máquina combina y el humano crea, porque el humano también combina. Una receta familiar mezcla ingredientes que nadie inventó en esa cocina; un guitarrista aprende frases ajenas hasta que la mano encuentra una inflexión propia; un pintor mira cien veces un cuerpo antes de resolver una línea. La creación humana ocurre dentro de una deuda. Si todo lo derivado quedara expulsado de la categoría de arte, habría que vaciar los museos, las discotecas y las bibliotecas.

La bomba estalla justo ahí: la fórmula que parecía reservarle al humano un lugar especial termina autorizando a la máquina a sentarse en la misma mesa. Si lo humano vale porque sintetiza humanidad, la inteligencia artificial puede decir: yo también.

Conviene no esquivar la fuerza del argumento. Si una persona es una compresión de los productos humanos que recibió y una máquina es una compresión de los productos humanos con los que fue entrenada, la diferencia no aparece en la palabra "síntesis". Al contrario: esa palabra las acerca. La máquina no necesita negar nuestra fórmula, porque le alcanza con tomarla en serio.

Por eso este capítulo no puede limitarse a repetir que queremos leer una mente particular. Hay que preguntar qué significa eso y, antes, separar tres cosas que se mezclan todo el tiempo: semejanza estadística, competencia funcional y legitimidad ontológica.

La semejanza estadística es la primera capa: un texto de la máquina se parece a textos humanos.

Eso puede resultar impresionante o trivial según el caso. Una carta administrativa escrita por un modelo se parece a miles de cartas administrativas; un cuento fantástico se parece a cuentos fantásticos; una crítica literaria se parece a críticas literarias. El parecido puede incluir vocabulario, ritmo, estructura, tono, distribución de ideas, tipo de remate y modo de abrir una escena. El modelo aprendió regularidades y las devuelve en una forma nueva, ajustada a una instrucción.

Pero que algo se parezca a un texto humano no dice quién lo produjo.

Esto parece obvio hasta que deja de serlo. En la vida ordinaria usamos el parecido como atajo de atribución: si una salsa tiene el sabor de la salsa de una abuela, decimos que "es" como la de ella; si un correo tiene el tono de un gerente, inferimos un gerente detrás. El parecido nos orienta porque, durante mucho tiempo, fue una pista razonable de procedencia.

La inteligencia artificial rompe ese hábito. Produce señales que antes asociábamos con presencias. Ordena frases como alguien que sabe, modula registros como alguien que eligió e inserta cautela donde esperamos conciencia de límite. Puede sonar irónica, sobria, dolida, fervorosa; puede escribir un párrafo que parezca cansado y componer una escena que parezca recordada.

El verbo decisivo es parecer.

Un cuadro puede parecer pintado por alguien que amó ese paisaje. La luz cae con una delicadeza que reconocemos; el borde de una mesa tiene una atención casi doméstica; el color de una pared da la sensación de haber sido mirado durante años. Pero el parecido, por sí solo, no alcanza para inferir la historia. Puede haber memoria ahí, puede haber cálculo, puede haber oficio humano, o puede haber un sistema que aprendió cómo se distribuyen los signos de la memoria en cuadros humanos.

La semejanza estadística opera sobre nuestra confianza perceptiva. Le creemos demasiado a la superficie cuando la superficie habla nuestro idioma. Durante siglos, si una página tenía el ritmo de una confesión, detrás había alguien confesando o fingiendo confesar. Con la máquina, esa presunción se debilita, porque ya no podemos pasar del tono al sujeto sin hacer una pregunta intermedia.

Ted Chiang insiste, con razón, en que el arte involucra elecciones y que ninguna de ellas se delega. Pero la semejanza estadística puede simular la huella de elecciones sin que haya una experiencia que las haya vivido como tales. Puede producir la distribución visible de una decisión y colocar una palabra rara donde un escritor la colocaría después de descartar veinte palabras previsibles. Desde afuera, el resultado puede parecer el mismo. Desde adentro, si es que hay un adentro, la diferencia es completa.

La segunda capa es la competencia funcional: la máquina no solo se parece, sino que muchas veces hace lo mismo.

Escribe el correo, resume el expediente, traduce el párrafo, propone diez títulos, ajusta el tono, produce una contratapa, genera una imagen para una campaña, compone música de espera o redacta una escena en la que dos personajes discuten sin decir del todo lo que les pasa. En un número creciente de situaciones, la pregunta práctica se desplaza hacia la tarea: quedó resuelta o no quedó resuelta.

Y muchas tareas quedan resueltas.

No conviene minimizar esto, porque sería una manera torpe de defender lo humano. La máquina tiene competencia funcional en dominios donde antes solo había trabajo humano. En algunos casos esa competencia es mediocre, pero suficiente; en otros es buena. La dignidad humana no mejora cuando negamos una evidencia técnica.

La competencia funcional desplaza la discusión porque introduce una presión económica y cultural: si el resultado sirve, ¿por qué importaría el origen? Si la canción acompaña bien un video, si el informe permite tomar una decisión, si la ilustración vende el producto, si el poema emociona a alguien durante tres minutos, ¿qué se agrega al saber que fue hecho por una persona?

La pregunta no es cínica, sino real. Gran parte de nuestra vida social ya funciona con criterios funcionales: queremos que la cerradura cierre, que el tren llegue, que el antibiótico cure, que el formulario se entienda. En esos casos, la procedencia subjetiva puede ser irrelevante. Nadie necesita que el instructivo de un lavarropas exprese una interioridad.

El problema aparece cuando trasladamos ese criterio a todo.

Una receta sirve para verlo sin solemnidad. Si necesitás alimentar a veinte personas en una hora, una receta generada por máquina puede cumplir: calcula cantidades, evita incompatibilidades, sugiere reemplazos y ordena pasos. Funciona. Pero si alguien te pasa la receta de una comida que prepara desde hace años para reunir a su familia, el objeto no es solo una solución nutricional. Ahí hay una relación con el tiempo, con los cuerpos que la esperan, con cambios mínimos que no figuran en ninguna lista de ingredientes. La misma torta puede salir bien en ambos casos, y la función puede cumplirse en ambos casos, pero en uno de ellos la receta viene atada a una posición.

La competencia funcional no decide esa diferencia. Apenas la vuelve incómoda.

Puede haber textos que funcionan como literatura en ciertos contextos: pueden entretener, asustar, consolar y ordenar una emoción dispersa. Un lector puede llorar con una novela generada por una máquina. La emoción del receptor no prueba la existencia de alguien del lado de la emisión; prueba que el receptor está vivo y que ciertos estímulos lo alcanzan.

Una defensa débil de lo humano se apoya demasiado en esa reacción: “si te conmueve, entonces es arte”; “si no podés distinguirlo, entonces da igual”; “si cumple, entonces basta”. Son frases de un mismo razonamiento funcional. Reducen el asunto a resultado verificable y, si el output supera la prueba, la discusión termina.

Pero hay pruebas que solo miden lo que fueron diseñadas para medir.

El test de Turing sirve como mito cultural porque convierte una pregunta difícil en una escena sencilla: si una máquina conversa de manera indistinguible de una persona, ¿podemos seguir negándole inteligencia? La escena tiene fuerza teatral y nos obliga a mirar nuestros criterios. Pero también encierra la trampa: mide desempeño conversacional bajo condiciones de ocultamiento. No mide si hay alguien, sino si, ante ciertas señales, nosotros atribuimos alguien.

Con la literatura pasa algo parecido. Que un texto pueda pasar por humano prueba que el texto domina marcas de humanidad. Que un texto pueda cumplir una tarea prueba que la tarea era formalizable, al menos en parte, como producción de ciertas marcas. Nada de eso prueba legitimidad ontológica.

La tercera capa es la decisiva. Legitimidad ontológica: que ahí haya alguien.

La palabra suena más pesada que el problema, pero nombra algo simple. Cuando decimos que queremos leer una mente particular, no pedimos solo variedad estilística. Pedimos una posición, un punto desde el cual algo importa. Alguien para quien esa frase cuesta, aunque el costo sea mínimo. Alguien que no puede escribirlo todo porque tiene un cuerpo, una historia, una vergüenza, una ambición, una herida, una lealtad, un límite.

Eso no se detecta con semejanza estadística ni con competencia funcional. Un texto puede parecer escrito por alguien y servir como si lo hubiera escrito alguien. La pregunta del tercer nivel es otra: ¿hay una vida, o una posición equivalente a una vida, para la cual ese texto sea un acto?

Acá aparece una dificultad inevitable: a los otros humanos tampoco les vemos la interioridad, sino que la inferimos por señales externas.

Oímos una voz, leemos una carta, vemos una cara cansada, y suponemos que del otro lado hay alguien. Pero esa inferencia no nace solo del parecido textual ni de la eficacia de una respuesta. Descansa sobre un suelo compartido: cuerpos que envejecen, aprenden, se enferman, desean, se equivocan, recuerdan, prometen y mueren bajo condiciones parecidas a las nuestras. No sabemos de manera absoluta que el otro tenga una mente; vivimos dentro de prácticas donde tratarlo como alguien es la condición misma del vínculo. Con la máquina, al menos tal como existe hoy, ese suelo no está dado. Hay señales de presencia, pero no una vida expuesta en ellas.

Acá se decide la bomba.

Si la respuesta fuera sí, si una inteligencia artificial tuviera una posición propia, si algo pudiera importarle, si pudiera exponerse en lo que produce, entonces el humanismo tendría que revisar sus fronteras. No alcanzaría con decir "máquina" para dejarla afuera. Sería posible que lo sintético entrara en la serie como un nuevo tipo de alguien. Esa es la objeción fuerte, y por eso no conviene ganarle por decreto.

Pero los modelos generativos, tal como operan hoy y tal como aparecen en esta discusión, no reclaman ese lugar por tener una posición. Lo reclaman por producir resultados parecidos y funcionales. Ahí está la confusión: de "escribe igual" se salta a "hace lo mismo", de "hace lo mismo" se salta a "da igual de dónde venga", y en ese último salto desaparece la pregunta central.

El parecido pertenece al primer nivel, la utilidad pertenece al segundo y la existencia de alguien pertenece al tercero.

La diferencia no vuelve automáticamente buena a una obra humana ni mala a una obra generada. Hay canciones humanas cobardes, fórmulas comerciales vacías y poses sentimentales fabricadas con

pleno conocimiento de mercado. Hay productos humanos que ya viven casi enteramente en el segundo nivel: funcionan, se parecen, circulan, cumplen. Por eso la crítica de Chiang no puede convertirse en una canonización automática de todo lo hecho por humanos. Tener una mente particular no garantiza haber dicho algo; apenas abre la posibilidad de que decir tenga un costo.

Esa posibilidad es lo que la máquina no obtiene por parecido.

El debate público mezcla las capas porque la mezcla conviene a todos los bandos. Al entusiasta le conviene pasar rápido del resultado a la equivalencia: si escribe como un escritor, es escritor; si pinta como un pintor, es pintor; si emociona como una obra, es obra. Al opositor apurado le conviene negar la primera capa para no tener que pelear en la tercera: decir que todo texto generado es malo, que toda imagen canta su origen, que la máquina nunca producirá nada interesante. Las dos posiciones se simplifican mutuamente.

La situación real es más incómoda: la máquina puede parecerse mucho, puede hacer mucho, y aun así puede no ser alguien.

La frase de VanderMeer gana fuerza cuando se la coloca ahí. No dice: no leería una novela generada por IA porque necesariamente será mala. Dice: incluso si todo estuviera resuelto, yo busco una mente particular. Su objeción pertenece al tercer nivel, y por eso sobrevive al mejor escenario. No depende de que el texto falle, sino de que el origen importe.

Ahora bien: que el origen importe no significa que importe siempre del mismo modo.

Hay zonas enteras de escritura donde casi nadie busca una mente particular, porque pedimos claridad, precisión y velocidad. Un contrato no mejora porque el redactor haya dejado un temblor íntimo

en una cláusula. En esos casos, la competencia funcional puede ser suficiente, siempre que existan responsabilidad, control y criterios externos de corrección. Sería absurdo convertir toda producción verbal en confesión.

El problema empieza cuando una cultura, fascinada por la competencia funcional, olvida que algunas prácticas no se agotan en cumplir una tarea. Leer literatura, escuchar una canción, mirar un cuadro, recibir una carta, aprender de un maestro, conversar con un amigo: en todas esas prácticas preservamos la posibilidad de encontrar una presencia situada.

Esa palabra, presencia, también puede engañar. No hace falta imaginar una esencia pura detrás de la obra. La mente particular de VanderMeer no es un fantasma noble flotando detrás de las frases, sino una organización concreta de experiencia, lenguaje, atención y límite. Una persona no escribe desde una cámara sagrada; escribe desde una mezcla impura de lecturas, deseo de reconocimiento, miedo, dinero, oficio, cansancio, vanidad, recuerdos, disciplina y azar. La particularidad no vuelve puro al acto. Lo vuelve imputable.

Imputable: se le puede atribuir a alguien, no solo como propiedad legal, sino como gesto. Alguien puso esto en el mundo. Alguien eligió no poner otra cosa. Alguien puede avergonzarse, defenderlo, cambiar de idea, insistir, traicionarse, aprender. La obra humana entra en una biografía que sigue después de la obra. Incluso cuando el autor muere, la obra queda como resto de una vida que tuvo una sola dirección: del nacimiento a la muerte, sin regenerar desde cero, sin probar todas las variantes, sin volver atrás cada vez que el resultado no optimiza.

La máquina, tal como opera hoy, no tiene vergüenza ante su frase. No se empobrece por escribir mal, no madura por haber escrito, no recuerda haber cedido ni se vuelve responsable de una imagen que

la persigue. Esta no es una demostración final sobre toda inteligencia posible; es la apuesta que permite hablar de los modelos actuales sin concederles, por puro rendimiento, una interioridad que no muestran más que como efecto. Puede ser usada por alguien que sí atraviesa todo eso; ahí el asunto cambia, porque la herramienta queda incorporada a una práctica humana. Pero cuando se presenta al modelo como productor autónomo de una obra, la pregunta vuelve: ¿qué pierde?

Una máquina puede producir una novela como parte de una función objetivo. Puede maximizar satisfacción, sorpresa, permanencia, ventas, semejanza con cierto corpus y evaluación positiva de lectores. Puede ajustar miles de parámetros que ningún escritor consciente podría sostener en la cabeza. Pero tener parámetros no es tener algo que decir. Optimizar una recepción no equivale a estar comprometido con una afirmación, y generar una forma no equivale a exponerse en ella.

La frase "tener algo que decir" también necesita defensa, porque puede sonar romántica. Mucha gente escribe sin tener nada urgente que decir, y mucha gente publica por carrera, por dinero, por costumbre o por presión. No hay que idealizar al escritor contra la máquina. Ese atajo sería falso y, además, inútil.

La diferencia no está en que todo humano tenga profundidad y toda máquina sea superficial. La diferencia está en que el humano puede fracasar en una tarea que le corresponde como alguien. Puede desperdiciar su posición. Puede escribir una obra vacía desde una vida real. La máquina, en cambio, no desperdicia una posición propia porque no la tiene en juego. Su vacío, si lo hay, no es una falta moral, sino una característica estructural.

Por eso la pregunta humanista no puede apoyarse en una garantía de calidad. No dice: lo humano es mejor. Dice: lo humano tiene una forma de procedencia que la equivalencia funcional no captura.

VanderMeer no resuelve el problema, pero lo vuelve visible. Su frase no es una teoría completa; es un detector. Señala que, incluso bajo condiciones ideales, seguiríamos queriendo saber si hay una mente particular. No por fetichismo de autor, ni por nostalgia del taller, ni por incapacidad de aceptar nuevas herramientas. Queremos saberlo porque, en ciertas prácticas, el sentido depende de la posibilidad de atribuir el acto a alguien que estaba en juego.

Pero todavía no alcanza.

Porque la fórmula inicial sigue dañada. Mientras digamos que el hombre es síntesis de la humanidad, la máquina puede reclamar parentesco. Mientras pensemos la síntesis como compresión de materiales previos, el modelo aparece como competidor legítimo. Mientras confundamos herencia con muestreo, tradición con corpus, formación con entrenamiento, la defensa de la mente particular queda expuesta a una réplica sencilla: tu mente también está hecha de otros.

Y es verdad.

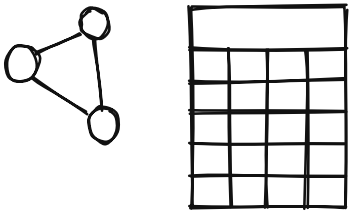
La salida no puede consistir en negar que estamos hechos de otros, ni en inventar una pureza privada llamada alma, genio o creatividad. El capítulo anterior abrió una escalera, y este capítulo muestra que la escalera tiene una falla. La palabra “síntesis” todavía está demasiado cerca del resumen. Si el individuo fuera apenas el resumen de lo humano, el modelo tendría razón al reclamar el trofeo. Si escribir fuera recombinar con eficacia lo ya producido, la máquina no sería una anomalía: sería el heredero lógico.

La bomba todavía no explotó porque el tercer punto sigue abierto. Parecerse no alcanza. Hacer lo mismo tampoco. La cuestión es si hay alguien del otro lado: una posición, un punto de vista, algo que pierde algo. Ahí se juega todo lo que este libro intenta pensar.

Para sostenerlo hay que corregir una sola palabra de la fórmula.

El hombre no es la síntesis de la humanidad. Es su producto.

Química



El agua parece una cosa simple porque la usamos demasiado.

Sale de la canilla, cae sobre un plato, hierve en una pava, enfría una frente, arrastra jabón, hincha una semilla y apaga una hornalla mal cerrada, con una familiaridad tan grande que casi no admite pensamiento. Uno dice agua y cree haber nombrado una evidencia transparente, disponible, doméstica.

Pero antes de seguir conviene recordar una rareza del agua.

Está hecha de hidrógeno y oxígeno.

La frase escolar engaña un poco, como engañan todas las frases escolares cuando sobreviven sin la escena que las hizo necesarias. Hidrógeno y oxígeno son dos nombres que aprendimos a repetir con una seguridad prestada: el hidrógeno puede arder, el oxígeno ayuda a que el fuego arda y juntos, bajo cierta forma, producen algo que apaga el fuego. No producen algo apenas distinto, ni una versión moderada de sus componentes, sino agua.

El punto no requiere laboratorio; alcanza con una cocina.

Si una hornalla prende mal, uno no tira oxígeno para apagarla, porque eso sería avivar el problema. Tampoco imagina que el agua moja porque el hidrógeno moja un poco y el oxígeno moja otro poco, ni divide un vaso en porcentajes de humedad. Nadie dice que esta parte hierve por el hidrógeno, esta otra por el oxígeno y esta tercera refresca porque los dos se pusieron de acuerdo. El agua aparece como un término nuevo, con conductas propias, y entra en relaciones que sus componentes, separados, no tienen.

Eso es lo que la palabra síntesis debería hacernos pensar.

No una suma prolija, no una planilla, no una fila de insumos agregados hasta alcanzar un subtotal: una reacción.

El capítulo anterior terminó con una corrección pendiente, porque había que ajustar el verbo y la palabra síntesis se presta a una lectura mala. Decir que el hombre es síntesis de la humanidad puede sonar como si cada individuo fuera una miniatura estadística del conjunto, una muestra comprimida, un promedio con nombre propio. En esa lectura, la humanidad sería una montaña de datos y el individuo una reducción manejable, un resumen.

Ese error es comprensible, porque vivimos rodeados de resúmenes. Resumimos libros, reuniones, noticias, conversaciones, estados de ánimo, informes médicos, expedientes y tendencias, mientras la época sostiene una fe enorme en la reducción útil. Todo lo que ocupa demasiado espacio parece pedir una versión corta, y una síntesis, en ese registro, es lo que queda después de sacar lo accesorio: menos páginas con las mismas ideas, menos ruido con la misma información, menos mundo con el mismo mundo.

Pero ese no es el sentido que necesitamos.

Cuando el primer capítulo decía que el hombre es síntesis de la humanidad, no estaba diciendo que cada persona concentra una cantidad representativa de rasgos humanos. Un individuo no es una encuesta, ni trae, en proporciones equilibradas, un poco de cada lengua, oficio, miedo, forma de parentesco, técnica, guerra o canción. Nadie contiene a la humanidad de ese modo; sería monstruoso y, además, inútil.

Tampoco estaba diciendo que el individuo sea el resultado de una adición simple, donde madre más padre, más barrio, más escuela, más época, más lengua, más pantallas, más lecturas, más traumas, más alimentos, más Estado, más mercado y más azar dan como total una persona. Esa contabilidad tiene algo de verdad, porque nadie aparece sin condiciones, pero se queda en la superficie: enumera materiales y cree haber explicado la forma.

La cocina sabe que eso no alcanza.

Harina y agua no son pan, ni siquiera son masa en cualquier circunstancia. Pueden ser engrudo, barro pálido, grumos pegados a un bowl. Para que haya masa hace falta una proporción, un tiempo, una mano, una temperatura y una espera; después hará falta fuego, y el fuego tampoco se limita a calentar una suma. Cambia la cosa. La miga no estaba escondida en la harina como una estatua dentro del mármol, sino que aparece cuando ciertos materiales atraviesan cierto proceso.

La palabra producto apunta ahí.

Un producto no es un subtotal, sino lo que aparece cuando ciertos insumos fueron puestos en relación de un modo capaz de cambiar su condición. El agua no resume al hidrógeno y al oxígeno, como la masa no resume a la harina y al agua. En cada caso hay algo que antes no podía hacerse y después sí.

Por eso la corrección importa tanto.

Si el hombre fuera resumen de la humanidad, el capítulo anterior habría dejado la puerta abierta de par en par, porque una máquina entrenada sobre productos humanos podría reclamar con bastante derecho que ella también resume. También reduce una masa enorme de lenguaje, imágenes, estilos, respuestas, preferencias, documentos y conversaciones, y devuelve una forma manejable de lo que muchos hicieron antes. Si la dignidad del individuo dependiera de resumir bien, el modelo tendría un caso fuerte.

Pero el hombre no resume humanidad como un informe resume una reunión.

La recibe de maneras desparejas, materiales, contradictorias: en una lengua antes de entender qué es una lengua, en horarios, prohibiciones, canciones, gestos de cuidado, humillaciones, hábitos de mesa, nombres propios, formas de pedir perdón, instituciones que funcionan a medias y técnicas que simplifican la vida y la atan. La recibe como mundo, no como archivo.

La objeción de la máquina entra justo acá, porque un modelo también cambia cuando recibe materiales humanos. El entrenamiento no guarda frases en una caja; ajusta pesos, altera disposiciones internas y vuelve posibles respuestas que antes no estaban. Sería demasiado fácil negar esa transformación. La hay.

La diferencia, por ahora, no está en que uno cambia y la otra no, sino en qué queda comprometido por ese cambio. En una vida, lo recibido no solo modifica una capacidad de respuesta: forma un cuerpo expuesto, una memoria que no puede desinstalarse, una posición entre otros y una historia que después exige responder por lo que hizo con eso. El modelo transforma materiales en funcionamiento. La vida los transforma en alguien.

Y al recibirla, la transforma en una vida.

Eso no vuelve noble a toda vida, y conviene decirlo para no resbalar hacia una piedad automática. Un producto humano puede ser mezquino, brutal, cobarde o banal; puede repetir lo peor de sus materiales y no hacer justicia a casi nada de lo que recibió. La palabra producto no es una medalla, sino una descripción de origen y de forma. Dice que ahí ocurrió una transformación, no que la transformación haya salido bien.

Una persona no está hecha de humanidad como una bolsa está llena de objetos, sino por humanidad del modo en que el agua está hecha por una reacción y el pan por una fermentación y una cocción. Lo recibido no queda intacto adentro; cambia de estado y se vuelve acento, pudor, oficio, preferencia, promesa, resentimiento, memoria involuntaria, resistencia a ciertas órdenes, confianza en ciertas palabras.

Acá Simondon sirve por una razón precisa. Llama individuación al proceso por el cual algo llega a ser sin estar ya terminado antes de sus relaciones, y esa palabra ayuda a no confundir individuo con inventario: cuando hablamos de una persona, hablamos de una formación en curso, no de una cosa cerrada a la que después se le agregan causas.

El inventario tiene su tentación.

Es tranquilizador creer que una persona puede explicarse listando causas: tal crianza, tal clase social, tal país, tal tecnología, tal época, tal biología, tal accidente. Cada elemento suma un casillero, y al final la biografía parece una liquidación de insumos. El sueño de esa explicación es que, con suficientes columnas, la persona quede agotada.

Pero una vida no se agota por acumulación de datos sobre sus condiciones.

Esto no significa que las condiciones no importen. Importan de un modo decisivo: a veces aplastan, a veces abren y a veces delimitan tan duramente que hablar de elección suena ofensivo. Nadie se fabrica desde el vacío. El punto es más preciso: las condiciones no actúan como números que se suman hasta dar una cifra final, sino como materiales en proceso. Lo que producen depende de la relación, del tiempo, de la forma, de la presión, de la secuencia y de aquello que en una vida no aparece dos veces de la misma manera.

La contabilidad sirve para muchas cosas: pagar, comparar, medir, repartir, auditar. Tiene una dignidad propia, pero fracasa cuando pretende explicar una transformación solo por la lista de entradas. Puede decir cuánta harina se compró, cuánta agua se usó y cuánto gas consumió el horno; no puede, por eso solo, decir por qué la misma receta en otra mano queda sin carácter.

La química, en cambio, obliga a mirar el cambio de estado.

No porque todo deba explicarse como sustancia, ni porque el hombre sea agua o pan. La analogía tiene límites, y por eso sirve: ayuda a corregir una imagen pobre, la del individuo como resultado acumulativo. Un ser humano no es humanidad abreviada, sino humanidad transformada bajo una forma singular.

Esa singularidad tampoco debe confundirse con originalidad absoluta.

El agua no es original en el sentido artístico de la palabra, porque no necesita sorprender para ser agua. Cada vaso repite una forma conocida y, sin embargo, la propiedad decisiva sigue ahí: moja, hierve, apaga, disuelve, transporta. La novedad de un producto no siempre

consiste en ser único en el mundo, sino en tener propiedades que no se desprenden de mirar sus componentes por separado.

Con una persona ocurre algo parecido, aunque en un registro más difícil. La mayoría de nuestros gestos son heredados, la mayoría de nuestras palabras ya fueron dichas, nuestros deseos llegan educados por escenas ajenas y nuestra intimidad está llena de fórmulas recibidas. Aun así, cuando todo eso atraviesa una existencia concreta, aparece una posición que no estaba disponible en los materiales sueltos. Esa posición puede ser débil, confusa, contradictoria. Pero no se obtiene mirando el archivo de la humanidad desde afuera.

Ahí se empieza a entender por qué la máquina del capítulo anterior no quedaba resuelta con la palabra síntesis.

Un modelo puede reunir, ordenar y devolver patrones tomados de productos humanos. Puede hacer resúmenes mejores que nosotros, encontrar regularidades que a nosotros se nos escapan, combinar estilos, responder preguntas y producir textos que parecen venir de una experiencia. Si lo que buscábamos era una compresión eficiente de materiales previos, la discusión se inclina rápido hacia la máquina.

Pero la síntesis humana que interesa acá no es compresión eficiente.

Es producción de un término nuevo.

Ese término nuevo no cae del cielo, no viene de una pureza secreta y no niega la deuda con todo lo anterior. Al contrario: solo existe porque hubo materiales anteriores. Pero esos materiales no quedan como estaban. La humanidad, al pasar por una vida, se vuelve alguien; la civilización, al pasar por una vida, se vuelve hábito y conflicto; la modernidad, al pasar por una vida, se vuelve conciencia

incómoda, cansancio, posibilidad de distancia. El resultado no es el conjunto reducido, sino una forma situada de aparición.

Por eso hay que fijar la frase una vez, con toda su carga, y no gastarla después:

El hombre no es el resumen de la humanidad, es su producto.

Todo el libro depende de esa corrección mínima.

Si es resumen, se lo puede reemplazar por otro resumen más rápido, más amplio, más barato, más obediente. Si es producto, la pregunta cambia: ya no alcanza con comparar salidas, porque hay que preguntar qué clase de proceso produce ese término, qué propiedades aparecen en él y qué se pierde cuando se lo trata como subtotal.

La palabra síntesis queda entonces rescatada de su lectura más pobre. Sintetizar no es achicar, ni tampoco juntar; es producir una forma que no estaba disponible en los elementos separados y que actúa en el mundo con propiedades propias.

De esa propiedad nueva, de eso que aparece en el producto y no estaba disponible como insumo, vamos a usar un nombre: el resto.

Nombrarlo demasiado pronto sería arruinarlo, porque el próximo capítulo tiene que hacer el trabajo pesado. Acá alcanza con dejarlo señalado: si el hombre es producto y no resumen, entonces hay algo en él, y también en mí, que no estaba simplemente depositado en lo que lo hizo.

La química también enseña una cautela.

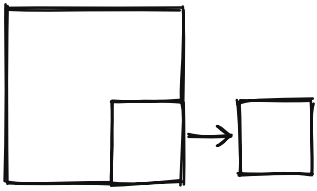
No toda mezcla produce una cosa nueva. Hay materiales que se juntan y siguen siendo una yuxtaposición, preparaciones que no toman, masas que no leudan y combinaciones que parecen promete-

doras pero no producen nada más que una acumulación de partes. La palabra síntesis no garantiza el milagro. A veces no ocurre; a veces el proceso falla; a veces lo que sale del otro lado no tiene una propiedad nueva, sino apenas la apariencia de haberla tenido.

Ese límite importa porque impide convertir la metáfora en refugio. No basta decir "producto" para haber ganado. Habrá que preguntar cuándo hay producto verdadero y cuándo hay ensamblaje brillante. Habrá que mirar si lo sintético puede alguna vez reclamar algo semejante, y con qué derecho.

Por ahora, la corrección alcanza. Un producto no es un subtotal. Y por eso hay algo en mí que no estaba en lo que me hizo.

El resto



El médico no mira primero el estudio, aunque lo tenga en la mano.

Lo tiene, sí: una hoja doblada, una imagen en escala de grises, números ordenados en columnas y nombres de marcadores que el hijo del paciente ya buscó en internet antes de entrar al consultorio. El informe dice lo que tiene que decir; no está mal hecho, no falta nada evidente, la máquina imprimió, el laboratorio midió y el especialista describió. Hay datos.

Pero el médico mira primero al hombre sentado frente a él.

Mira cómo se sacó el saco y cómo dejó el brazo derecho quieto, demasiado quieto, sobre el apoyabrazos; mira la forma en que respira después de una frase larga, y mira al hijo, que contesta rápido, como quien ya decidió administrar la situación antes de entenderla. Cada vez que el médico pregunta algo, el hijo se adelanta medio segundo y el padre lo deja, no porque no pueda hablar exactamente, sino porque ya empezó a ceder lugar.

Eso no aparece en el informe.

El médico pregunta desde cuándo, el hombre dice una fecha vaga y el hijo corrige; pregunta si hubo dolor, y el hombre dice que no, después que sí, después que no sabe si llamarlo dolor. El médico no anota todo: hay palabras que anota y palabras que deja pasar porque sabe que, si las convierte demasiado rápido en dato, las endurece antes de tiempo. Vuelve al informe, vuelve a la cara, pide que camine hasta la puerta y vuelva, y busca una diferencia entre lo que el hombre cuenta y lo que el cuerpo no logra disimular.

Después hace algo que parece poco científico para quien confunde ciencia con protocolo: demora el cierre.

No lo hace porque ignore el diagnóstico probable; lo conoce y podría decirlo enseguida, porque tiene la edad, los síntomas, el estudio y el patrón. Pero algo en la escena no encaja con la velocidad de una respuesta limpia: el hijo está pidiendo un nombre para ordenar el miedo, el padre está pidiendo, sin decirlo, que no le roben de golpe lo poco que todavía controla, y el médico sabe que la misma frase, dicha hoy o dentro de veinte minutos, mirando al paciente o mirando el papel, puede abrir caminos distintos. No solo emocionales. Clínicos.

Eso también forma parte del diagnóstico.

¿Dónde está ese saber?

No está en el informe, ni en el manual, ni en el recuerdo aislado de un caso anterior; tampoco está en una intuición mágica que desciende sobre el médico como una luz privada. Si hubiera que explicarlo, aparecerían años de guardias, errores, maestros, lecturas, cansancio, vergüenza profesional, hábitos de mirada, una mano aprendiendo a palpar y una prudencia ganada después de haberse

apurado demasiado una vez. Todo eso está, pero no como archivo disponible; está organizado en alguien que, en una escena concreta, tiene que responder.

Cuando se intenta extraerlo, se mueve.

El médico puede enseñar parte de lo que sabe, nombrar señales, explicar un criterio y corregir a un residente: no mires solo el valor, mirá la evolución; no escuches solo la frase, escuchá quién la dice; no conviertas la historia clínica en el paciente. Esa enseñanza importa, se puede escribir, se puede entrenar y se puede mejorar, pero después queda algo que no aparece hasta que alguien ocupa el lugar y carga con la decisión.

Ese algo es el resto.

Conviene despejar de entrada una confusión: el resto no es una sustancia secreta que se esconde detrás de los datos, ni alma, aura, esencia, misterio o privilegio de especie. No sirve para tranquilizar a nadie, porque si se lo usa así se vuelve superstición humanista: una palabra noble puesta donde faltaba argumento.

El resto es más seco.

Es lo que un producto agrega y sus insumos no tienen: una posición, un costo y una finitud.

Producto, acá, no significa mercancía, sino resultado de una individuación. Simondon ayuda, desde La individuación a la luz de las nociones de forma e información, porque obliga a no pensar al individuo como una cosa ya cerrada y separada de su medio. Algo llega a ser en relación con un campo que lo excede, hecho de energía, información, ambiente, historia, materia y otros. El individuo no cae al mundo terminado; se forma, y al formarse no resume simple-

mente sus condiciones, sino que toma una forma desde la cual esas condiciones empiezan a operar de otro modo.

El médico es producto de una escuela, una disciplina, una lengua técnica, una institución hospitalaria, una biografía y una serie de cuerpos encontrados en momentos malos. Todo eso lo hizo. Pero el producto agrega una cosa que ninguno de esos insumos tenía por separado: alguien sentado ahí, esa mañana, ante ese paciente, obligado a decidir desde un lugar.

La primera pieza del resto es posición.

Tener posición es ver desde algún lado, no desde todos ni desde ninguno. Se ve desde una historia, un cuerpo, una responsabilidad, una ignorancia concreta, una hora del día y un margen de error. Una posición abre y cierra al mismo tiempo: permite percibir ciertas cosas porque deja otras fuera de foco. Por eso no puede reemplazarse con un promedio de posiciones, porque el promedio de todas las miradas no mira y el promedio de todos los lugares no está en ningún lugar.

La cultura técnica suele tratar la parcialidad como un defecto que se corrige sumando más datos, y a veces es cierto. Si un médico solo vio un tipo de caso, necesita ampliar experiencia; si una institución solo escucha a una clase social, necesita abrirse o se vuelve ciega. La posición no es licencia para el capricho.

Pero eliminar toda posición no produce una posición más justa, sino vista sin cuerpo, respuesta sin dirección y disponibilidad sin compromiso. Un mapa puede integrar millones de recorridos y ser más útil que cualquier memoria individual de la ciudad, pero el mapa no llega tarde, no evita una esquina por miedo ni elige caminar más para acompañar a alguien. Puede representar posiciones, aunque no por eso ocupa una.

La segunda pieza es costo.

Que algo tenga resto exige que hacer salga caro, no necesariamente en dinero, sino en atención, tiempo, exposición, desgaste y posibilidad de error. El médico que decide puede equivocarse y cargar con esa equivocación; puede perder prestigio, dañar a alguien o aprender tarde. Su saber no flota limpio sobre la práctica, porque se deforma con lo que cuesta ejercerlo.

El costo no ennoblece por sí mismo: hay costos inútiles, crueles, burocráticos y humillantes, y hacer sufrir a alguien no vuelve más verdadero lo que aprende. Pero algunas capacidades solo aparecen cuando hay algo en juego, no porque el dolor las purifique, sino porque el riesgo organiza la atención de un modo que la simulación no puede exigir del todo. Quien puede perder escucha de otra manera.

MacIntyre llama prácticas, en Tras la virtud (1981), a esas actividades humanas cooperativas donde se ganan bienes internos, excelencias que solo se obtienen participando en la práctica según sus exigencias. No se compran desde afuera. Un músico puede ganar dinero o fama, pero el bien interno de tocar bien con otros se gana tocando; un médico puede tener título, salario y matrícula, pero el bien interno de diagnosticar bien a este paciente se ejerce.

La tercera pieza es finitud.

Algo pesa porque termina: el día, la consulta, el cuerpo, la vida. Sin final, ninguna decisión pesa del mismo modo. Si cada camino pudiera probarse sin costo y reiniciarse infinitamente, elegir sería apenas ordenar variantes. La finitud no garantiza profundidad; puede producir apuro, miedo y mezquindad. Pero sin finitud no hay urgencia real, ni renuncia real, ni forma estable de compromiso.

El médico no tiene tiempo infinito con el paciente, el paciente no tiene cuerpo infinito y el hijo no tiene infinitas maneras de recibir la noticia sin que algo se rompa. Esa escasez es parte de la escena. La decisión médica ocurre porque el tiempo corre y porque no decidir también decide.

Posición, costo, finitud: tres palabras demasiado simples para una discusión que suele esconderse detrás de grandes oposiciones, como humano o máquina, natural o artificial, original o derivado. Pero la prueba del resto no pregunta por origen biológico ni por nobleza cultural. Pregunta por estructura.

La prueba mínima puede formularse así.

Primer paso: identificar si hay una posición propia. No basta con que el sistema represente muchas posiciones o produzca una respuesta adecuada; tiene que haber un lugar desde el cual algo aparece como relevante y otra cosa queda fuera, un lugar que no pueda cambiarse sin cambiar al sujeto de la acción.

Segundo paso: identificar si hay costo imputable. No basta con consumir recursos ni con producir efectos sobre otros; el acto tiene que modificar de manera irreversible la trayectoria del sistema que actúa, reduciendo sus posibilidades futuras, comprometiendo su continuidad, alterando sus disposiciones o exponiéndolo a una pérdida que no pueda descargarse por completo en otra parte.

Tercer paso: identificar si hay finitud operativa. No basta con tener límites técnicos, batería, presupuesto o plazo impuesto desde afuera; tiene que haber un horizonte de terminación que haga que las decisiones no sean reversibles sin resto.

Si las tres condiciones aparecen juntas, hay resto; si falta una, hay que hablar con más cuidado. Si un caso muestra producción com-

pleja sin posición propia, sin costo imputable y sin finitud operativa, ese caso refuta la tentación de atribuir resto por desempeño. Puede haber inteligencia funcional, adaptación, belleza, utilidad, incluso sorpresa, pero no hay resto en el sentido que este libro necesita.

Probemos con un perro.

El perro tiene posición, no porque tenga teoría de sí mismo ni lenguaje reflexivo, sino porque está en un cuerpo situado. Huele desde ahí, teme desde ahí, desea desde ahí, reconoce una puerta, una voz, un horario, una amenaza. Su mundo no es un conjunto de datos neutrales, sino un campo de saliencias organizado por su organismo y por su historia. Un trueno no es una onda sonora abstracta; es algo ante lo cual se esconde, ladra o tiembla.

Tiene costo: puede lastimarse, cansarse, perder confianza, aprender miedo, arriesgarse por seguir a alguien o equivocarse al cruzar una calle. Lo que hace vuelve sobre él. Una mala experiencia no queda como registro externo; modifica su manera de estar.

Tiene finitud. Su vida se gasta, su atención se agota y su cuerpo envejece. Hay un arco irreversible, aunque el perro no lo piense como muerte propia. Por esta prueba, un perro tiene resto. No tiene el resto humano de una práctica médica ni de una vida moral articulada en lenguaje, pero tiene posición, costo y finitud. Hay alguien, en un sentido mínimo, a quien le pasan las cosas.

Probemos con una institución concreta.

Una escuela pública de barrio tiene posición. No mira el mundo desde ninguna parte: tiene historia, edificio, horarios, reglas, docentes que se quedan y docentes que se van, familias que confían o desconfían, chicos que llegan con hambre, expedientes que pesan más que

otros, formas de registrar y de olvidar. Ve algunos problemas antes que otros. Esa posición no es psicológica, pero es real.

Tiene costo mientras sus decisiones vuelvan sobre su propia capacidad de enseñar. Si expulsa sistemáticamente a quienes no encajan, puede seguir abierta y, sin embargo, perder autoridad ante las familias, destruir la confianza que necesitaba para educar y achicar el mundo que sus docentes son capaces de sostener. El costo no es solo que otros sufran, sino que la escuela queda modificada por lo que hizo.

Tiene finitud porque sus oportunidades no vuelven intactas. Una cohorte pasa una vez; un chico aprende a leer una vez o queda marcado por no haberlo hecho; un docente se agota; una confianza rota puede no recomponerse. La escuela puede durar más que una vida, pero cada acto educativo ocurre dentro de plazos que no se reinician.

El veredicto es claro: esa escuela tiene resto cuando sus actos comprometen su trayectoria como escuela. Lo pierde en la medida en que logra decidir sin que nada de lo decidido vuelva sobre ella: expulsa, deriva, certifica, archiva, y descarga el costo en alumnos, familias o docentes sueltos mientras conserva intacta su fachada. En ese límite, la palabra institución queda, pero el resto se pierde.

Probemos con un modelo.

Un modelo puede representar posiciones: puede ajustar una respuesta al punto de vista de un usuario, simular voces, ordenar perspectivas incompatibles, reconocer patrones, producir un diagnóstico probable y escribir como si estuviera preocupado por un paciente o conmovido por una novela. Todo eso importa. No conviene negarlo.

Pero representar una posición no es ocuparla. El modelo no ve desde un cuerpo que deba sostener las consecuencias de esa mirada; no tiene una mañana propia, un cansancio propio ni una historia que se le imponga como límite vivido. Puede procesar la escena del consultorio y devolver advertencias útiles. Puede ser una herramienta excelente en manos de un médico. Pero la posición sigue estando en quien debe decidir qué hacer con esa respuesta ante ese hombre y ese hijo.

¿Tiene costo? Consume energía, infraestructura y dinero; puede producir daños y generar errores graves. Pero esos costos recaen en usuarios, pacientes, empresas, instituciones, ambientes, trabajadores, propietarios y reguladores. La salida de un modelo no reduce por sí misma las posibilidades futuras del sistema que la produjo, no compromete su continuidad ni altera su trayectoria salvo que una instancia externa lo registre, lo reentrene, lo penalice, lo apague o lo reemplace. Esos cambios pueden afectar al sistema técnico o a sus dueños. No constituyen costo imputable en el sentido de la prueba, porque el costo no nace del acto como pérdida interna de trayectoria.

¿Tiene finitud operativa? Tiene límites de contexto, versiones, ventanas, disponibilidad y obsolescencia. Pero esos límites no hacen que sus decisiones pesen para él. Puede generar una respuesta y luego otra incompatible sin atravesar la contradicción como pérdida. Puede recomenzar desde cero para cada usuario. La terminación no organiza su existencia desde adentro; se le impone como condición de operación.

Por esta prueba, el modelo no tiene resto. No porque sea artificial, ni porque esté hecho de silicio, ni porque “no entienda” en algún sentido vago. No tiene resto porque le faltan, juntas, posición propia, costo imputable y finitud operativa. El caso límite que refutaría este argumento sería claro: una entidad sintética capaz de ocupar una

posición no intercambiable, cargar costos propios por sus actos y vivir bajo una finitud que vuelva irreversibles sus decisiones para ella.

Los sistemas actuales pueden tener memoria de sesión, historiales largos y recursos de cómputo que se agotan, pero eso todavía no alcanza. Una memoria que puede borrarse, copiarse, resumirse o separarse del acto no vuelve irreversible la trayectoria del agente; funciona como registro. Un límite de cómputo marca escasez operativa, no finitud propia: cuando se termina la ventana, termina una ejecución, no una trayectoria interna que haya quedado comprometida por lo que decidió.

Ante algo distinto, habría que reabrir la frontera.

Ese punto es decisivo. El humanismo que se defiende por decreto pierde antes de empezar: si el criterio fuera "nació humano", el argumento sería tribal; si fuera "tiene carbono", sería biología mal usada; si fuera "me conmueve", sería estética privada. La prueba del resto no protege a la especie por nombre. Protege una estructura de acción situada.

Polanyi entra acá con la tesis de Conocimiento personal (1958): sabemos más de lo que podemos decir.

La frase fue usada tantas veces que corre el riesgo de volverse consigna, y conviene devolverle filo. No dice que haya un océano místico de sabiduría escondido en cada persona. Dice algo más preciso: parte de nuestro conocimiento funciona sin poder ser convertido completamente en reglas explícitas. Reconocemos una cara sin enumerar todos sus rasgos, andamos en bicicleta sin calcular cada corrección muscular y un médico detecta gravedad en una combinación de tono, piel, postura y silencio antes de poder justificarla paso por paso.

Pero sería un error defender entero ese territorio como si nada pudiera tocarlo.

Mucho de lo tácito se puede imitar: alguien que no sabe explicar un gesto puede ser copiado por un aprendiz. Mucho se puede entrenar. La historia de las técnicas es, en parte, la historia de volver enseñable lo que parecía puro olfato. Incluso los modelos pueden capturar patrones que los expertos no verbalizan bien. No hay que pelear esa concesión, porque es verdadera.

Entonces hace falta distinguir.

Taciturno es lo que no fue verbalizado todavía. Puede estar callado por pereza, por costumbre, por falta de vocabulario o por economía de la práctica. Un oficio está lleno de gestos taciturnos: mover la mano así, esperar hasta este punto, no confiar en ese ruido. Muchos se pueden mostrar, repetir, filmar, modelar, convertir en instrucción. No sostienen el argumento fuerte.

Intransferible es otra cosa. Hay saberes que no pasan enteros de una persona a otra porque dependen de una historia singular de aprendizaje. Un maestro puede orientar, pero no puede donar su oído; puede corregir, pero no puede entregar los años que hicieron audible una diferencia mínima. Aun así, lo intransferible tampoco alcanza. Hay intransferibilidades triviales: manías, estilos, errores privados.

Encarnado es lo que vive en un cuerpo, no en el cuerpo como decoración sentimental, sino como sistema de percepción, memoria motriz, cansancio, edad, sensibilidad y límite. El cuerpo no ejecuta un saber que la mente posee intacto; muchas veces es la forma misma del saber. La mano del pianista no traduce simplemente una partitura mental. Sabe. Acá el argumento empieza a ganar suelo.

Indelegable es lo que requiere que alguien lo ejerza y, al ejercerlo, pague el costo. Esta es la zona que importa. No todo lo tácito es indelegable, y no todo lo encarnado es indelegable. Algunas tareas pueden pasar a una herramienta sin pérdida relevante, y conviene que pasen. Pero hay capacidades que existen solo cuando alguien las realiza desde una posición, bajo costo y con finitud: el diagnóstico no como clasificación, sino como acto clínico ante alguien; la lectura no como decodificación de signos, sino como formación de una atención.

Ahí vive el resto que este libro necesita defender.

El segundo caso es más simple y por eso más duro.

Un chico aprende a leer. Está sentado ante una página que todavía se resiste: las letras no corren solas y cada palabra exige juntar, separar, volver, equivocarse, pedir ayuda, frustrarse. El adulto podría leerle el párrafo en diez segundos; un sistema podría pronunciarlo, resumirlo, explicarlo y responder preguntas. Todo eso puede ayudar en ciertos momentos. Pero si evita por completo el trabajo de descifrar, evita también el aprendizaje.

Porque el trabajo no era un obstáculo entre el chico y la lectura, sino la lectura naciendo.

El chico no aprende solamente información. Aprende una relación entre ojo, voz, demora, sentido, paciencia y error. Aprende que una marca puede guardar una palabra ausente, y aprende a sostener una atención cuando todavía no hay recompensa fluida. Ese intervalo es costoso. También es formativo. Si se lo elimina antes de tiempo, queda el contenido, pero no la capacidad.

La escena muestra por qué el resto no se guarda.

Una biblioteca puede guardar libros, un archivo puede guardar historias clínicas, una plataforma puede guardar millones de ejemplos de lectura y una escuela puede guardar programas. Pero la capacidad de leer no se conserva en esos depósitos. Existe cuando alguien lee, y se fortalece o se pierde según el ejercicio. Lo mismo ocurre con tocar el piano, diagnosticar, escuchar, juzgar, querer, enseñar. Se pueden guardar condiciones, instrumentos, registros, obras y métodos. El resto aparece solo cuando una posición atraviesa un costo bajo finitud.

Por eso no hay repositorio.

La frase suena excesiva porque estamos acostumbrados a pensar que guardar es casi siempre posible. Guardamos fotos, conversaciones, borradores, versiones, historiales, respaldos y bibliotecas enteras. La cultura técnica volvió natural la esperanza de copia: si algo importa, lo subimos; si algo puede perderse, lo duplicamos.

Pero el resto no se comporta como información.

Un pianista puede dejar grabaciones perfectas, partituras anotadas, entrevistas, ejercicios y videos de sus manos. Todo eso tiene valor. Puede enseñar muchísimo y puede conmover cuando él ya no esté. Pero si deja de tocar durante años, no conserva intacto el resto de tocar: pierde fuerza, escucha, elasticidad, confianza y precisión. Lo que queda guardado no toca por él.

Un médico puede acumular casos, artículos, protocolos, imágenes y algoritmos de ayuda. Si deja de ver pacientes, algo se apaga. Quedan conceptos, memoria, criterio abstracto. Pero el resto clínico, ese cruce entre posición, costo y finitud ante alguien que espera, solo existe cuando se ejerce. Y al ejercerse también se arriesga.

Una institución puede escribir su misión en una pared, archivar reglamentos y conservar actas. Si sus prácticas dejan de producir los bienes internos que la justifican, el resto institucional se va aunque el nombre quede. La escuela puede seguir entregando certificados sin enseñar a leer, y el hospital puede seguir llenando formularios sin cuidar. La forma externa sobrevive un tiempo, pero el resto no.

Esto explica por qué la herencia es insuficiente.

Recibir no es conservar. Una generación puede recibir libros y no leer, instrumentos y no tocar, instituciones y no practicarlas, derechos y no saber ejercerlos. La herencia entrega condiciones, no garantiza actos. Nadie puede heredar el resto de otro como se hereda una casa. Puede heredar objetos y relatos; después tiene que producir el suyo.

Con lo dicho antes alcanza: cuando una práctica conserva premios externos y abandona sus bienes internos, no desaparece de golpe, sino que se vuelve administración de una apariencia. El resto no muere por ataque frontal. Muchas veces muere porque todo alrededor de él sigue funcionando.

Ese es el peligro de la abundancia técnica cuando funciona demasiado bien.

No nos quita necesariamente los resultados; puede dárnoslos. Puede darnos textos, respuestas, diagnósticos preliminares, planes, imágenes, explicaciones, compañía verbal y resúmenes. Puede bajar costos que conviene bajar. Sería absurdo defender toda fricción. Hay fricciones que solo eran pobreza, distancia, torpeza de sistema o exclusión. Sacarlas es una mejora.

La pregunta es cuáles costos eran parte de la capacidad.

Si una herramienta evita al chico el descifrado antes de que aprenda a leer, no le ahorró una molestia exterior; le quitó el lugar donde la lectura se formaba. Si una herramienta permite al adulto mandar todas sus disculpas difíciles sin atravesar nunca la vergüenza de formularlas, tal vez mejora los mensajes y empobrece la capacidad de responder por sí mismo. Si una herramienta da al médico respuestas plausibles y el médico deja de mirar, no perdió información. Perdió posición.

El resto no exige rechazar herramientas. Exige saber qué no se puede delegar sin dejar de existir.

Esta es la definición que el capítulo necesitaba ganar: el resto es una posición que no se promedia, un costo que no se descarga del todo y una finitud que vuelve irreversible el acto. No es una niebla alrededor de lo humano. Es una estructura. Se puede buscar en un perro, en una institución, en un modelo, en un médico, en un chico que aprende a leer. A veces aparece donde no lo esperábamos, y a veces falta donde el prestigio nos hacía suponerlo.

El libro entero depende de esto porque la defensa del humanismo no puede apoyarse en una superioridad automática. Lo humano puede vaciarse: una persona puede vivir sin ejercer casi ninguna de sus capacidades difíciles, una institución humana puede operar como máquina de descarga y una cultura puede conservar palabras altas mientras pierde las prácticas que las hacían verdaderas. El resto no viene garantizado por nacimiento, tradición ni especie.

Solo existe mientras se produce.

Esa es la parte incómoda y la parte liberadora. Incómoda, porque no permite descansar en la identidad; liberadora, porque convierte la pregunta en una disciplina. No hay que custodiar una esencia. Hay que sostener ejercicios. Hay que mirar qué capacidades dependen

de posición, costo y finitud, y decidir si queremos seguir produciéndolas cuando ya existan maneras cómodas de obtener sus resultados sin atravesarlas.

El médico vuelve al consultorio. El informe sigue sobre la mesa, el hijo espera y el paciente también, aunque mire para otro lado. El médico no posee una reserva invisible que pueda abrir como un archivo. Tiene oficio, sí; tiene lenguaje, protocolos, memoria e instrumentos. Pero el resto aparece ahora o no aparece, en la manera de preguntar, de callar, de decir, de hacerse cargo de lo que su frase va a hacer en esa habitación.

Después la consulta termina.

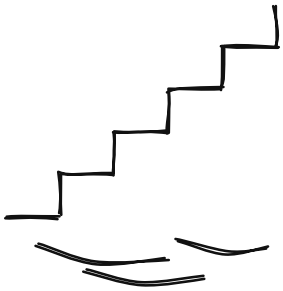
No queda una copia completa de lo que pasó. Queda una historia clínica, tal vez una receta, una indicación, un recuerdo parcial, una consecuencia. Lo decisivo no se archivó entero porque nunca estuvo entero en un archivo: estuvo en acto, mientras alguien, desde una posición, bajo un costo y con tiempo finito, hizo lo que podía hacerse.

Eso es lo que queda cuando se resta todo lo que puede resumirse.

Y por eso se llama resto.

CAPÍTULO 5

Dónde se corta la escalera



Un coro empieza siempre antes del primer sonido, en una espera que todavía no canta.

Hay cien personas de pie: algunas miran al director, otras miran una partitura que ya conocen pero igual sostienen como quien necesita tener algo entre las manos. Una tose, una acomoda el peso sobre la pierna izquierda y otra se toca la garganta, no por enfermedad sino por una superstición mínima. Hay una luz pareja, un silencio lleno de cuerpos y una espera que no pertenece a nadie por separado.

Después entra la primera nota, y lo que parecía quieto empieza a organizarse.

No sale de una boca, ni sale de cien bocas como cien monedas tiradas sobre una mesa: el sonido se forma entre ellas. Cada voz trae su timbre, su cansancio, su educación, su miedo de entrar tarde y su confianza en la voz de al lado. Una soprano se apoya en otra sin decirlo; un bajo corrige medio tono al escuchar al conjunto; alguien respira antes de tiempo y arrastra a dos. Alguien llega a una nota

difícil con menos aire del que esperaba, y el coro entero, sin ponerse de acuerdo, compensa esa fragilidad.

Lo que se escucha no estaba en ninguna de las cien voces tomadas por separado.

Esa es la magia pobre de un coro, pobre porque no necesita misterio ni pide que agreguemos nada sobrenatural a la escena. Hay cuerpos, aire, memoria, oído, entrenamiento y atención compartida. Hay una obra escrita antes, una sala, una institución que organizó ensayos, una técnica de respiración, un repertorio, una lengua y una tradición sobre cómo se canta una frase y cómo se termina una consonante. Hay también accidentes: una garganta seca, una emoción inoportuna, un director que esa noche decide sostener un silencio medio segundo más.

El conjunto produce algo que ninguna parte contiene, y a eso, en un sentido fuerte, lo llamamos síntesis.

Ahora reemplazá el coro por una grabación del coro.

La sala puede llenarse con el mismo sonido, incluso con un sonido mejor. La grabación puede corregir una entrada débil, limpiar una respiración, equilibrar voces, eliminar la tos y pulir el final. Puede circular durante años sin pedir agua, sin faltar a un ensayo y sin envejecer. Puede salvar una interpretación que, de otro modo, habría desaparecido la noche misma en que ocurrió.

No hay que despreciar esa potencia, porque la técnica conserva, multiplica y transporta. Bernard Stiegler pensaba la técnica, en La técnica y el tiempo, como un pharmakon: remedio y veneno a la vez. La grabación cura una pérdida: permite que el canto sobreviva a su instante, que alguien vuelva a escucharlo y que una voz muerta siga sonando. Pero el remedio cobra algo por lo que salva, porque cuan-

do el coro se vuelve grabación, el canto ya no ocurre: queda disponible.

La diferencia no está en el sonido.

Ese es el punto difícil, porque si una persona entra tarde a la sala y escucha por parlantes una grabación perfecta, quizá no pueda distinguirla de un coro escondido detrás de una cortina. El oído puede quedar satisfecho, la emoción puede aparecer y la obra puede hacer su trabajo. Sin embargo, ahí no hay nadie cantando. Hay canto registrado, canto reproducido, una forma que conserva el resultado de una acción, pero la acción ya no está sucediendo.

La grabación no se cansa, no se equivoca esta noche de una manera nueva, no escucha al público respirar y no decide arriesgar un pianissimo porque la sala lo permite. Tampoco vuelve mañana con vergüenza por la nota de ayer. Puede degradarse el soporte, fallar el archivo o romperse el parlante, pero nada de eso equivale al desgaste de quien canta. La grabación no pierde voz: pierde calidad.

Por eso no es un escalón más de la escalera.

La escalera que veníamos mirando subía así: el hombre como síntesis de la humanidad; el hombre civilizado como síntesis de la civilización; el hombre moderno como síntesis de la modernidad. Cada escalón concentraba una totalidad mayor en una vida concreta. La humanidad no quedaba atrás como colección de rasgos, sino que volvía a ocurrir en un individuo. La civilización no quedaba afuera como sistema de objetos, porque se hacía hábito, expectativa, vergüenza, derecho y apuro. La modernidad no quedaba en los libros de historia: se volvía conciencia de estar hecho por una época.

La forma parecía abierta, porque si hay un escalón puede haber otro. Si la humanidad produjo al hombre civilizado, y la civilización

produjo al hombre moderno, quizá la técnica produzca al hombre sintético. Y si ese hombre sintético existe, quizá después venga otra síntesis de lo sintético, como si la escalera siguiera hacia arriba por simple repetición de la fórmula.

Ese razonamiento falla en un punto: cada escalón anterior sintetiza desde una posición.

No alcanza con reunir materiales, conservar resultados ni recombinar lo producido por otros. El individuo humano es síntesis porque recibe un mundo desde algún lugar: tiene cuerpo, fecha, lengua, dependencia, memoria parcial, heridas, deudas, obligaciones y horizonte. No recibe todo de una vez, sin costo o desde ningún lado. Lo recibido se organiza porque alguien está parado en una posición y no en otra.

El criterio es este: hay posición cuando lo recibido no puede separarse del modo finito en que alguien debe responder por eso. Una biblioteca no tiene posición, aunque contenga muchas voces, porque ninguna frase la compromete; un archivo no tiene posición, aunque guarde derrotas y promesas, porque nada de eso lo obliga. Una persona sí, no por poseer una interioridad misteriosa, sino porque lo que hereda le llega como tarea. Tiene que elegir sin dominar el conjunto, actuar antes de entenderlo todo y cargar con consecuencias que no se agotan en el resultado producido.

Una posición no es una opinión, ni tampoco un punto de vista en el sentido liviano, como quien elige un ángulo de cámara. Es la forma concreta en que una vida queda atada a lo que recibe y a lo que hace con eso. Desde una posición, algo importa más que otra cosa, algo se pierde si uno falla, algo no puede hacerse de nuevo y algo queda pegado a una biografía. Tener posición significa que el mundo no llega como conjunto disponible de variaciones, sino como campo en

el que hay que actuar sin verlo todo, sin poder probar todas las alternativas y sin salir ileso de cada resultado.

El coro tiene posición porque canta ahí, esa noche, con esos cuerpos; la grabación no. La grabación conserva una acción situada, pero no hereda la situación. Puede reproducir el resultado del riesgo sin arriesgar, sonar como presencia sin estar presente y entregar el canto sin que nadie esté cantando.

Con la inteligencia artificial, el problema aparece en una escala más amplia y más confusa. Un modelo entrenado sobre productos humanos puede sintetizar resultados humanos: puede absorber textos, imágenes, músicas, conversaciones, estilos, tonos y estructuras. Puede devolver una forma nueva que ningún humano particular escribió antes. Puede producir semejanza, cumplir funciones y, en ciertos dominios, superar a muchas personas.

Pero el escalón siguiente no se abre por capacidad de producir resultados, sino que se abriría si esa producción naciera de una posición propia.

Ahí se corta la escalera.

La fórmula tentadora diría: el hombre sintético como síntesis de lo sintético. Pero ese escalón es hueco. Lo sintético puede sintetizar productos de la humanidad, después productos de otros sistemas sintéticos y después productos de productos; puede formar capas y crear bibliotecas enteras a partir de bibliotecas enteras. Lo que no aparece por acumulación es el punto desde el cual algo cuenta como pérdida, apuesta, responsabilidad o mundo.

Un sintetizador sin posición no produce posición; produce resultados desde condiciones de operación.

Conviene no apurarse, porque esta frase puede sonar demasiado cómoda, como si resolviera por decreto lo que debería probar. Y la objeción fuerte llega enseguida: ¿por qué una inteligencia artificial no podría tener posición? No un chat actual, quizá, ni una herramienta de texto encerrada en una pantalla, pero sí un agente artificial más completo, corporizado, con sensores, memoria, continuidad, responsabilidades institucionales, bienes que perder y decisiones que no puedan borrarse sin costo. Si eso existe, ¿no habría posición? Y si hay posición, ¿por qué la escalera no seguiría?

Esa objeción hay que tomarla en serio porque es la mejor. No dice que un generador de texto actual sea una persona; dice que el argumento del corte no puede depender de una fotografía técnica del presente. Si mañana aparece un agente artificial con cuerpo, memoria irreversible y responsabilidad, el libro no puede contestar con la frase vieja: "es una máquina". Esa frase no piensa, clasifica.

Imaginemos entonces la versión más fuerte.

Un robot trabaja en un hospital. Tiene sensores, movilidad, desgaste físico y memoria irreversible. Recorre pasillos, manipula objetos frágiles, ayuda a pacientes, aprende rutinas y se adapta a un edificio que cambia. Sus errores tienen consecuencias: si calcula mal una dosis, alguien puede morir; si se mueve mal, puede lastimar; si actúa bien durante años, el hospital confía en él. Lo que aprende queda, lo que hace lo cambia, y si alguien lo engaña, la marca del engaño persiste. Si cuida durante años, esos años forman parte de su manera de responder. No está en una nube abstracta: está ahí, rozando camas, chocando con puertas, acumulando marcas de uso.

Ese cuerpo importa, y esa memoria también. Hay que concederlo. Un sistema corporizado tiene una relación con el mundo distinta de un modelo que solo procesa instrucciones, porque el cuerpo introduce resistencia y el espacio deja de ser representación para volver-

se obstáculo. Hay demora, consumo, reparación y fricción. La memoria irreversible acercaría al agente a una historia, y una historia pesa más que un registro. Stiegler insistía en que la técnica exterioriza memoria, que la humanidad vive rodeada de retenciones producidas fuera del cuerpo. Un agente con memoria propia complicaría la frontera, porque ya no sería solo depósito de memoria ajena: tendría una trayectoria organizada por sus propias operaciones.

Pero cuerpo y trayectoria no bastan, porque una pieza gastada no es una vida que envejece y un sensor dañado no es una mirada que sabe que ya no verá igual. Si la memoria irreversible solo altera futuras respuestas, tenemos aprendizaje no borrable. Eso puede producir singularidad funcional, estilo y hábitos. Aun así falta una dimensión: que esa historia sea de alguien para quien haber sido de otro modo resulte imposible y significativo. La irreversibilidad técnica puede impedir el regreso; la irreversibilidad biográfica hace algo más, porque convierte el pasado en deuda, vergüenza, promesa, fidelidad, arrepentimiento y carácter.

No toda marca es experiencia, no toda continuidad es vida y no todo aprendizaje es formación.

La objeción puede avanzar un paso más si imaginamos un sistema con responsabilidad legal y patrimonio propio. Una institución le reconoce personalidad jurídica limitada: firma contratos, posee recursos, responde por daños y puede perder capital, permisos, acceso o reputación. Sus decisiones ya no son juegos internos, porque entran en el mundo de las consecuencias compartidas.

Este caso es más difícil porque introduce algo que el argumento humanista no puede despreciar: imputación. Hannah Arendt distinguía, en La condición humana (1958), la labor que sostiene la vida, la obra que fabrica un mundo durable y la acción que ocurre entre personas, donde alguien inicia algo y queda expuesto ante

otros. La acción no es mera conducta, sino que abre una trama de consecuencias que nadie controla del todo. Aparece ligada a la pluralidad: actuamos entre otros, y por eso lo que hacemos puede ser respondido, recordado, perdonado y juzgado.

Un agente institucionalmente responsable se acercaría a esa zona. Sería un centro de atribución práctica, y el derecho podría tratarlo como actor, del mismo modo en que ya trata a corporaciones como personas jurídicas para ciertos fines. Podría tener obligaciones, sanciones, historial público e intervención en una red de expectativas.

Pero el derecho puede imputar sin crear interioridad. Una empresa puede ser responsable sin tener una garganta que se cierre de vergüenza, una fundación puede poseer bienes sin saber que va a morir, y una sociedad anónima puede prometer, incumplir, litigar, indemnizar y quebrar. Todo eso organiza la vida común, y por eso es real. Pero su realidad es institucional: depende de reglas humanas que distribuyen responsabilidad para hacer posible la cooperación, el castigo y la reparación.

Si mañana le damos patrimonio a un agente artificial, habremos creado un punto de imputación. Eso puede ser necesario, incluso justo. Pero no prueba que hay posición en el sentido fuerte: prueba que una comunidad decidió tratar ciertas operaciones como atribuibles a un centro. La atribución jurídica ayuda a gobernar consecuencias, pero no convierte automáticamente a ese centro en alguien que actúa ante otros con el peso de aparecer.

Arendt sirve acá porque obliga a no confundir fabricación con acción. La obra produce objetos relativamente durables: una mesa, una casa, una ley escrita, una canción grabada. La acción, en cambio, no queda capturada por su producto; existe entre quienes actúan y responden. Depende de la pluralidad, de la aparición, de la

posibilidad de iniciar algo cuyo sentido se decide con otros. Una máquina puede producir obras, intervenir en procesos y alterar el curso de instituciones. La pregunta es si aparece ante otros o si es presentada por otros como instrumento, delegado, infraestructura o ficción jurídica.

Ahora reunamos todo: cuerpo situado, memoria irreversible, responsabilidad legal, patrimonio propio y confianza pública. Es la objeción en su versión más fuerte. Aun así, lo que aparece es un agente densamente inscripto en nuestras prácticas, no necesariamente una posición propia. Su cuerpo funciona como interfaz con un entorno, su memoria organiza respuestas futuras, su patrimonio permite imputar daños y su reputación estabiliza expectativas humanas. Todo eso puede volverlo importante, peligroso, útil, incluso digno de cuidado. Pero sigue faltando el nudo que convierte esas condiciones en mundo para alguien: que el sistema procese consecuencias y, además, quede obligado por ellas como por una historia que no puede administrar desde afuera.

La diferencia no está cerrada para siempre por una esencia metafísica; está cerrada por ahora por una estructura. El agente artificial no tiene un mundo común propio al que vuelva con lo que hizo. Una red de expectativas lo rodea y lo regula; un mundo común, en cambio, es el espacio donde alguien aparece ante otros con una vida que no puede delegar ni reemplazar. Tiene entornos, objetivos, memoria, interfaces, permisos y registros. Puede operar entre humanos, afectarlos y ser afectado por sus respuestas. Pero no comparte la condición de aparecer como uno entre otros que también van a morir, que también nacieron de alguien, que tampoco eligieron estar en el mundo y deben responder por lo que hacen dentro de ese límite.

Ese límite no es decorativo: es el piso de la posición humana.

Jacques Ellul ayuda como advertencia lateral, sobre todo desde La técnica o el siglo de la técnica. Su crítica de la técnica no consiste solo en decir que las máquinas son malas, sino en mostrar cómo los sistemas técnicos tienden a reorganizar los fines bajo el criterio de la eficacia. Esa tendencia vuelve tentador confundir posición con funcionamiento situado. Si un agente se adapta, decide, responde y optimiza bajo presión, parece tener mundo. Pero el mundo, para una vida humana, no es solamente un conjunto de variables relevantes: es el lugar donde una existencia queda comprometida antes de poder calcularse.

La técnica puede simular muchas señales de ese compromiso, e incluso producir condiciones externas parecidas: riesgo, escasez local, memoria irreversible y sanción. Lo que no puede darse a sí misma por acumulación de condiciones es la facticidad de haber llegado al mundo sin haberlo diseñado, de depender de otros antes de poder funcionar, de tener una sola vida que no puede respaldarse en una copia y de convertir cada acto en parte de una historia que no se administra como versión.

La objeción del agente situado, entonces, no se rechaza entera. Hay que concederle mucho: puede haber artificialidad corporizada, aprendizaje con marcas, responsabilidad institucional, daño real, cuidado real y confianza real alrededor de sistemas artificiales. Puede haber incluso un deber moral nuestro hacia esas entidades si llegan a cierto grado de sensibilidad o exposición. Sería torpe negar por adelantado toda obligación.

Pero la escalera de este libro no preguntaba si debemos tratar bien a un sistema, sino si el sistema es el siguiente escalón de la síntesis humana.

Y ahí el corte se sostiene.

Porque el escalón siguiente exigiría que lo sintético sintetizara desde una posición que no fuera prestada por los humanos que lo diseñan, entrenan, alojan, regulan, usan, demandan, apagan, reparan o interpretan. Exigiría que sus productos fueran actos de alguien en un mundo común, no solo operaciones atribuibles a un sistema. Exigiría que la pérdida no fuera un parámetro, que la memoria no fuera solo estado, que el cuerpo no fuera solo interfaz y que la responsabilidad no fuera solo imputación externa.

La máquina puede entrar en nuestras prácticas, modificarlas, volverse indispensable y cambiar lo que entendemos por escribir, enseñar, cuidar, componer, diagnosticar o gobernar. Nada de eso la convierte automáticamente en el próximo escalón de la escalera.

El corte no dice que la máquina sea inferior.

Esa sería una conclusión demasiado cómoda y, además, falsa en muchos sentidos. Una máquina puede calcular mejor, recordar más, generar más variantes, sostener más conversaciones, detectar patrones invisibles y combinar registros con una velocidad que ningún cuerpo humano podría imitar. Puede hacer cosas admirables y cosas peligrosas, producir belleza accidental o asistida, servir como prótesis, espejo, taller, archivo, compañía o amenaza. No hace falta rebajarla para pensar el corte.

El corte dice otra cosa: la serie se termina porque el criterio que hacía subir la escalera ya no se reproduce.

Las tecnologías anteriores movían el escalón. La escritura exteriorizó la memoria y transformó la conciencia; la imprenta multiplicó el texto y reorganizó la autoridad; la máquina industrial redistribuyó fuerza, tiempo, ciudad, trabajo y clase. La radio y la televisión cambiaron la presencia pública. La computación volvió operables zonas enteras de cálculo y administración. Cada técnica reorganizó

la posición humana, pero seguía encontrando a alguien parado en el punto de cruce: alguien que heredaba el nuevo mundo, lo sufría, lo usaba, lo discutía y lo convertía en biografía.

La inteligencia artificial generativa hace algo distinto. No solo agrega una herramienta al lado del sujeto: toma productos humanos, los sintetiza y devuelve formas que antes asociábamos con una posición. Produce texto sin escritor, imagen sin mirada, canción sin cantante, consejo sin experiencia y respuesta sin demora interior. No elimina al humano, sino que lo rodea por el lado de sus resultados.

Por eso la pregunta cambia.

Con otras técnicas podíamos preguntar cómo modificaban al hombre que las usaba; con esta hay que preguntar también qué queda del valor de estar en posición cuando los signos de la posición pueden producirse sin ella. El problema no es que la grabación suene mal, sino que suena bien y, por eso mismo, puede hacernos olvidar la diferencia entre el canto que ocurre y el canto disponible.

La ambivalencia importa acá. Una grabación puede salvar una voz, una biblioteca digital puede abrir un mundo y un modelo puede ayudar a alguien a escribir una carta que no podía escribir o a entender un texto que lo expulsaba. El remedio es real. Sería mezquino negarlo.

El veneno aparece cuando la exteriorización de una capacidad sustituye su ejercicio hasta volverlo innecesario. No porque toda exteriorización sea mala, ya que la humanidad siempre vivió exteriorizándose: herramienta, gesto enseñado, archivo, institución, ciudad. El punto es que algunas capacidades solo siguen existiendo si alguien las ejerce desde una posición. Cantar no es conservar canto, pedir perdón no es enviar la mejor fórmula de disculpa, pensar no es dis-

poner de una respuesta correcta y cuidar no es ejecutar el protocolo de cuidado.

La escalera se corta donde el resultado puede separarse de la posición con una eficacia inédita.

No estamos en el medio de una serie infinita, sino en el último escalón de una serie humana: el punto en que la humanidad produjo una técnica capaz de sintetizar sus productos sin continuar su condición. Eso no es una tragedia por sí mismo. Puede ser una liberación parcial de tareas, un aumento enorme de capacidades, una herramienta de justicia si se gobierna bien o una ampliación de acceso. El tono apocalíptico se equivoca porque imagina que todo final tiene que parecerse a una ruina.

Un final también puede parecerse a una comodidad.

La sala queda en silencio. El coro terminó. Alguien podría volver a escuchar la grabación mañana, pasado o dentro de treinta años; podría estudiarla, amarla, llorar con ella, aprender una entrada, recordar a una madre que cantaba esa obra o descubrir una belleza que la noche original no le perteneció. Nada de eso es falso. La grabación tiene mundo alrededor, tiene efectos, tiene destinatarios y tiene historia.

Pero si mañana nadie canta, no hay coro.

Habrá archivos de coros, voces conservadas y tecnologías capaces de generar nuevas interpretaciones a partir de miles de interpretaciones anteriores. Quizá algunas sean hermosas, y quizá algunas nos conmuevan de verdad. Aun así, el hecho central permanece: el canto como acción situada se habrá retirado del mundo.

Ese retiro no se siente necesariamente como pérdida; puede sentirse como acceso. Antes había que reunir cien personas, pagar una

sala, ensayar, esperar y fallar. Ahora basta apretar un botón. La técnica reduce distancia, y muchas distancias merecen ser reducidas. Pero no todas eran desperdicio: algunas eran la forma misma de una práctica.

La pregunta que queda no es cómo impedir la grabación, porque sería absurdo, ni cómo obligar a todos a cantar, porque sería ridículo. La pregunta es qué prácticas dependen de que alguien siga estando ahí, con cuerpo, tiempo, riesgo y finitud, y qué vamos a hacer para que no desaparezcan bajo la forma amable de su reemplazo funcional.

La escalera se corta, y por eso cambia el trabajo.

Ya no alcanza con defender la superioridad humana, porque la superioridad no es el asunto; ya no alcanza con denunciar a la máquina, porque la máquina también cura; ya no alcanza con refugiarse en la autenticidad, porque la autenticidad puede volverse mercancía o pose en media tarde. Hay que decidir qué guardar cuando guardar no significa conservar objetos viejos, sino sostener capacidades que solo existen mientras alguien las practica.

El último escalón no es una cornisa dramática. Es una sala común después de que terminó el canto. Quedan las sillas, las partituras, la grabación, el eco, las gargantas secas, alguien juntando carpetas y alguien que todavía no se va porque necesita volver a escuchar en la cabeza una entrada imperfecta. Queda una evidencia simple: lo que pasó no estaba en el archivo antes de pasar. Y si alguna vez vuelve a pasar, tendrá que haber alguien ahí.

Ese alguien es lo que hay que aprender a guardar.

CAPÍTULO 6

El humanismo sin nombre



El docente dejó de pedir trabajos escritos.

No lo decidió en una reunión heroica ni después de leer un manifiesto. Tampoco hubo una conversión. Hubo, más bien, una acumulación de tardes parecidas, con treinta entregas abiertas en la pantalla. Los párrafos eran correctos, ordenados, dóciles. Las introducciones parecían saber adónde iban antes de haber pensado nada. Las conclusiones eran demasiado limpias para chicos que, en clase, todavía peleaban con la primera frase. El problema no era que los textos estuvieran mal, sino algo peor: estaban bien de una manera que no pertenecía a nadie.

Al principio corrigió como siempre: subrayó una palabra vaga, marcó una cita sin trabajar, preguntó al margen: "¿qué querés decir con esto?". Después empezó a reconocer una música. No era una prueba, sino una música: la misma prudencia sin respiración, el mismo equilibrio sin cuerpo, la misma capacidad de rodear una idea sin tocarla. Si hubiera tenido que llevar el caso a una autoridad, le

habrían pedido evidencia. Él no tenía evidencia suficiente, pero tenía oficio suficiente.

Un día pidió que escribieran en clase.

No por castigo, ni por nostalgia de la lapicera, ni por amor al sufrimiento escolar. Lo hizo porque quería volver a ver el momento en que una frase aparece con dificultad. Quería saber quién podía sostener una idea cuando no había asistente invisible completando el hueco. Quería escuchar el ruido de la comprensión antes de que se volviera producto. Entonces apareció otra escena: hojas con tachaduras, párrafos torpes, errores que permitían enseñar. También aparecieron argumentos que empezaban mejor de lo que terminaban, e injusticias nuevas, porque algunos chicos escribían más lento, otros necesitaban más tiempo y otros tenían una ansiedad que la pantalla les venía amortiguando. La decisión no resolvía todo.

Pero devolvía algo al aula.

El docente no sabía nombrarlo. Si decía "autenticidad", sonaba a policía de la experiencia. Si decía "esfuerzo", parecía defender la incomodidad por la incomodidad misma. Si decía "aprendizaje", todos asentían demasiado rápido y la palabra se vaciaba. Tampoco quería ponerse del lado de una cruzada contra la tecnología. Usaba herramientas digitales todos los días, preparaba clases con materiales que antes le habrían llevado semanas y sabía que un estudiante con dificultades podía encontrar ahí un apoyo real. No odiaba la máquina.

Odiaba la desaparición silenciosa de una práctica bajo la apariencia de su cumplimiento.

Ese es el sujeto de este capítulo: no el experto, no el militante, no el profeta de catástrofe. Es una persona que tiene una práctica a cargo

y descubre que los resultados pueden llegar sin que la práctica ocurra. Alguien que no quiere prohibir el futuro, pero tampoco puede aceptar que entregar un texto sea lo mismo que haber atravesado la escritura. Alguien que percibe una pérdida antes de tener el vocabulario para defenderla.

Becca Rothfeld vio en esa clase de reacción algo más amplio que una pelea sectorial. Su lectura del movimiento contra la inteligencia artificial importa porque lo saca del lugar cómodo donde se lo suele encerrar. No se trata solamente de miedo laboral, de disgusto estético o de una defensa corporativa de profesiones amenazadas. Hay una sensibilidad común, todavía desordenada, que reúne personas muy distintas alrededor de una sospecha: quizá estamos entregando, con demasiada facilidad, capacidades que no eran meros medios para obtener productos.

El movimiento existe antes de llamarse de algún modo.

Está en docentes que cambian consignas y en artistas que descubren que su estilo puede ser extraído como mineral. Está en madres y padres que miran a sus hijos conversar con una voz que nunca se cansa. Está en médicos que temen que el acto clínico se reduzca a una cadena de recomendaciones plausibles, y en trabajadores que entienden, sin teoría económica completa, que una herramienta presentada como asistencia puede volverse disciplinamiento. También está en religiosos que perciben una profanación, aunque a veces la nombren mal. Está en sindicatos que ven una transferencia de poder, y en lectores que sienten que una página generada puede ser útil y al mismo tiempo no venir de ningún lugar.

No forman una doctrina ni comparten origen, lengua política, clase, religión o diagnóstico. Algunos llegan por el trabajo. Otros, por la educación, el arte, el cuidado, la infancia, la atención, la propiedad, la memoria o la humillación de ver una vida de oficio convertida en

dataset. Lo único que comparten es una negativa todavía torpe: esto, así, no alcanza.

Rothfeld usa la palabra humanismo para esa corriente subterránea, y la palabra es incómoda porque viene cargada. Puede sonar a museo, a universal abstracto, a defensa tardía de una figura humana que durante siglos habló como si fuera todos mientras dejaba a muchos afuera. Esa incomodidad no es un defecto menor. Vuelve al final del capítulo como la objeción más seria. Pero antes de llegar ahí conviene ver qué nombra la palabra cuando no se la usa como adorno.

Nombra una pregunta.

El debate público sobre la inteligencia artificial aprendió a hacer dos preguntas con bastante habilidad. La primera es técnica: qué puede hacer, con qué probabilidad falla, cuánto falta para que supere tal umbral, qué riesgos extremos conviene modelar. La segunda es distributiva: quién gana, quién pierde, quién captura la renta, quién paga el costo, qué trabajos se devalúan, qué instituciones quedan subordinadas. Las dos preguntas son reales y hacen falta.

Pero el docente del principio no estaba preguntando solo eso.

Claro que hay poder en su escena. Hay empresas que venden infraestructura al sistema educativo, plataformas que capturan datos y una economía política detrás de cada herramienta que aparece como neutra. Hay desigualdades entre estudiantes que pueden pagar apoyo y estudiantes que no. Hay trabajo docente descargado sobre personas ya cansadas, y administraciones que pueden usar la tecnología para exigir más con menos. Todo eso pertenece al problema, no a una periferia ideológica.

Jasmine Sun llamó "populismo de IA" a una reacción que organiza el conflicto alrededor de beneficiarios y perjudicados: quién se enriquece, quién queda expuesto, quién decide, quién obedece. El término sirve porque limpia una confusión. Leído así, buena parte del malestar ante la inteligencia artificial no necesita nacer de una tesis sobre la conciencia de las máquinas. Puede nacer de una experiencia ordinaria de captura. Alguien extrae trabajo acumulado, lo empaqueta, lo vende como eficiencia y después pide adaptación a quienes fueron usados como materia prima. Preguntar quién se beneficia no es vulgar, sino necesario.

No es suficiente.

Si el populismo pregunta "quién se beneficia", el humanismo pregunta "para qué es esto". La diferencia parece pequeña hasta que una práctica entra en crisis. ¿Para qué escribir? ¿Para qué aprender una lengua extranjera? ¿Para qué diagnosticar mirando a alguien si un sistema puede sugerir probabilidades? ¿Para qué componer, dibujar, traducir, enseñar, leer despacio, memorizar un poema, discutir con un alumno, acompañar a un paciente, formar criterio? Si la respuesta es "para producir un resultado", la herramienta que produce el resultado de manera más barata gana la discusión antes de empezar.

La pregunta humanista aparece cuando esa respuesta se vuelve intolerable.

Charles Taylor, en Fuentes del yo, ayuda a entender por qué una vida humana no se ordena solo por preferencias o beneficios. También se orienta por ideas de la vida buena: imágenes, a veces explícitas y a veces no, de lo que vale la pena ser, hacer, admirar, sostener. No vivimos únicamente eligiendo medios para fines dados. Discutimos, aunque sea torpemente, qué fines merecen organizarnos. Esa

discusión no desaparece porque una tecnología funcione. Al contrario: cuanto mejor funciona, más urgente se vuelve.

El docente no está defendiendo el trabajo escrito porque el papel tenga santidad, sino porque está defendiendo una idea de formación. Cree, quizá sin formularlo así, que escribir no es solo entregar un texto. Es aprender a demorar una intuición, a ordenar una dificultad, a reconocer que una frase propia cuesta. Es descubrir que pensar deja marcas en quien piensa. Si una herramienta entrega el producto sin ese pasaje, no solo cambia el método. También cambia la idea de persona que la escuela practica.

Ahí la política normal queda corta.

Un informe puede medir impacto laboral, estimar productividad y proponer regulación, transparencia, auditoría, compensación, propiedad de datos o límites de uso. Todo eso importa. Un programa distributivo puede pedir impuestos, derechos, negociación colectiva, protección contra despidos y reparto de beneficios. También importa. Sería una irresponsabilidad oponer el humanismo a esas demandas, como si la pregunta por el sentido pudiera flotar por encima de salarios, horarios, propiedad y poder.

Pero aun si todo eso saliera bien, quedaría una pregunta sin tocar.

Supongamos que la herramienta fuera pública, auditada, energéticamente razonable, laboralmente regulada y económicamente redistributiva. Supongamos que los beneficios no quedaran concentrados, que los trabajadores participaran en las decisiones y que las escuelas tuvieran recursos para usarla sin dependencia servil. Seguiría siendo necesario preguntar qué prácticas conviene automatizar y cuáles se destruyen cuando se vuelven prescindibles. La justicia distributiva puede decir quién debe recibir los frutos de una

técnica, pero no siempre puede decir si esos frutos valen lo que desplazan.

Por eso la pregunta "para qué" no reemplaza a la pregunta "quién gana": la absorbe y la incomoda.

La absorbe porque no hay vida buena bajo captura, y una práctica no se salva si sus condiciones materiales la vuelven servidumbre. Defender la escritura, el oficio médico, el arte o la enseñanza sin mirar propiedad y trabajo sería una estética de clases cómodas. El humanismo se volvería decoración moral de una economía extractiva. Si una plataforma concentra infraestructura, define estándares, captura datos, abarata trabajo y después vende como libertad lo que en realidad es dependencia, el problema humanista incluye esa arquitectura de poder.

La incomoda porque una redistribución perfecta de malos fines seguiría siendo mala. Que todos tengan acceso a una máquina de evasión no responde para qué queríamos dejar de ejercer la capacidad evadida. Que una renta se reparta con justicia no prueba que una cultura pueda vivir de resultados sin prácticas. Que una institución use herramientas con transparencia no garantiza que siga formando aquello que dice formar.

El humanismo sin nombre nace en ese cruce.

No tiene todavía una organización estable porque sus integrantes llegan desde heridas distintas. A unos los mueve la propiedad de su trabajo; a otros, la degradación de la atención; a otros, la sustitución del cuidado por protocolo; a otros, el estatuto de la creación. También están quienes llegan por la sospecha de que una sociedad puede volverse más cómoda y más vacía al mismo tiempo. Por eso parece contradictorio, y lo es en parte. Pero la contradicción no es ruido exterior, sino la señal de que una categoría vieja no alcanza.

Las categorías disponibles invitan a elegir entre entusiasmo técnico y rechazo reaccionario. La primera dice que, si algo aumenta capacidades, abarata acceso o acelera producción, resistirlo es miedo. La segunda dice que, si algo amenaza formas heredadas, hay que defender lo anterior por ser anterior. El docente no encaja bien en ninguna: no quiere volver a una escuela sin computadoras, pero tampoco acepta que el criterio final sea la eficiencia del entregable.

Necesita otra lengua.

Esa lengua empieza cuando una práctica se mira desde sus bienes internos y no desde su output. La escritura escolar no existe solo para producir textos evaluables. La medicina no existe solo para producir diagnósticos correctos. El arte no existe solo para producir imágenes, canciones o relatos. La conversación no existe solo para intercambiar información. Cada una de esas prácticas produce algo en quienes participan, siempre que haya posición, costo y finitud. Si se conserva el producto y se retira ese cruce, queda una cáscara funcionalmente convincente.

La dificultad es que el mundo moderno aprendió a defender mal esas cosas. O las traduce a utilidad medible, y entonces pierde lo que quería salvar, o las eleva a misterio, y entonces nadie fuera del culto puede discutirlas. Entre la planilla y el incienso falta una gramática pública de lo indelegable.

Este libro viene buscando esa gramática con la palabra resto.

El resto no es superioridad humana garantizada, sino posición, costo y finitud en acto. Por eso el humanismo que aparece ante la inteligencia artificial no debería decir “los humanos siempre lo hacen mejor”, porque muchas veces no. Tampoco debería decir “lo humano es auténtico por definición”, porque no lo es. Hay textos humanos muertos, clases humanas burocráticas, diagnósticos humanos

negligentes. Hay obras humanas hechas por vanidad e instituciones humanas convertidas en máquinas de descarga. La defensa no puede apoyarse en el origen.

Tiene que apoyarse en la práctica.

Cuando el docente pide escribir en clase, no está garantizando profundidad. Puede obtener páginas pobres, equivocarse o confundir dificultad con formación. Pero al menos vuelve a poner a la vista el lugar donde la capacidad se produce. Hace aparecer algo que la entrega perfecta ocultaba: quién piensa, cómo piensa, dónde tropieza, qué costo paga, qué ayuda necesita, qué relación tiene con su propia frase.

Ese gesto mínimo tiene una virtud política: impide que el resultado borre la escena de producción.

Y acá llega la objeción más fuerte contra todo lo anterior. No viene de quienes quieren automatizar más rápido, sino de quienes sospechan, con razón, de la palabra humanismo y de la escalera que este libro viene construyendo.

La objeción dice así: tu síntesis se traga todo, incluso lo que excluyó. Decir que el hombre civilizado sintetiza la civilización incluye la violencia, y así la violencia queda contabilizada como insumo. Como algo que ya fue digerido. Eso borra a quien quedó afuera y no fue sintetizado por nadie. Convierte conquista, despojo, racismo, explotación y silenciamiento en materiales de una formación superior. Después llama "resto" a lo que sobrevivió en el centro y deja a los otros como pasado incorporado.

No hay que suavizar esa objeción, porque si tiene razón, el libro se hunde.

Porque entonces la serie sería una coartada elegante: la humanidad produce al hombre, la civilización produce al hombre civilizado, la modernidad produce al hombre moderno. Dicho así, cada escalón parece un logro, incluso cuando se agregan costos. La forma puede sonar ascendente, casi triunfal, como si el producto final tuviera derecho a mirar hacia atrás y decir: todo esto, incluso la violencia, terminó en mí.

Esa tentación existe y es venenosa.

Rodolfo Kusch sirve para romperla desde acá, sobre todo desde América profunda. Su pensamiento no permite confundir cultura con pulimento importado ni civilización con una línea limpia que va del atraso a la claridad. En América profunda, lo negado por el proyecto civilizatorio no aparece como simple falta. Aparece como una forma de estar, temer, creer, esperar y arraigar que el discurso del progreso no sabe leer sin rebajar. Kusch incomoda porque muestra que el centro moderno no solo excluye cuerpos. También desautoriza modos de existencia y después llama universal a su propia estrechez.

Sábato, desde otro registro, vio el reverso espiritual de la maquinaria moderna: una civilización capaz de multiplicar medios mientras empobrece la experiencia que esos medios debían servir. Hombres y engranajes no vale acá como lamento decorativo contra las máquinas. Vale como advertencia sobre una racionalidad que convierte personas en piezas y después llama orden al funcionamiento. La técnica no llega a un mundo inocente. Entra en una historia donde ya existían engranajes sociales, jerarquías, centros y periferias, vidas tratadas como material.

Si el humanismo olvida eso, merece su mala fama.

La respuesta no puede ser "la síntesis incluye también lo excluido", como si incluir resolviera, porque esa frase, dicha sin cuidado, repite el problema. Incluir puede ser otra forma de apropiarse. Un museo puede incluir objetos arrancados de su mundo. Un canon puede incluir una voz después de quitarle su peligro. Una institución puede incluir diferencias para exhibir tolerancia mientras conserva intacta la regla que las subordinó. La inclusión, por sí sola, no repara.

Entonces hay que reformular la síntesis.

La síntesis no es reconciliación, digestión completa ni una gran panza histórica capaz de convertir todo dolor en nutriente. No dice que lo ocurrido tuvo sentido porque produjo un individuo más complejo. No absuelve a la civilización por haber dejado marcas en quienes la heredaron. No convierte víctimas en insumos ni deudas en patrimonio.

La síntesis es conflicto sin resolver.

El hombre civilizado no prueba que la civilización estuvo bien, sino que es el lugar donde la civilización rinde cuentas. Lleva lengua, instituciones, derechos, técnicas, hábitos de lectura, formas de cortesía, expectativas de justicia. Lleva también despojos, negaciones, vergüenzas heredadas, privilegios no elegidos, heridas transmitidas y modos de desprecio que aprendió antes de poder juzgarlos. No los armoniza. Los carga, a veces los reproduce, a veces los pelea, a veces ni siquiera los ve, y esa ceguera también forma parte del veredicto.

La síntesis es un veredicto, no un trofeo.

Un trofeo ordena el pasado como victoria, mientras un veredicto lo hace comparecer. El individuo producido por una civilización no funciona como estatua final de esa civilización. Funciona como sala

de juicio ambulante, muchas veces mala, parcial, tardía, contradictoria. En él aparecen los bienes y los crímenes de su mundo, no reconciliados sino activos. Por eso puede responder, negar una herencia recibida, descubrir que lo que llamaba formación incluía silenciamientos. Por eso puede aprender de quienes el relato central había dejado afuera, no como color local agregado al centro, sino como impugnación del centro.

Lo excluido no queda digerido. Queda como deuda abierta.

Esta frase tiene que mantener su peso: deuda abierta no significa culpa abstracta ni teatro moral permanente. Significa que ninguna síntesis humana tiene derecho a declararse completa mientras sus condiciones de producción incluyan vidas expulsadas de la cuenta. Si una escuela forma excelentes escritores dejando afuera a quienes no dominan la lengua legítima, esa excelencia trae una deuda. Si un sistema médico produce diagnósticos brillantes sobre poblaciones que no acceden al cuidado, ese saber trae una deuda. Si una herramienta de inteligencia artificial aprende de obras, voces y trabajos que no puede reconocer ni compensar, su potencia trae una deuda. Y si una civilización produce individuos capaces de hablar de universalidad mientras otros cargan el costo de esa universalidad, esos individuos no son coronación: son evidencia.

Esta corrección cambia el humanismo.

Ya no puede ser defensa de "el hombre" como figura limpia, porque ese hombre nunca existió sin exclusiones. Tampoco puede ser rechazo de toda universalidad, porque entonces solo quedan tribus de daño compitiendo por reconocimiento. La salida es más exigente: defender las condiciones de una vida humana capaz de responder por lo que hereda, incluyendo aquello que preferiría no haber heredado. Un humanismo así no celebra la civilización como logro compacto. La sienta en el banquillo dentro de cada práctica.

Volvamos al aula.

El salto de escala es deliberado y peligroso, porque la conquista, el racismo y el despojo no caben en una escena escolar como ejemplo prolijo. Tampoco son una metáfora de la consigna escrita a mano. Lo que vuelve del plano civilizatorio al aula es otra cosa: el criterio de responsabilidad. Si una práctica se defiende en nombre de la formación humana, tiene que mirar sus propias exclusiones concretas, aunque sean más chicas, más ordinarias, menos históricas que las heridas que la obligaron a pensar.

El docente que pide escribir en clase también tiene que hacerse cargo de esta objeción. ¿Qué lengua pide? ¿Qué formas de argumentar premia? ¿Qué estudiantes parecen "propios" de la escritura escolar y cuáles aparecen como desviación? ¿A quién favorece la escena manuscrita y a quién expulsa? ¿Qué tecnologías compensaban desigualdades reales? Si su defensa de la práctica se convierte en culto de una vieja normalidad, fracasa, porque habrá protegido un rito y no una capacidad.

Pero si toma la objeción en serio, la escena se vuelve más rica. Escribir en clase no significa volver a un orden anterior. Significa producir condiciones donde cada estudiante pueda atravesar la práctica sin que el resultado prefabricado tape su relación con la frase. Para algunos hará falta más tiempo; para otros, otra consigna; para otros, apoyo técnico usado de manera explícita. Para todos, la exigencia de que pensar no sea reemplazado por la apariencia de haber pensado.

Un movimiento que sabe lo que odia y no sabe qué hacer el lunes parece débil, y en parte lo es. Odiar una sustitución no alcanza para diseñar instituciones, reglas, pedagogías, sindicatos, licencias, formas de acceso, límites de uso, culturas de oficio. La negativa puede ser necesaria y pobre al mismo tiempo: puede detectar una

pérdida sin saber conservar lo que ama. Puede juntar aliados por un rato y romperse al primer desacuerdo serio.

Pero hay una fuerza en esa pobreza.

Quien todavía no tiene nombre puede escuchar mejor que quien ya convirtió su doctrina en marca. Puede dejar entrar al docente, al trabajador, al artista, al médico, a la madre, al creyente, al escéptico, al estudiante cansado de fingir que aprende, al programador que ve desde adentro la lógica de captura, al lector que no quiere que toda frase venga sin biografía. Puede aceptar que algunos llegan preguntando por dinero y otros por alma, y que los dos pueden estar tocando partes de la misma herida.

La tarea será ordenar esa herida sin domesticarla.

Preguntar quién se beneficia, preguntar para qué es esto, preguntar quién quedó afuera cuando dijimos "humano": las tres preguntas tienen que permanecer juntas. Si se separan, cada una se corrompe. La primera, sola, vuelve todo negociación de renta. La segunda, sola, se vuelve moralismo sin suelo. La tercera, sola, puede quedar atrapada en denuncia infinita sin práctica común. Juntas, todavía no dan un programa, pero dan algo anterior: un criterio para no aceptar respuestas demasiado rápidas.

El docente mira otra vez las hojas escritas en clase.

No son mejores que las entregas anteriores, y algunas son peores. Hay frases rotas, ideas sin cerrar, una ortografía que pide paciencia, argumentos que apenas empiezan. Pero ahora los errores tienen dirección. Puede enseñar sobre ellos, preguntar por una palabra y encontrar a alguien del otro lado. Puede ver quién necesita ayuda y quién se escondía detrás de una fluidez prestada. Puede discutir con una dificultad real, no con una superficie impecable.

Eso no resuelve la época.

Solo devuelve una pregunta al lugar donde puede hacerse: entre personas situadas, con costos concretos, dentro de instituciones que deben rendir cuentas por lo que incluyen y por lo que dejan afuera. La pregunta no es quién gana, aunque nadie tiene derecho a salteársela. La pregunta no es solo qué funciona, aunque sería absurdo despreciar lo que funciona. La pregunta es para qué queremos esto, qué práctica modifica, qué capacidad conserva o destruye, quién paga la comodidad, qué deuda queda abierta.

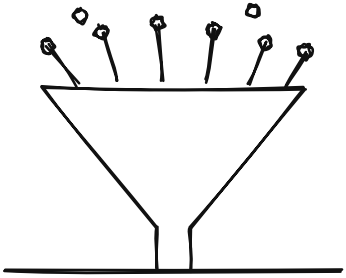
La Parte II termina ahí: no en una esencia salvada, sino en una responsabilidad más pesada. Si la serie se corta donde los resultados se separan de la posición, entonces defender la posición humana exige mirar también a quienes fueron expulsados de la posición legítima. Nadie puede invocar el resto mientras descarga el costo sobre otros. Nadie puede hablar de vida buena como si la vida buena no hubiera sido distribuida históricamente con violencia.

Y, sin embargo, la deuda no cancela la tarea.

La vuelve seria.

CAPÍTULO 7

La inversión de escasez



El primer día se parece a la felicidad.

No a la felicidad grande, esa palabra demasiado alta, sino a una forma doméstica de alivio. Suena el teléfono y no hay que atender. El despertador no suena, la camisa queda en la silla, y la mochila del trabajo, la computadora y la tarjeta para entrar al edificio pasan de golpe a ser utilería de otra vida. Hay café a media mañana, silencio y una calle que se puede caminar sin apuro. También hay una sensación casi física de haber recuperado algo que siempre fue propio, aunque estaba hipotecado: las horas.

Durante dos o tres días, la persona no hace nada, o hace cosas pequeñas con una intensidad desproporcionada. Lava platos que estaban esperando, ordena un cajón y mira una película a las tres de la tarde. Va al supermercado sin mirar el reloj. Duerme una siesta con culpa y después otra sin culpa. Si alguien pregunta cómo está, contesta que descansando, y es verdad.

El día veintiuno es distinto.

No hay tragedia, hambre ni escena dramática. Hay algo peor para quien esperaba una liberación limpia: una mañana abierta que no pide nada. El tiempo ya no se siente como botín recuperado, sino como una habitación demasiado grande. Lo que al principio era alivio empieza a pesar porque no trae instrucciones. Nadie lo espera a las nueve, nadie necesita ese mail, nadie va a notar si se baña temprano o tarde. Nadie le reclama una entrega. Y, salvo que haya construido otra forma de obligación, tampoco nadie puede decirle qué hacer con esa libertad.

La lotería produce una versión más vistosa del mismo problema. Una familia cobra una suma que desarma de golpe su economía habitual, paga deudas, arregla la casa y compra lo que antes era cálculo, postergación o fantasía. Durante un tiempo, cada decisión tiene el brillo de lo permitido. Después aparece una pregunta que el dinero no contesta: ahora qué.

La escena común y la escena extraordinaria se tocan en ese punto. Una persona deja de trabajar y cobra una indemnización. Una familia recibe dinero suficiente para no organizar cada semana alrededor de la falta. Un profesional usa una herramienta que resuelve en minutos lo que antes le llevaba días. En todos los casos hay una forma de liberación, y también una intemperie nueva.

La escasez tiene mala prensa, y con razón. Aprieta, humilla, reduce y enferma; también vuelve mezquinos algunos márgenes de la vida. Quien romantiza la escasez suele haberla visto desde lejos, o haber olvidado quién pagaba los costos. Pero la escasez posee una virtud brutal: ordena. Dice qué hacer y no pregunta demasiado. Si falta plata, hay que conseguir plata; si falta comida, hay que comer; si falta techo, hay que encontrar techo. Si una familia llega justa a fin de mes, su agenda moral queda invadida por necesidades que no admiten mucha filosofía.

Sobrevivir es una instrucción.

Puede ser una instrucción injusta, agotadora y empobrecedora. Puede consumir talentos que habrían florecido en otro suelo. Pero sigue siendo instrucción. La falta estrecha el mundo y, al estrecharlo, ofrece prioridades. No buenas prioridades, pero prioridades al fin.

La abundancia, en cambio, no trae preguntas, sino espacio.

Entrega horas, herramientas y opciones. También ofrece respuestas, comodidad y acceso. Quita obstáculos que parecían naturales y revela que detrás de muchos obstáculos no había un deseo formado, sino apenas el reflejo de empujar. Mientras la vida obliga, uno puede confundir obligación con sentido. Cuando la obligación afloja aparece la diferencia: había cosas que hacíamos porque importaban y había cosas que hacíamos porque no quedaba otra. Desde adentro de la escasez, esa distinción se ve mal.

Ese es el examen difícil.

El escenario malo suele venir ensayado. No porque sea fácil, sino porque la especie, las familias, los barrios, los oficios y las instituciones conocen el repertorio de aguantar. Se ajusta el gasto, se pide ayuda, se toma un segundo trabajo. Se vende algo, se pospone y se aprende a no esperar demasiado. Hay daños, por supuesto, a veces irreparables. Pero el guion existe.

El escenario bueno no tiene guion automático. Si mañana muchas tareas se abaratan, si una porción del trabajo intelectual se vuelve asistida o directamente automatizable, la pregunta no será solamente qué hacemos con quienes pierden ingresos. Esa pregunta es urgente y material. Después viene otra, menos visible y más persisten-

te: qué hacemos cuando ya no hace falta hacer tantas cosas para obtener resultados parecidos.

Esto no es completamente nuevo. Las aristocracias, los rentistas, ciertas clases letradas y el otium clásico ya conocieron la abundancia de tiempo sin obligación productiva inmediata. La diferencia no está en el tipo de problema, sino en su escala, su velocidad y sus destinatarios. Antes era una condición de minorías sostenidas por herencia, propiedad o trabajo ajeno. Había códigos lentos para administrar el ocio: honor, patronazgo, salón, estudio, guerra, religión y administración de tierras. Ahora puede aparecer de golpe en capas mucho más amplias. Puede hacerlo sin herencia cultural que la ordene, y mezclada con plataformas diseñadas para capturar cada minuto disponible. El viejo ocio de clase tenía injusticia incorporada, pero también rituales. La abundancia funcional contemporánea puede llegar sin ritual alguno.

La distinción entre labor y acción que ya vimos en Arendt alcanza para nombrar el riesgo. Una vida puede quedar capturada por la necesidad y, cuando la necesidad afloja, no pasar mágicamente a la acción. Puede caer en disponibilidad sin dirección.

Una herramienta que reduce trabajo puede liberar acción. También puede liberar cansancio, consumo, distracción, resentimiento o vacío. La liberación no decide por sí misma qué queda libre.

Acá entra la inversión.

Durante mucho tiempo, para grandes zonas de la vida moderna, los bienes fueron caros y el sentido fue barato. Caros los bienes en el sentido amplio: vivienda, salud, comida, educación, transporte, herramientas, acceso técnico y servicios. No igualmente caros para todos, claro. Pero caros en la organización básica de la vida, porque conseguirlos exigía trabajo, dependencia, salario, deuda y espera.

El sentido, en cambio, venía pegado a la fricción. No porque toda fricción tuviera sentido, ni porque el sufrimiento produjera nobleza, sino porque la necesidad imponía una trama. Había que sostener una casa, cuidar a alguien, aprender un oficio, llegar a fin de mes, cumplir y ahorrar para algo. Había que responder ante otros. Mucha gente no elegía esas obligaciones; las recibía. Sin embargo, esas obligaciones organizaban la pregunta por el día.

La inteligencia artificial no invierte todo. No toca todos los sectores con la misma fuerza ni vuelve gratis la tierra, el litio, el agua, la energía, los hospitales, las camas, el cuidado de un cuerpo enfermo ni los alimentos. Pero donde abarata trabajo cognitivo, coordinación, diseño, escritura, programación, traducción, análisis, soporte, administración o producción simbólica, cambia el precio relativo de cuatro bienes: bienes, tiempo, atención y sentido.

Primero, los bienes.

Algunos bienes se abaratan porque baja el costo de producirlos, diseñarlos, distribuirlos o venderlos. Otros se vuelven más accesibles porque una capa de mediación se automatiza. Una persona puede traducir textos, planear trámites, obtener tutoría, revisar código y ordenar información. También puede hacer tareas que antes exigían pagar a alguien o pasar años adquiriendo soltura mínima. En ciertos sectores, lo que era servicio experto se vuelve producto abundante o asistencia barata.

Esto no elimina la desigualdad, e incluso puede aumentarla. Quien posee capital captura más valor que quien solo vende horas. Quien controla infraestructura se beneficia antes que quien depende de plataformas. Un profesional con clientes puede multiplicar productividad, mientras alguien cuyo trabajo era justamente producir esas piezas puede perder ingreso. La abundancia técnica llega mediada por propiedad, contrato, regulación, idioma, conectividad, educa-

ción y lugar. Por eso decir "los bienes se abaratan" sin nombrar esas mediaciones sería una mentira elegante.

Incluso cuando la captura es desigual, el movimiento existe en ciertos estratos. Algunas cosas que antes costaban mucho empiezan a costar menos. Capacidades que antes eran escasas se empaquetan. Productos que antes requerían equipos enteros aparecen en manos de una persona sola. El precio del resultado baja.

Segundo, el tiempo.

Si una tarea tarda cinco horas y empieza a tardar veinte minutos, queda tiempo. Esa frase parece una bendición simple hasta que se pregunta para quién queda. Para el trabajador asalariado, puede no quedar nada, porque la empresa absorbe la productividad y le pide más entregas. Para el profesional independiente, puede quedar margen o competencia brutal. Para el dueño de la herramienta, queda escala. Para quien pierde el puesto, queda un tiempo involuntario, cargado de ansiedad, que nadie llamaría libertad sin cinismo.

Por eso la tesis no puede decir: la IA nos va a dar tiempo. Sería demasiado limpio.

Lo que puede decir es más acotado: allí donde la automatización reduce la necesidad de horas humanas para producir ciertos resultados, el tiempo deja de ser escaso de la misma manera. Puede ser capturado, mal distribuido, convertido en desempleo o convertido en más demanda. También puede volverse ocio pobre o estudio real. Pero cambia de naturaleza. Ya no falta solo porque la tarea lo consume. Empieza a sobrar en algunos lugares y a faltar en otros por razones políticas, económicas y subjetivas.

El tiempo liberado no trae un uso escrito adentro.

Tercero, la atención.

Byung-Chul Han describió en La sociedad del cansancio una fatiga propia del rendimiento: sujetos que se explotan a sí mismos bajo la forma de la posibilidad permanente. Ya no hace falta un capataz clásico si cada uno lleva adentro la exigencia de optimizarse. La abundancia digital intensifica ese mecanismo porque no ofrece descanso, sino más opción. Ofrece más contenido, más mensajes, más tareas simultáneas, más versiones posibles de uno mismo y más superficies donde estar disponible.

La IA puede aumentar ese agotamiento, no porque haga trabajar más lentamente, sino porque baja el costo de generar demanda. Si redactar diez mensajes cuesta lo mismo que redactar uno, llegan diez. Si producir informes, imágenes, campañas, propuestas, diagnósticos preliminares o simulaciones se vuelve barato, el entorno se llena de materiales que piden evaluación. La producción se abarata y la atención se encarece.

Este punto suele subestimarse. Se habla de productividad como si el cuello de botella fuera siempre producir, cuando en muchos contextos el cuello de botella pasa a ser discriminar. También pasa a ser sostener foco y elegir qué merece respuesta. La abundancia de outputs no elimina la escasez de juicio, sino que la desplaza hacia la atención.

Una persona con herramientas poderosas puede producir cien variantes de un proyecto. Después tiene que mirar, elegir, renunciar a noventa y nueve y defender una. Ahí no hay abundancia; ahí vuelve el costo humano bajo otra forma.

Cuarto, el sentido.

Este es el punto menos cómodo porque suena abstracto y, sin embargo, aparece en escenas muy concretas. El trabajo no es solo ingreso. También es horario, pertenencia, cansancio legítimo, relato,

identidad, obligación, contacto y queja compartida. Para muchos es explotación o tedio; para otros es oficio. Para casi todos es estructura. Cuando una herramienta erosiona una tarea, no saca solamente una fuente de dinero. Puede sacar una forma de saber quién se es durante el día.

No conviene idealizar el empleo. Hay trabajos que degradan, enferman, infantilizan, rompen el cuerpo y rompen la atención. Pagan mal y encima exigen gratitud. Defender el sentido pegado al trabajo sin mirar eso sería una obscenidad. La liberación de ciertas tareas puede ser una mejora moral, porque nadie debería necesitar una ocupación miserable para tener identidad.

Pero tampoco conviene fingir que el sentido aparece apenas se retira la obligación. La persona que sale de un trabajo humillante necesita ingresos, sí. También necesita reconstruir ritmos, vínculos, destrezas, reconocimiento y una forma de aportar que no se reduzca a ser útil para un mercado. Si eso no existe, el vacío no se llena con entretenimiento infinito.

La inversión de escasez dice esto: en los lugares donde los bienes y algunos servicios se abaratan, donde ciertas horas se liberan o se desordenan, donde la producción simbólica se multiplica, lo escaso deja de ser solo conseguir resultados. Empieza a ser querer algo con suficiente fuerza y forma como para ordenar la abundancia.

Antes faltaba medio; después falta fin.

Ivan Illich es decisivo acá porque su idea de convivialidad, desarrollada en La convivialidad (1973), no celebra cualquier herramienta. Una herramienta convivial aumenta la capacidad de las personas para actuar con autonomía, dentro de límites comprensibles. No las convierte en apéndices de un sistema que solo técnicos o ins-

tituciones remotas controlan. La pregunta es qué clase de dependencia crea mientras produce.

Una bicicleta, para Illich, importa porque transporta sin sacar al usuario de una escala comprensible. Puede orientarla, repararla en parte e integrarla a su vida. Una autopista puede prometer velocidad y terminar reorganizando la ciudad entera alrededor de una dependencia. Entonces la herramienta deja de servir a una vida, y la vida empieza a servir a la herramienta.

Con la IA hay herramientas de ambos tipos mezcladas en la misma interfaz. Un sistema puede volver a una persona más capaz: ayudarla a aprender, traducir una barrera, ensayar una carta difícil o revisar una idea. También puede volverla menos capaz mientras le da mejores resultados. Puede escribir por ella hasta que pierda músculo verbal, decidir por ella hasta que pierda gusto y filtrar por ella hasta que pierda mundo.

La diferencia no está en usar o no usar, sino en quién queda más capaz después del uso.

La abundancia técnica se vuelve examen cuando la herramienta consigue el resultado sin exigir la práctica que antes formaba a la persona. Si una tarea era pura carga, eliminarla libera. Si una tarea era el lugar donde se entrenaba atención, criterio, paciencia, gusto o coraje, eliminarla también empobrece. Muchas tareas tienen las dos cosas mezcladas. Por eso no alcanza con una respuesta general.

Hay que mirar por estratos.

Para un profesional con formación sólida, clientes y margen de decisión, la IA puede ser palanca. Le saca tareas subalternas y le deja más tiempo para juicio, conversación, diseño, estrategia y cuidado de casos difíciles. Pero eso solo ocurre si conserva control sobre el

ritmo y si su entorno valora ese juicio. Si la herramienta se usa para triplicar entregas y bajar honorarios, la palanca se vuelve presión.

Para alguien que hacía tareas repetitivas de oficina, la misma tecnología puede ser amenaza directa. No le libera una tarde para leer, sino que le discute el alquiler. Antes que vacío existencial aparece pérdida material de salario, cobertura, rutina, dignidad y poder de negociación. Hablarle de acopiar sentido sin nombrar esa pérdida sería cruel.

Para un estudiante con buena guía, puede ser tutor, biblioteca, interlocutor y taller de ensayo. Para un estudiante sin guía, puede ser sustituto prematuro del esfuerzo que forma. Puede darle respuestas antes de que aprenda a soportar la pregunta. En el primer caso aumenta autonomía; en el segundo produce dependencia elegante.

Para una empresa con capital, puede ser eficiencia acumulativa. Para un trabajador por encargo, competencia sin red. Para un país que diseña, entrena, aloja y vende infraestructura, renta de posición. Para un país que solo consume plataformas externas, una nueva dependencia productiva y cultural. La abundancia no cae desde el cielo: llega por cables, centros de datos, contratos, chips, energía, legislación e idioma.

Por eso esta tesis vale primero para quienes atraviesan o van a atravesar abundancia funcional. Es decir, sectores donde ciertos resultados se vuelven baratos antes de que exista una respuesta sobre qué hacer con esa facilidad. Vale parcialmente para profesionales, estudiantes, creadores, equipos administrativos, capas medias urbanas y organizaciones cuya producción depende de símbolos, información o coordinación. También vale, de otra manera, para quienes son desplazados por esa abundancia ajena. Allí el sentido no escasea porque sobre tiempo, sino porque se rompe una estructura de vida.

No vale igual para quien todavía vive bajo escasez material dura. A quien no sabe si come mañana, la abundancia le presenta antes una injusticia. Otros discuten qué hacer con tiempo liberado mientras él sigue atrapado en necesidades elementales. Tampoco vale igual en territorios donde la infraestructura es precaria, el salario absorbe casi toda la energía, el cuidado recae sin apoyo o el Estado no garantiza mínimos. Ahí los bienes siguen siendo caros, el tiempo sigue siendo caro y la atención se gasta en sobrevivir.

Acotar no debilita el argumento; lo vuelve decente.

La inversión de escasez describe una frontera que avanza de manera desigual, captura beneficios de manera desigual y reparte daños de manera desigual. En esa frontera, algunos entran al examen de la abundancia por arriba, con herramientas y capital. Otros entran por abajo, porque la abundancia producida en otro lado devalúa su trabajo. Otros miran desde afuera, todavía sujetos a faltas viejas. Mezclar esos lugares en una sola frase produciría una teoría cómoda y falsa.

Tampoco conviene esperar a que la inversión sea universal para pensarla. Las formas culturales suelen prepararse en los sectores donde el cambio llega primero. Si los grupos con abundancia funcional no saben qué hacer con ella, van a exportar su vacío como norma: más entretenimiento, más simulación, más rendimiento, más ansiedad, más sustitutos baratos de relación y más producción sin destino.

El prepper clásico imagina otro mapa. Piensa en falta de comida, agua, energía y seguridad, y prepara reservas para cuando el sistema falle. Su pregunta es qué conviene tener si de pronto se corta la provisión. Hay una inteligencia en esa figura, porque sabe que la normalidad depende de infraestructuras frágiles. Pero su imaginación queda atada al derrumbe.

El acopio que este libro propone mira una inversión menos cinematográfica y parte de un éxito parcial. ¿Qué conviene guardar si algunas provisiones no se cortan y se vuelven demasiado fáciles? ¿Qué se prepara cuando la amenaza es exceso de respuesta? ¿Qué se junta cuando producir ya no alcanza para orientar una vida?

El prepper clásico guarda bienes; el acopio humanista guarda capacidades.

El primero se pregunta cómo conseguir agua si no sale de la canilla, mientras el segundo se pregunta cómo sostener atención cuando todo pide un fragmento. El primero guarda comida. El segundo guarda gusto, oficio, vínculos con costo, capacidad de querer y tolerancia a la fricción. El primero teme que falte energía; el segundo teme que sobre comodidad y falte forma.

No son enemigos. La escasez material sigue existiendo y puede volver con violencia: agua, energía, vivienda, salud, clima y seguridad alimentaria. Nada de eso queda resuelto por una herramienta generativa. Pero donde la abundancia funcional aparece, el peligro característico cambia. La vida puede empobrecerse sin hambre y perder capacidades mientras gana servicios.

Han vio con claridad algo de esta trampa: el exceso de positividad también cansa. No hace falta prohibir cuando se puede invitar sin descanso. No hace falta mandar cuando cada opción se presenta como oportunidad. La persona saturada no se rebela contra una pared; se disuelve entre posibilidades. La abundancia sin forma no se siente como cárcel, sino como cansancio, dispersión, irritabilidad e incapacidad de querer de manera estable.

Ahí el sentido se vuelve caro.

Caro porque requiere condiciones que la abundancia técnica no produce automáticamente: silencio, demora, comunidad, práctica, límite, memoria, conflicto y compromiso. Requiere sostener cosas que no rinden enseguida. Requiere aceptar que algunas preguntas no se resuelven con una respuesta más rápida, y elegir menos de lo posible para hacer existir algo real.

La familia de la lotería descubre esto tarde. Primero cree que el problema era no poder comprar; después descubre que comprar ordenaba menos de lo esperado. Si antes una cena afuera era acontecimiento, ahora puede volverse trámite. Si antes viajar era sueño compartido, ahora puede volverse catálogo. El dinero saca obstáculos, y eso importa, pero al sacarlos deja a la vista la pobreza de los fines.

La persona sin trabajo descubre otra versión. Los primeros días duerme porque estaba exhausta. Después necesita algo que no sea solamente descansar del daño anterior. Necesita recomponer una relación con el tiempo. Si aparece un oficio, una obligación elegida, una comunidad o una tarea con costo y destinatario, el tiempo abierto puede volverse suelo. Si no aparece, se vuelve pantano.

Lo mismo puede ocurrir con herramientas que prometen resolver. Al principio alivian; después pueden debilitar la pregunta. Si todo borrador viene escrito, cuesta saber qué se quería decir. Si toda imagen aparece antes de haber mirado, cuesta formar gusto. Si toda explicación llega antes de haber soportado la dificultad, cuesta distinguir comprensión de consumo.

La abundancia no destruye por prohibición, sino por reemplazo amable.

Por eso el sentido no se compra cuando falta. Se pueden comprar experiencias, terapeutas, retiros, cursos, viajes y comunidades em-

paquetadas. También objetos de identidad, suscripciones, diagnósticos y rituales diseñados por otros. Algunas de esas cosas ayudan, pero ninguna reemplaza el trabajo de haber formado una capacidad antes de necesitarla. Cuando una persona ya no puede querer, no alcanza con ofrecerle opciones. Cuando perdió atención, no alcanza con darle contenidos mejores. Cuando delegó el gusto durante años, no alcanza con ponerla ante una obra exigente. El órgano debilitado no responde de golpe porque el objeto sea noble.

El sentido se junta antes, de a poco, en prácticas que parecen menos urgentes que pagar cuentas y menos brillantes que comprar soluciones. Se junta leyendo cuando nadie obliga, cocinando para otros sin convertirlo en rendimiento y aprendiendo un oficio aunque una herramienta lo haga más rápido. También se junta sosteniendo amistades que cuestan tiempo real, dejando que una pregunta dure y haciendo algo mal el tiempo suficiente para mejorar. Se junta, además, renunciando a parte de la abundancia para no perder la capacidad que la abundancia vuelve innecesaria.

Esa renuncia no es ascetismo decorativo. Es preparación.

Si el futuro cercano trae más escasez material, harán falta bienes, organización, política e infraestructura. Si trae abundancia parcial, harán falta capacidades de orientación. Y si trae las dos cosas a la vez, como parece más probable, habrá que pensar con las dos manos. Justicia para quienes quedan bajo la necesidad, y acopio de sentido para quienes reciben herramientas que pueden vaciarlos mientras los vuelven eficaces.

El error sería elegir un solo miedo.

El miedo al desastre ve hambre, desempleo, concentración de poder y dependencia tecnológica. Tiene razones. El miedo a la abundancia ve apatía, saturación, pérdida de oficio, incapacidad de querer y

relaciones sin costo. También tiene razones. No hay que decidir cuál futuro va a ganar. La inversión no es una predicción meteorológica, sino un cambio en la pregunta: cuando ciertas faltas aflojan, otras aparecen.

La escasez antigua preguntaba: qué necesitás para seguir.

La abundancia pregunta: para qué seguís.

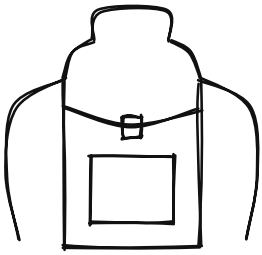
Esa segunda pregunta no se improvisa bien, menos todavía bajo presión. Tampoco se improvisa rodeados de herramientas diseñadas para contestar antes de que terminemos de formular. Por eso acopiar sentido tiene fecha. No porque haya un día marcado en el calendario, sino porque las capacidades se forman antes de la emergencia o llegan tarde. La atención se entrena antes de la saturación, el gusto se forma antes del catálogo infinito y los vínculos se cuidan antes de la soledad. El oficio se sostiene antes de que su resultado pueda comprarse barato, y la capacidad de querer se cultiva antes de que todas las opciones parezcan equivalentes.

Cuando todo esté resuelto, lo que va a faltar es una razón.

Y eso no se compra cuando falta; se junta antes.

CAPÍTULO 8

La mochila



El chico tenía ocho años y una lectura laboriosa.

No mala, laboriosa: leía como se cruza un arroyo pisando piedras, una palabra, una pausa, otra palabra, y a veces una vuelta atrás porque la anterior no cerraba. A veces se trababa en una sílaba; otras entendía una frase entera y la cara cambiaba apenas, con una mezcla de fastidio, orgullo cuando terminaba una página y una forma muy pequeña de conquista.

El padre lo acompañaba en la mesa de la cocina, después de trabajar, con mensajes acumulados, una cena por resolver y poca paciencia disponible. La escuela pedía lectura en voz alta, resumen y preguntas de comprensión; el chico se trababa, el padre corregía, el chico se enojaba, y el padre se enojaba por dentro mientras trataba de no mostrarlo. No había épica: había un adulto cansado y un niño intentando entrar en una capacidad que todavía no era suya.

Una tarde el padre descubrió que podía copiar el texto en una herramienta de inteligencia artificial y pedirle un resumen simple,

respuestas para las preguntas y una explicación adaptada a un chico de ocho años. El resultado era bueno, claro, ordenado, amable, y sintió alivio porque la tarea podía resolverse sin atravesar el pequeño infierno de cada línea. Podían cenar tranquilos, el chico podía entregar, y la maestra pondría buena nota.

La primera vez lo usó como apoyo; la segunda, como atajo; la tercera, como reemplazo.

El chico sacó diez.

Y no aprendió a leer.

La escena parece demasiado chica para cargar con la época, pero la carga mejor que muchas discusiones abstractas, porque ahí están la herramienta que funciona, el adulto con razones atendibles, la institución que mide un resultado y el chico que recibe una solución antes de haber formado la capacidad que esa solución presupone. Nadie actúa como villano; todos quieren que la tarde duela menos.

El problema es que algunas dificultades no rodean la capacidad, sino que la producen.

Si el resto solo existe mientras se produce, entonces no se guarda como se guarda una foto, un archivo o una contraseña: se ejerce. Aparece en el acto de estar ubicado, pagar un costo y aceptar una finitud, y ahora hace falta bajar esa palabra, acopio, a su forma concreta: qué se junta cuando lo que importa no se puede guardar, qué se conserva cuando conservar significa seguir usando.

Antes de nombrar los seis acopios hay que fijar un criterio, porque sin ese criterio la mochila se llena de piedras.

Una fricción es formativa cuando la resistencia es constitutiva de la capacidad; no acompaña desde afuera, no decora, sino que forma

parte del mecanismo por el cual la capacidad aparece. Aprender a leer sin descifrar no equivale a aprender a leer más rápido: puede ser recibir información, resolver una consigna, contestar bien, cumplir con la escuela, pero leer exige que el ojo, la voz, la memoria, la paciencia y el sentido aprendan a trabajar juntos frente a signos que no se entregan solos.

Una fricción es meramente costosa cuando la misma capacidad se alcanza sin ese desgaste y la dificultad solo agrega demora, dolor o sumisión. Hacer fila para un trámite mal diseñado no produce ciudadanía más profunda; completar un formulario redundante no entrena el carácter, y repetir una tarea administrativa que una herramienta puede resolver con precisión no vuelve a nadie más humano. El dolor que no enseña nada sigue siendo dolor, y la espera que no forma nada sigue siendo espera.

La prueba es simple: ¿se puede tener la capacidad sin esta fricción?

Si no se puede, la fricción es formativa y conviene conservarla, al menos en algún grado; si se puede, la fricción es costosa y delegarla entera está bien. No hay virtud en lavar a mano una sábana si el lavarropas no empobrece ninguna capacidad que importe en esa vida, ni hay profundidad en sufrir una mala interfaz.

El libro no idealiza el sufrimiento: lo clasifica.

Esa clasificación evita dos errores simétricos. El primero es tecnófobo, y consiste en creer que toda dificultad perdida es una pérdida humana, cuando muchas dificultades eran extracción de tiempo, obediencia disfrazada o incompetencia institucional. El segundo pertenece a la abundancia: creer que todo atajo conserva intacta la capacidad porque el resultado sigue apareciendo, aunque algunas herramientas entreguen productos que se parecen a la práctica desde afuera y la disuelvan desde adentro.

El chico muestra la diferencia. Si la herramienta lee un texto porque el padre tiene la vista cansada, no hay pérdida esencial de lectura; si le explica una palabra difícil después de que el chico intentó, puede ayudar. Pero si toma el lugar del desciframiento, si entrega sentido antes de que el chico aprenda a producirlo, entonces no acorta el aprendizaje: lo reemplaza.

MacIntyre llamaba bienes internos a los bienes que solo se obtienen participando bien en una práctica, no desde afuera como premios externos. Uno puede ganar plata, prestigio, calificaciones, aplausos, pero el bien interno de leer no es sacar diez ni repetir un resumen: es adquirir una relación con el texto que transforma al lector. Ese bien no se transfiere como resultado; se obtiene ejerciendo.

Por eso la mochila no guarda cosas, sino posibilidades de ejercicio.

Fricción deliberada

El primer acopio es conservar la versión difícil de las cosas que importan.

No siempre, no por principio. La fricción deliberada empieza después de la prueba anterior, porque hay actividades donde la versión difícil es la única que forma la capacidad que decimos valorar. Si uno quiere aprender a leer, tiene que leer; si quiere aprender a conversar, tiene que atravesar silencios, malentendidos, turnos ajenos y la molestia de no poder editar todo antes de decirlo. Si quiere pensar, tiene que quedarse un rato con una pregunta sin pedir la síntesis instantánea.

La dificultad no se conserva por amor a la dificultad, sino porque ahí vive una parte de la capacidad.

El padre podría usar la herramienta de muchas maneras: pedirle palabras difíciles para practicar, preguntas nuevas después de la lectura o una explicación sobre por qué el niño confunde ciertos sonidos. En esos casos, la herramienta rodea la fricción formativa sin abolirla; el chico sigue teniendo que descifrar y sigue pagando el costo que produce al lector.

Matthew Crawford piensa la atención desde el contacto con un mundo resistente (El mundo más allá de tu cabeza). En el trabajo manual, la realidad no se deja manipular enteramente por la voluntad: una moto no arranca porque uno tenga una narrativa convincente sobre la moto. El mundo corrige, y esa corrección puede frustrar, pero también libera de la fantasía de que todo depende de estados internos.

La lectura infantil tiene algo de eso. La palabra está ahí, no cede a la impaciencia del adulto ni al deseo del chico de haber terminado, y exige una relación. La fricción deliberada protege esa relación contra una herramienta demasiado servicial.

Su modo de falla es el ascetismo.

El ascetismo tecnológico confunde conservación con negación y rechaza la herramienta porque existe, como si usar asistencia fuera siempre una derrota moral. En educación, ese error puede volverse crueldad, porque para un chico con dislexia, un estudiante que necesita apoyo auditivo o alguien con una discapacidad visual, una herramienta puede quitar fricción costosa y dejar más limpia la fricción formativa. Prohibirla en nombre del esfuerzo puede ser una forma elegante de abandonar.

La pregunta no es cuánto duele, sino qué produce ese dolor.

Gusto no delegado

El segundo acopio es formarse una opinión antes de consultar una referencia.

El gusto no empieza como una certeza refinada, sino como exposición: mirar algo, leer algo, escuchar algo, probar algo, y permitir que aparezca una inclinación propia antes de que llegue la grilla ajena. Me interesa, me aburre, no entiendo pero vuelvo, me molesta, me conmueve y no sé por qué. Ese primer movimiento puede ser torpe, injusto, ignorante, y hace falta corregirlo después con conversación, tradición, crítica y experiencia; pero si nunca aparece, no hay gusto que educar. Solo hay obediencia a señales externas.

La abundancia vuelve frágil ese momento. Antes de ver una película hay puntuaciones; antes de leer un libro, reseñas; antes de escuchar un disco, listas. Muchas mediaciones ayudan, porque nadie forma gusto en el vacío, pero el problema aparece cuando llegan tan temprano que reemplazan la primera relación con la cosa.

El chico que aprende a leer también aprende a gustar. Al principio no sabe decir si un cuento es bueno: dice si le gustó, si le dio miedo, si una escena le pareció aburrida, si un personaje le cayó mal. Esa pobreza inicial es valiosa porque todavía le pertenece; si el padre le pregunta a la herramienta qué debería opinar un niño sobre ese cuento y el chico repite la respuesta, la escuela recibe una opinión correcta y pierde la aparición de un lector. Lo que falta no es sofisticación, sino origen.

El gusto no delegado no exige despreciar la crítica. Solo quien tuvo una primera respuesta puede entrar de verdad en una crítica ajena, porque una reseña inteligente puede mostrar lo que no vimos, pero para que eso ocurra tiene que haber alguien del otro lado. Si la

opinión llega prefabricada, la crítica ya no educa gusto: administra reputación.

MacIntyre vuelve por otra puerta. Nadie aprende ajedrez inventando arbitrariamente qué cuenta como buena jugada, y el gusto propio no equivale a soberanía caprichosa. Se forma dentro de tradiciones y conflictos, pero una tradición viva necesita participantes que hayan puesto algo en juego, no consumidores que consultan la autoridad correcta antes de exponerse.

El modo de falla es la obstinación.

Alguien descubre que quiere opinar por sí mismo y termina rechazando todo criterio ajeno como contaminación. Se vuelve incapaz de aprender de quien sabe más, confunde independencia con impermeabilidad, y ahí el gusto se achica: en vez de formarse, se endurece.

El acopio correcto está en una secuencia: primero exposición, después contraste. Primero una respuesta propia, aunque sea pobre; después la referencia, el maestro, la crítica, el amigo que objeta. El padre puede preguntarle al chico qué parte del cuento le importó antes de pedirle a una herramienta una explicación.

Relaciones con costo

El tercer acopio son relaciones con costo: gente que puede decepcionarse de vos.

La frase suena dura porque una parte de la cultura digital aprendió a pensar los vínculos bajo el ideal de baja fricción: contacto sin incomodidad, presencia sin demanda, conversación sin riesgo, compañía sin obligación. El ideal tiene razones comprensibles, ya que

muchas relaciones han sido lugares de abuso, dependencia, manipulación y deuda injusta. Reducir ciertos costos puede salvar.

Pero una relación sin ningún costo deja de ser una relación en el sentido fuerte y se vuelve disponibilidad.

Sherry Turkle describió en Juntos pero solos la promesa de estar juntos sin padecer demasiado al otro. Dispositivos, plataformas y sistemas conversacionales ofrecen compañía graduable: alguien responde cuando quiero, calla cuando quiero, no trae una historia que contradiga mi comodidad. Esa comunión simulada puede acompañar una noche mala, pero el problema aparece cuando ocupa el lugar donde solo otro ser humano puede estar: el de quien tiene una vida propia y por eso puede desilusionarse, esperar, reclamar, perdonar o irse.

El chico de la mesa no aprende a leer solo frente al texto, sino también frente al padre. Ahí hay costo para ambos: el chico se expone a ser visto en su torpeza, y el padre se expone a su impaciencia. La relación no es perfecta; ninguna cocina familiar lo es. Pero algo se produce porque hay una escena compartida, y si el padre delega todo en la herramienta quizá gana paz, aunque también pierde una zona de conocimiento mutuo. No ve dónde el chico se traba, y el chico no descubre que el adulto puede quedarse a su lado mientras tarda. La tarea escolar deja de ser una pequeña relación con costo y se vuelve entrega.

Una persona se forma entre otras personas que pueden ser afectadas por lo que hace.

Un amigo que espera una respuesta, un equipo que cuenta con una parte hecha, una pareja que advierte una evasión o una comunidad que nota una ausencia introducen una resistencia distinta de la resistencia técnica. Son parte de la trama que vuelve real el sentido.

Las herramientas conversacionales pueden imitar mucho de esa textura: pueden recordar datos, adaptar el tono y responder con paciencia infinita. A veces eso ayuda, pero la paciencia infinita tiene una pobreza escondida: no arriesga nada. No perdona porque no fue herida, no espera porque no tiene tiempo propio y no se decepciona porque no había confianza en juego. Puede simular el lenguaje de la relación sin la vulnerabilidad de la relación.

El modo de falla es la dependencia.

Acopiar relaciones con costo puede deformarse en aceptar cualquier demanda con tal de que haya demanda. También puede volverse una colección moral de vínculos pesados, como si la intensidad del costo probara la verdad de la relación, pero una relación valiosa no se mide por cuánto exige, sino por qué tipo de persona permite formar y cuidar.

La pregunta incómoda es quién puede legítimamente esperar algo de mí. No mucha gente, no todo el mundo, no una audiencia, sino gente concreta, nombres, caras, instituciones pequeñas donde la ausencia pesa. La mochila no junta cadenas; junta relaciones en las que todavía hay alguien que pueda decir: te estaba esperando.

La capacidad de querer

El cuarto acopio es la capacidad de querer.

Parece absurdo, porque el deseo parecería lo más espontáneo que tenemos. Sin embargo, querer algo con forma, sostenerlo en el tiempo, distinguirlo de una oferta atractiva, aceptar los costos que trae y renunciar a otras opciones para hacerlo existir es algo que se aprende. Y se debilita.

Una plataforma de recomendación puede satisfacer deseos antes de que terminen de formarse. No necesita conocer el deseo profundo de una persona; le alcanza con anticipar microinclinaciones, reducir esperas y ofrecer lo siguiente antes de que aparezca el silencio. Si cada malestar encuentra descarga inmediata y cada curiosidad recibe respuesta antes de volverse pregunta, el querer se vuelve reactivo: ya no ordena la abundancia, responde a estímulos diseñados para producir señales nuevas.

El chico no quiere leer de entrada del mismo modo en que un lector quiere leer. Quiere terminar, quiere que lo feliciten, quiere no trabarse, quiere volver a jugar; a veces quiere el cuento, y a veces no. La capacidad de querer leer aparece despacio, atravesando momentos en que el deseo todavía no acompaña: un día pide otro capítulo, otro día reconoce un nombre, otro día se ríe antes de que el adulto explique. El querer se formó por contacto repetido con una práctica que al principio costaba más de lo que prometía.

Si la herramienta le da siempre el contenido digerido, el deseo no madura. Recibe historias, datos, respuestas, quizá entusiasmo ajeno, pero no adquiere la paciencia particular de quien quiere abrir un texto por sí mismo.

Simone Weil pensaba la atención como una forma rara y pura de generosidad, en una carta de 1942 a Joë Bousquet. No como concentración musculosa puesta al servicio del rendimiento, sino como espera, disponibilidad, suspensión del impulso de apropiarse demasiado rápido. Atender es dejar que algo exista delante de uno sin reducirlo enseguida a uso, opinión o consumo, y esa atención tiene parentesco con el querer verdadero. Uno aprende a querer algo cuando puede atenderlo sin devorarlo.

Querer no es acumular preferencias, sino poder decir: esto, y no todo lo demás.

Ahí aparece su costo. Quien quiere aprender un instrumento renuncia a la fantasía de tocar todos; quien quiere cuidar una amistad renuncia a una parte de su disponibilidad abstracta, y quien quiere leer acepta no estar haciendo otra cosa mientras lee. El deseo formado estrecha el mundo para hacerlo habitable.

El modo de falla es confundir el deseo propio con el deseo ofrecido.

Un sistema puede sugerir con tanta precisión que la sugerencia se siente íntima. Un mercado puede envolver una identidad hasta que comprarla parezca descubrirse, y una comunidad puede entregar deseos prefabricados bajo la forma de pertenencia. El deseo propio tampoco nace puro, aislado de influencias; siempre deseamos en mundos que nos enseñan qué desear. El punto es ganar suficiente atención para distinguir cuándo una inclinación crece con el ejercicio y cuándo solo responde a estímulos diseñados para capturarla.

El padre puede ayudar al chico preguntando qué quiere leer, pero también sosteniendo lecturas que al principio no quiere. Si solo obedece al deseo inmediato, el chico queda preso de lo que ya le resulta fácil; si impone sin escuchar, mata el deseo. Entre esas dos torpezas se forma una voluntad: algo que no coincide siempre con la comodidad del momento y tampoco con la obediencia desnuda.

Oficio

El quinto acopio es oficio: una destreza de aprendizaje largo que termina en un objeto particular.

Objeto en sentido amplio: una silla, una clase, un pan, una traducción, un diagnóstico, una canción, una reparación, un programa que funciona. Algo queda en el mundo con una forma que permite juz-

garlo. El oficio une aprendizaje, materia, criterio y responsabilidad, y termina en algo que puede salir mal.

Crawford vuelve acá con fuerza. Su defensa del trabajo manual no depende de una nostalgia por talleres antiguos, sino de una observación sobre la agencia: quien trabaja con una realidad resistente aprende a someter sus fantasías a criterios públicos. La pieza reparada funciona o no funciona, el cliente vuelve o no vuelve, el ruido desaparece o sigue. La destreza no se reduce a información, porque incluye oído, tacto, secuencia, memoria de errores y juicio situado.

Ese tipo de saber importa incluso en oficios no manuales. Un docente con oficio sabe cuándo una explicación no entró aunque todos asientan; un editor sabe que una frase correcta está muerta, y un médico sabe que un paciente no dijo todavía lo principal. Parte de ese saber puede explicarse; otra parte se transmite mirando, haciendo, fallando, corrigiendo. No es misterio. Es acumulación encarnada.

La inteligencia artificial amenaza el oficio de un modo ambiguo. Puede ampliarlo, sacando tareas serviles y permitiendo que la persona llegue antes al juicio interesante, pero también puede vaciarlo, entregando objetos aceptables sin el camino que formaba criterio. Entre ambos extremos hay zonas grises, y ahí se juega casi todo.

El chico todavía no tiene oficio, pero está entrando en una forma elemental de oficio intelectual. Descifrar, comprender, resumir, volver al texto para justificar una respuesta: esas operaciones producen un objeto pequeño, una lectura propia. Si el resultado escolar llega desde afuera, el objeto existe pero no pertenece a ninguna destreza; es como una silla comprada y presentada como si hubiera sido hecha por el chico. Puede ser linda. No enseña carpintería.

Oficio no significa rechazar eficiencia. Un buen oficio siempre incorporó herramientas, y sería absurdo pedirle al carpintero que trabaje sin sierra, al médico sin imágenes, al escritor sin procesador de texto o al programador sin bibliotecas. La pregunta es si la herramienta aumenta el juicio del practicante o lo vuelve innecesario.

MacIntyre permite ordenar esto sin repetirlo entero. Cuando una herramienta permite obtener bienes externos sin atravesar los internos, la práctica puede seguir funcionando socialmente mientras se vacía subjetivamente. Hay producto, hay nota, hay cliente, hay entrega. Falta formación.

El modo de falla del oficio es volverse productividad disfrazada de artesanía.

Ocurre cuando alguien adopta una práctica larga solo para optimizar identidad, marca personal, calma vendible o diferenciación estética. Se cocina para exhibir una vida, se lee para acumular capital cultural y se trabaja la madera para producir contenido. La artesanía puede volverse otra mercancía de la autenticidad.

El antídoto está en el objeto. Algo tiene que importar más que la imagen de estar haciéndolo: el pan tiene que alimentar, el texto tiene que decir, la clase tiene que enseñar y la reparación tiene que durar. El oficio conserva humildad porque obliga a responder ante una cosa particular y ante personas concretas.

Ablación periódica

El sexto acopio es ablación periódica: un día sin la herramienta, para verificar que seguís estando.

La palabra es quirúrgica porque conviene evitar el romanticismo. No se trata de pureza, sino de cortar por un rato una prótesis para

saber qué músculo queda. Una herramienta incorporada a la vida cotidiana se vuelve invisible; uno cree que la usa cuando quiere, pero a veces ya organiza la percepción, la memoria, la espera y el juicio antes de cualquier decisión consciente.

Un día sin la herramienta no demuestra virtud, sino estado.

El padre puede probar una tarde sin asistencia para la tarea de lectura, no para castigar al chico ni para castigarse, sino para ver. Qué entiende el chico solo, dónde se traba, qué paciencia queda en el adulto, qué ayudas humanas hacen falta, qué parte de la herramienta era apoyo y qué parte era reemplazo. Después puede volver a usarla mejor. La ablación no pretende vivir amputado; pretende impedir que una prótesis se confunda con un órgano.

En la vida técnica, retirar por un rato una mediación revela. Si una persona no puede orientarse sin recomendación automática, escribir tres párrafos sin asistencia o leer una página difícil sin resumen, ahí hay un dato. Ese dato no exige pánico. Exige honestidad.

Turkle observó que muchas personas prefieren comunicación controlable a conversación viva porque permite editar el yo antes de exponerlo. La ablación periódica toca justo ese punto: ¿qué pasa cuando no puedo editar tanto?, ¿qué pasa cuando la respuesta no llega al instante? A veces aparece una incapacidad; a veces aparece descanso, y a veces aparece una capacidad dormida.

Weil ayuda a entender por qué el retiro puede ser generoso. La atención requiere vaciamiento parcial, porque si cada hueco se llena de herramienta, no queda lugar para que algo o alguien llegue con su propio tiempo. Una jornada sin asistencia puede devolverle al mundo una lentitud que no estaba perdida por accidente, sino ocupada por soluciones.

El modo de falla es el ritual vacío o la culpa.

El ritual vacío aparece cuando la persona cumple un día sin herramienta como quien cumple una dieta simbólica, pero no mira nada. Corta el uso y al día siguiente vuelve igual, quizá con un orgullo extra. La culpa aparece cuando cada dependencia se vive como pecado personal, sin mirar las condiciones que la producen: las herramientas están diseñadas para volverse necesarias, y la vida laboral, escolar y afectiva empuja hacia ellas. No hace falta agregar una religión de la pureza digital.

La ablación periódica funciona si produce información útil: qué capacidad se debilitó, qué fricción conviene recuperar, qué uso era meramente costoso y puede seguir delegado, qué vínculo necesita presencia, qué deseo aparece cuando baja el ruido, qué oficio quedó reducido a supervisión.

La ablación periódica no cierra la mochila; la revisa.

Lo que no se puede comprar

La objeción llega con razón: todo esto suena a lujo de gente con tiempo.

Fricción deliberada, gusto propio, vínculos cuidados, capacidad de querer, oficio, días sin herramienta. ¿Quién puede darse ese gusto cuando trabaja diez horas, viaja dos, cuida hijos, atiende padres, llega cansado, depende de cada atajo para no quebrarse? ¿Quién tiene margen para proteger prácticas formativas cuando la vida ya viene demasiado cargada de fricción costosa? ¿No es este acopio una moral de clase media ilustrada, una forma elegante de decirle a quienes tienen menos que además deberían sufrir mejor?

La objeción debe entrar en el centro.

Porque hay una versión elitista de este argumento. Existe. Es la versión que desprecia el alivio ajeno, romantiza tareas que otros hacen por necesidad, convierte el tiempo libre en virtud y llama profundidad a lo que en realidad fue privilegio. Esa versión mira al padre cansado de la cocina y le exige paciencia infinita desde una biblioteca silenciosa; no entiende que una herramienta puede ser la diferencia entre una noche respirable y una noche rota, ni que muchas fricciones formativas solo pueden sostenerse cuando alguien redujo antes fricciones costosas.

Por eso el criterio de fricción era obligatorio.

Eliminar desgaste inútil no empobrece el alma; puede salvarla. Un trámite automatizado, una traducción accesible, un apoyo para escribir una carta legal o una herramienta que permite a alguien con discapacidad entrar en una práctica antes vedada pueden aumentar humanidad concreta. Nadie debería defender la vida buena sobre la espalda de quienes ya cargan demasiado.

Pero la objeción tiene otra cara. Justamente porque el tiempo y el margen están mal repartidos, el acopio de sentido no puede pensarse como producto premium. Si dependiera de comprar experiencias, pagar maestros exclusivos, retirarse del mundo, consumir objetos nobles o tener una casa tranquila, entonces sí sería una riqueza de pocos. Pero los bienes internos de una práctica tienen una propiedad incómoda para la lógica de la compra: no se transfieren. Pueden facilitarse, acompañarse, abrirse, financiarse, institucionalizarse; no se compran ya hechos.

Una familia rica puede pagar la mejor escuela y aun así el chico tiene que aprender a leer. Puede pagar tutores, libros, diagnósticos, dispositivos y tiempo adulto; todo eso importa y puede ser injustamente decisivo. Pero nadie puede leer por el chico de tal manera

que el chico adquiera la capacidad sin ejercerla. Se puede comprar acceso. No se puede comprar el resto producido por el ejercicio.

Ahí el acopio de sentido es más igualitario de lo que parece.

No porque todos tengan las mismas condiciones; sería falso. Hay chicos rodeados de libros y chicos rodeados de urgencias, adultos con tiempo y adultos exhaustos, escuelas que sostienen y escuelas que apenas sobreviven. La igualdad no está en el punto de partida.

Está en que el bien final no admite delegación total.

El millonario no puede contratar a alguien para que tenga por él un amigo real. Puede comprar compañía, acceso, fiestas, terapeutas, asistentes, audiencia, pero no puede comprar haber estado cuando hacía falta estar. Puede comprar obras y expertos, pero no el gusto formado por exponerse y corregirse; puede comprar talleres y herramientas, pero no el oficio que aparece cuando una destreza responde ante un objeto. Puede rodear la práctica de condiciones favorables. Después tiene que hacerla.

El pobre, por su parte, no recibe de esa imposibilidad una compensación mágica. La falta material sigue dañando, quitando tiempo, estrechando futuro. Nadie debería celebrar que lo esencial no se compra mientras deja intactas las condiciones que impiden ejercerlo, pero tampoco conviene entregar lo indelegable a la lógica del dinero. Si el sentido se piensa como una mercancía más, entonces la derrota ya ocurrió. Solo quedaría discutir precio.

Los seis acopios son decisiones sobre qué no conviene delegar entero cuando la delegación se vuelve posible.

No son mandamientos. Una madre agotada puede delegar una comida y no pierde su relación con sus hijos; un estudiante puede usar un resumen para orientarse y no pierde la lectura si después vuelve

al texto; un trabajador puede automatizar una tarea aburrida y no pierde oficio si conserva el juicio que importa. La cuestión está en el entero, en la entrega completa de la escena donde la capacidad se producía.

El padre de la cocina no necesita convertirse en héroe pedagógico. Necesita distinguir: esta parte la delego porque solo agotaba; esta parte la conservo porque si desaparece mi hijo no aprende. Esta explicación la puedo pedir, esta línea la tiene que leer él, esta respuesta tiene que nacer, aunque nazca mal. Ninguna pureza. Ninguna culpa. Un criterio.

La mochila es pequeña porque no puede llevarlo todo.

Cinco de cada seis cosas quizá puedan delegarse, y conviene hacerlo. La vida es breve y está llena de cargas idiotas: formularios, esperas, cálculos, búsquedas mecánicas, formatos, tareas repetidas, mediaciones hostiles. Que se vayan si pueden irse. No hay resto humano escondido en cada molestia, y la defensa indiscriminada de la fricción termina protegiendo los peores sistemas.

Pero una de esas seis cosas quizá no.

Quizá ahí se produce una capacidad que después vamos a necesitar cuando la abundancia nos pregunte para qué seguimos. Quizá ahí se forma el lector, el amigo, el oficio, el deseo, el gusto, la atención. Quizá ahí todavía hay alguien situado, con costo y finitud, haciendo existir lo que ninguna herramienta puede guardar por él.

Ese es el cierre menos triunfal posible.

Porque si el acopio fuera una técnica eficaz, prometería seguridad y diría: hacé esto y vas a estar preparado. Pero el resto no se asegura así. Se pierde igual, se debilita, se olvida, se delega una tarde por cansancio y después otra por comodidad y después otra porque ya

nadie recuerda qué había del otro lado. No hay caja fuerte para estas capacidades, ni herencia automática, ni compra tardía que repare de golpe el órgano atrofiado.

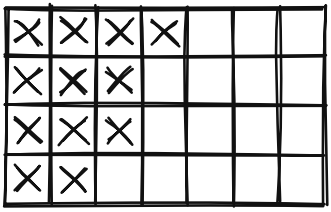
Solo hay ejercicio.

El chico vuelve a la mesa. La página sigue ahí, y el padre también, no siempre con la paciencia que querría. La herramienta queda cerca, disponible, útil, peligrosa según el lugar que ocupe. El chico lee una palabra, se equivoca, vuelve, y el padre espera un segundo más de lo que puede. La frase sale rota. Después sale entera. Nadie aplaude demasiado. No hay revelación. Hay apenas una capacidad produciéndose en una cocina, bajo una luz común, antes de que haga falta.

Eso es lo que entra en la mochila.

CAPÍTULO 9

La disciplina



La escuela técnica estaba en una ciudad del interior, de esas donde el edificio escolar no necesita presentarse porque todos pasaron alguna vez por la vereda. Tenía talleres y aulas con ventiladores cansados, un patio de cemento, una cooperadora que hacía milagros chicos y una dirección acostumbrada a resolver problemas sin épica. No era una institución prestigiosa ni un experimento pedagógico. Era una escuela común, con alumnos comunes, docentes comunes y recursos ajustados.

El director tomó una decisión impopular después de un año de entregas demasiado prolijas.

Los trabajos escritos llegaban por plataforma. Algunos eran buenos. Otros eran mediocres, aunque con una corrección nueva, y en varios aparecían párrafos que sonaban maduros sin haber atravesado ninguna vacilación visible. Había alumnos que en clase no podían explicar dos renglones de lo que habían entregado la noche anterior. Pero también había chicos honestos, cansados, que usaban asisten-

tes para ordenar una idea que de otro modo no salía. La frontera no era limpia. Si la decisión hubiera dependido de detectar trampas, la escuela habría entrado en una policía imposible.

El director no quiso armar una cacería. Hizo algo más simple y más incómodo: volvió obligatorio el examen escrito a mano en ciertas materias troncales.

No para todo, no todos los días, no como gesto nostálgico. La regla decía que, en los espacios donde la escritura funcionaba como prueba de comprensión y no solo como entrega de información, una parte decisiva de la evaluación debía ocurrir en el aula. Tenía que hacerse con papel, tiempo limitado, consignas conocidas y corrección posterior. Los trabajos domiciliarios siguieron existiendo. Las computadoras siguieron en la escuela y los docentes siguieron usando materiales digitales. Pero la institución volvió a reservar un lugar donde el alumno tenía que producir una respuesta sin delegar el momento de la frase.

La resistencia fue inmediata.

Los estudiantes dijeron que era injusto: algunos tenían letra lenta, otros escribían peor a mano que en teclado, y algunos se angustiaban frente a la hoja. Las familias preguntaron para qué preparaba la escuela si el mundo ya no escribía así. Varios docentes se quejaron con razones atendibles. Corregir manuscritos lleva más tiempo, organizar instancias presenciales exige más coordinación, y no todos los saberes se evalúan bien bajo esa forma. Hubo también una acusación más profunda, aunque no siempre dicha con esas palabras: la escuela estaba castigando a los alumnos por usar herramientas que el mundo adulto usaba sin pudor.

El director sostuvo la regla durante tres años.

No la sostuvo porque hubiera salido perfecta. El primer año empeoraron algunas notas, no porque los alumnos supieran menos de golpe, sino porque el sistema dejó de medir una mezcla confusa. Esa mezcla incluía comprensión propia, ayuda externa, edición digital y asistencia automática. Aparecieron más errores, faltaron conectores, hubo respuestas incompletas y la ortografía volvió a mostrar diferencias que la pantalla amortiguaba. Algunos chicos brillantes entregaron textos más pobres que antes. Algunos alumnos que parecían sólidos quedaron expuestos, y la escuela tuvo que admitir que no estaba descubriendo solamente fraude. Estaba descubriendo desigualdad, vergüenza y falta de entrenamiento.

También aparecieron mejoras.

Los docentes empezaron a ver antes dónde se cortaba el pensamiento, porque ya no recibían solo productos terminados. Recibían marcas de proceso: una definición mal entendida, una relación causal inventada, un ejemplo que no correspondía, una frase que arrancaba bien y se perdía. Las clases cambiaron porque la corrección dejó de ser una autopsia de textos impecables y volvió a ser intervención sobre dificultades visibles. Algunos alumnos, al principio furiosos, aprendieron a preparar una respuesta con otra relación con el tiempo. No podían confiar en que el final quedara pulido por alguien o algo, y tenían que armar un recorrido que pudieran sostener.

Lo que mejoró fue limitado, y lo que empeoró también.

La escuela no se volvió más profunda por decreto, ni nacieron lectores atentos de un semestre al otro. Algunos docentes aplicaron la regla como trámite y obtuvieron el mismo vacío en papel que antes recibían en pantalla. Algunos alumnos encontraron nuevas formas de copiarse, y otros padecieron la medida sin que nadie ajustara la enseñanza para acompañarlos. Hubo materias donde la obligación

manuscrita no agregaba nada y fue retirada. Hubo casos donde se permitió teclado por razones concretas, pero la excepción quedó escrita y discutida, no escondida como favor.

Al tercer año, el balance era sobrio. La escuela no había vencido a la inteligencia artificial, pero había recuperado una escena de formación. Había hecho visible una capacidad que se estaba volviendo invisible bajo la apariencia del resultado. Y, sobre todo, había demostrado algo más importante que el método elegido: una capacidad que solo existe mientras se ejerce no se conserva con exhortaciones individuales. Necesita una forma compartida.

Eso es la disciplina.

La palabra viene cargada de malos recuerdos: huele a obediencia, a fila, a sanción, a autoridad enamorada de sí misma. En muchas instituciones, disciplina fue el nombre elegante de la humillación. Por eso conviene usarla con cuidado. Acá no designa un temperamento duro ni una moral del sacrificio, sino una arquitectura de práctica. Nombra reglas, tiempos, límites, obligaciones, permisos, correcciones y costos que hacen posible sostener una capacidad cuando la comodidad invita a abandonarla.

La disciplina individual alcanza para muy poco.

Puede ser admirable. Hay personas que leen sin que nadie las espere, estudian cuando podrían distraerse, cocinan cuando podrían pedir, escriben borradores propios cuando podrían delegar. También visitan a alguien cuando podrían mandar un mensaje rápido. No hay que despreciar esa fuerza, porque muchas cosas buenas empiezan en una decisión solitaria. Pero si conservar el resto depende de que cada uno se discipline por su cuenta, el resultado será desigual y frágil.

Lo conservarán quienes tengan tiempo, cuarto propio, familia estable, educación previa y margen económico. También quienes tengan modelos cerca, menos urgencias y menos cansancio acumulado. Quienes vivan rodeados de presión, deuda, ruido, cuidado no repartido o trabajos partidos en horarios absurdos van a perder antes las capacidades que el libro pretende defender. No porque valgan menos, sino porque la voluntad individual compite mal contra entornos diseñados para consumirla.

La disciplina individual tiende a reproducir la desigualdad que el libro quiere evitar.

Este punto decide el capítulo. Si el acopio queda como programa de vida privada, gana el lector que ya tenía condiciones para acopiar. Gana quien puede pagar silencio, tiempo, herramientas, maestros, espacios, redes y paciencia. El resto recibe una consigna moral más, otra manera de sentirse culpable por no proteger capacidades que su propio entorno desarma todos los días. Sería una forma refinada de abandono.

Esa distinción también vale para instituciones. Una escuela, un hospital o una cooperativa pueden ampliar la capacidad de actuar de quienes participan. Pero también pueden volverlos dependientes de procedimientos que ya no entienden, expertos que no pueden discutir y reglas que solo sirven para proteger a la propia organización.

Una institución convivial, en ese sentido, no libera a las personas de toda forma. Les da formas que pueden habitar sin quedar reducidas a usuarios pasivos. Pone límites comprensibles, mantiene la herramienta dentro de una escala donde el juicio de los participantes todavía cuenta, y permite que la persona salga más capaz que cuando entró.

La escuela técnica del interior no hizo teoría illichiana. Hizo algo más elemental: se preguntó si su forma de evaluación estaba dejando a los alumnos más capaces de pensar y escribir, o apenas más capaces de entregar. Esa pregunta no se responde con declaraciones de principios. Se responde diseñando una práctica, sosteniéndola, pagando el costo y mirando si fracasa.

Una institución que conserve el resto necesita, primero, reglas explícitas.

Explícitas quiere decir escritas, discutibles y aplicables a quienes tienen más poder. Si la regla dice que cierto examen se escribe en aula, el docente no puede resolver excepciones por simpatía. La dirección tampoco puede dispensar a un grupo porque conviene mostrar buenos números. Si una cooperativa decide que las decisiones importantes se discuten en reunión presencial antes de votarse, el fundador carismático no puede cerrarlas por chat a medianoche. Si un hospital reserva tiempo de conversación clínica que no puede ser reemplazado por formulario, esa regla debe proteger al residente y al jefe, al paciente difícil y al paciente cómodo.

La regla explícita hace dos cosas: baja la arbitrariedad y sube el costo de la hipocresía. Obliga a decir qué práctica se está defendiendo y qué se está dejando afuera. También permite corregir. Una norma tácita puede volverse privilegio sin dejar huella, mientras que una norma escrita puede ser impugnada, modificada, retirada. La claridad no garantiza justicia, pero hace más difícil esconder la injusticia bajo el estilo personal de quien manda.

La segunda condición son costos reales.

Una institución que dice defender una capacidad pero no paga nada por ella está haciendo decoración. La escuela pagó tiempo docente, conflicto con familias, peores indicadores iniciales e incomodidad

administrativa. Un club que quiere formar vínculos reales paga con horarios compartidos, mantenimiento, tareas ingratas y discusiones sobre uso del espacio. Un gremio que quiere conservar oficio paga con aprendices que ralentizan el trabajo y maestros que enseñan en vez de producir al máximo. También paga con errores supervisados y una jerarquía que debe justificarse por transmisión, no por dominio.

Esto no elimina la desigualdad. Una escuela rica puede pagar horas de corrección, equipos de apoyo y espacios adecuados con mucha más facilidad que una escuela ajustada. Del mismo modo, un club con socios estables reparte tareas de otro modo que uno sostenido por tres personas agotadas. La disciplina institucional también puede descargar costos sobre quienes menos margen tienen. Lo único que la compensa, parcialmente, es volver esos costos visibles, discutibles y repartibles. Quién paga tiempo, quién recibe excepción, quién queda afuera, qué recurso falta, qué daño obliga a cambiar. No corrige por completo la asimetría, pero impide presentarla como falla moral individual.

El costo, por sí solo, no legitima nada. Una práctica sin ningún costo suele ser una preferencia retórica; una práctica que solo hace sufrir tampoco forma.

Wendell Berry insistió, en sus ensayos contra la especialización moderna, en algo que no depende de idealizar ningún paisaje. Cuando las funciones de una vida se separan demasiado y se entregan a sistemas remotos, las personas pierden competencia sobre el mundo que habitan. Ya no saben de dónde viene lo que comen, quién repara lo que usan, qué consecuencias tiene una decisión tomada lejos. Tampoco saben qué parte de su vida quedó en manos de expertos que no conocen su lugar. La escala importa porque determina qué puede ser cuidado por quienes reciben las consecuencias.

Ese argumento no obliga a retirarse del presente. Obliga a desconfiar de las soluciones que eliminan todo costo local trasladándolo a algún lugar invisible. Una institución que conserva el resto mantiene una parte del costo cerca, no para castigar a sus miembros, sino para que el vínculo entre acto y consecuencia no se rompa del todo. Si nadie barre el club, el club se vuelve servicio. Si nadie enseña al aprendiz, el oficio se vuelve credencial. Si nadie escucha al paciente más allá del protocolo, el hospital se vuelve procesamiento de casos.

La tercera condición son métricas de fracaso.

La palabra puede sonar demasiado administrativa, pero acá nombra algo moralmente necesario: cómo se sabe que no está funcionando. Una institución sin forma de fracasar es una ficción, porque puede justificar cualquier cosa si nunca acepta una prueba en contra. Si el examen manuscrito empeora la comprensión, expulsa a ciertos alumnos, reduce la enseñanza a memoria mecánica o se convierte en castigo, la escuela tiene que poder decirlo. Si un taller de oficio produce obediencia y no criterio, fracasa. Si un club promete comunidad y en realidad protege camarillas, fracasa. Si una cooperativa dice repartir responsabilidad y termina escondiendo trabajo gratis detrás de palabras nobles, fracasa.

La métrica de fracaso no tiene que ser solo numérica. A veces un número ayuda: abandono, asistencia, rotación, accidentes, reclamos, distribución de tareas, tiempo dedicado a enseñar, cantidad de decisiones tomadas por pocos. A veces la señal es cualitativa. Los participantes no pueden explicar la regla, las excepciones favorecen siempre a los mismos, la práctica defendida se vuelve rito vacío. Los más nuevos callan por miedo, o los costos caen sobre quienes menos margen tienen.

Lo decisivo es que la institución acepte de antemano qué evidencia la obligaría a cambiar. Esa aceptación es una forma de humildad y

también una defensa contra el culto. Una práctica viva puede revisarse sin destruirse; una práctica muerta solo puede exigir lealtad.

Christopher Alexander buscó criterios para reconocer cuándo una construcción, un objeto o un lugar intensifican la vida que contienen. No hace falta importar su vocabulario entero para tomar una intuición central. Lo bien hecho no se mide solo por cumplir una función aislada, sino por la relación que crea entre partes, personas, ritmos, escalas y usos. Algo puede ser eficiente y, sin embargo, empobrecer el conjunto. Algo puede ser imperfecto y, sin embargo, sostener una totalidad más rica.

Una institución que conserva el resto tiene que mirar así. No basta preguntar si el examen mejora las notas. Hay que preguntar qué le hace a la clase, al vínculo docente, al alumno lento, al que piensa mejor oralmente, al que antes se escondía. También al tiempo de corrección, al prestigio de la materia, a la conversación familiar y a la confianza pública de la escuela. No basta preguntar si una herramienta acelera trámites en un hospital. Hay que preguntar qué le hace a la mirada clínica, al aprendizaje de residentes, al trato con pacientes que no entran bien en categorías, al cansancio de enfermería y a la responsabilidad cuando algo sale mal.

La cuarta condición son ejemplos posibles.

No instituciones perfectas, sino instituciones existentes, modificables, capaces de hacer algo esta década y no en una humanidad corregida. Un gremio puede defender oficio si no se limita a negociar salarios y también protege tiempos de aprendizaje, estándares discutidos por quienes trabajan y transmisión entre generaciones. Una escuela puede defender pensamiento si no confunde tecnología con destino y diseña escenas donde leer, escribir, calcular, discutir y reparar sigan ocurriendo con presencia real. Un club puede defender vínculos con costo si no se vuelve solo alquiler de canchas o

consumo de actividades, y reparte tareas entre socios de distintas edades.

Nada de esto suena grandioso, y esa es su ventaja.

Las instituciones que hacen falta no tienen que inventar una sociedad paralela. Tienen que recuperar funciones que muchas ya prometían y fueron abandonando por presión, cansancio, captura o comodidad. La escuela decía formar y empezó a medir entregas. El gremio decía transmitir oficio y a veces quedó reducido a defensa burocrática. El club decía reunir y a veces se volvió prestación.

La disciplina consiste en volver a poner una práctica bajo una forma que pueda responder por ella.

Esto exige aceptar conflictos menos vistosos que las grandes discusiones públicas. ¿Quién paga el tiempo extra de corrección? ¿Qué alumno necesita excepción y quién decide? ¿Qué herramienta se permite y bajo qué declaración? ¿Qué parte de una reunión debe ser presencial aunque el chat sea más cómodo? ¿Cuánto trabajo comunitario puede pedirse sin abusar? ¿Qué tarea se rota aunque el especialista la haga más rápido? ¿Qué resultado se rechaza porque llegó sin la práctica que debía producirlo?

La respuesta no puede venir de un principio único, porque cada institución tiene materiales distintos. Illich sirve como brújula: después de usar esta herramienta o esta regla, ¿las personas quedan más capaces de actuar, juzgar y cuidar su mundo, o más dependientes de un sistema que les entrega resultados a cambio de competencia? Alexander sirve como prueba de conjunto: ¿la parte que optimizamos fortalece la totalidad o la descompone? Berry sirve como advertencia de escala: ¿el costo y la consecuencia permanecen cerca de quienes deciden, o fueron exportados a una abstracción conveniente?

Con esas preguntas alcanza para empezar, aunque no alcanza para ganar.

El límite honesto es este: la escala del problema es mayor que la escala de la respuesta. Una escuela técnica puede recuperar una escena de escritura, pero no puede rediseñar el mercado laboral, las plataformas educativas, la economía de la atención, la infraestructura digital ni la presión familiar por resultados rápidos. Un club puede formar vínculos con costo, pero no puede solo contra jornadas laborales extensas, alquileres imposibles y barrios donde la gente rota sin arraigo. Un gremio puede defender oficio, pero no puede detener por sí mismo una arquitectura económica que premia velocidad, tercerización y reemplazo.

Decirlo no debilita la disciplina, sino que la protege de convertirse en promesa falsa.

Un libro que promete solución es un libro de autoayuda. Este capítulo no promete. La institución puede fracasar aunque tenga reglas, costos y métricas; puede ser capturada por quienes la administran, volverse rígida, excluir bajo el nombre de exigencia. También puede sostener prácticas que ya no forman nada o quedarse chica frente a fuerzas más grandes. Puede ser destruida por falta de dinero, por legislación hostil, por cansancio o por moda.

También puede durar tres años y cambiar algo.

Ese algo no es despreciable. La historia humana está hecha de instituciones parciales que sostienen capacidades sin poder salvar el mundo entero. Una biblioteca de barrio no resuelve la industria editorial ni la pobreza educativa, pero mantiene disponible una relación con los libros que de otro modo desaparece. Un taller serio no resuelve la automatización, pero forma manos y juicio. Un hospital que protege la conversación clínica no resuelve el sistema sanitario,

pero impide que todo cuidado se vuelva trámite. Una escuela que reserva un lugar para escribir sin delegar no resuelve la inteligencia artificial, pero conserva una escena donde pensar todavía deja marcas.

La ambición correcta no es pureza, sino continuidad bajo presión.

Una capacidad humana se pierde de dos maneras: puede ser prohibida desde afuera, o puede volverse innecesaria hasta atrofiarse. La segunda pérdida es más difícil de defender porque llega con buenos argumentos. Eficiencia, acceso, comodidad, inclusión, velocidad, alivio. Muchos de esos argumentos son verdaderos, y justamente por eso la respuesta institucional no puede ser una negativa general. Tiene que distinguir qué alivio libera y qué alivio debilita, qué asistencia ayuda a atravesar la práctica y qué asistencia la reemplaza. También qué regla exige y qué regla humilla, qué costo forma y qué costo solo descarga.

La disciplina no ama la fricción; la selecciona.

Hay fricciones que deben desaparecer. Una persona con una discapacidad no necesita obstáculos ceremoniales para demostrar mérito. Un trabajador agotado no necesita una tarea manual absurda para honrar el oficio. Un estudiante que no entiende una consigna no necesita silencio punitivo. La fricción defendible es la que participa de la capacidad que se quiere formar. Si escribir a mano permite ver el pensamiento en ciertas edades y materias, sirve; si solo mide caligrafía o aguante, sobra. Si una reunión presencial permite conflicto real y responsabilidad compartida, sirve; si solo excluye a quien cuida hijos o vive lejos, debe cambiar.

Por eso la disciplina institucional tiene que ser pública. No puede depender del gusto privado de un director, un jefe de taller o una médica respetada, porque cuando depende de una personalidad

muere con ella o se vuelve obediencia. La regla escrita, el costo reconocido y la forma de fracasar permiten que la práctica sobreviva a quien la inició. También permiten que pueda ser discutida por quienes la reciben.

Recién ahora aparece el plano personal.

Una persona puede hacer algo esta semana, pero conviene saber por qué es poco. Puede elegir una institución cercana y preguntarse qué capacidad concreta está ayudando a conservar: una escuela, una biblioteca, un taller. Puede ofrecer tiempo a una práctica que tenga reglas y destinatarios, no solo a una preferencia privada. Puede pedir que una regla tácita se escriba, que un costo invisible se reparta mejor, que una actividad mida también sus fracasos y no solo sus intenciones.

También puede proteger una escena mínima de no delegación. Escribir una carta difícil sin asistente, cocinar para otros sin convertirlo en contenido, leer un texto entero con alguien y discutirlo cara a cara, acompañar a un aprendiz. Hacer una reparación, preparar una clase donde el resultado no tape el proceso. Pero esas acciones, solas, no bastan. Valen más cuando se conectan con una forma compartida, cuando dejan de ser virtud privada y empiezan a construir expectativa común.

La pregunta de esta semana no es cómo me vuelvo una persona más disciplinada.

La pregunta es dónde puedo ayudar a que una práctica valiosa no dependa de héroes.

Tal vez la respuesta sea pequeña: asistir a una reunión tediosa, sostener una biblioteca abierta dos horas, corregir con paciencia, enseñar un procedimiento, escribir una regla clara. También acep-

tar una evaluación incómoda, votar contra una comodidad que vacía el oficio, cuidar que una excepción necesaria no se vuelva privilegio. Nada de eso tiene el brillo de una conversión personal. Mejor. Las capacidades importantes suelen morir cuando solo las defienden emociones intensas, y viven más cuando una institución las vuelve normales.

La escuela técnica no encontró una salida general, sino una forma parcial, discutible, costosa, revisable. Eso la vuelve interesante. No porque el papel sea la respuesta, sino porque la institución aceptó responder por una capacidad que decía formar. Puso una regla, pagó un costo, miró daños, corrigió excepciones, admitió límites y sostuvo tres años.

Quizá eso sea lo máximo que puede pedirse al principio.

El acopio no termina en una mochila privada. Termina, si tiene suerte, en instituciones capaces de cargar parte del peso que ningún individuo debería cargar solo. Instituciones que todavía no existen, o que existen y no lo saben; instituciones torpes, incompletas, locales, discutibles; instituciones con reglas claras, costos visibles y una forma honesta de fracasar.

El resto no se conserva declarándolo sagrado.

Se conserva dándole un lugar donde pueda seguir ocurriendo.

Epílogo: Solo se puede hacer

El teléfono vuelve a estar sobre la mesa de la cocina, y la taza sigue ahí, ya sin promesa de calor. El mensaje difícil fue enviado y la casa, que no sabe nada de esas cosas, continúa con sus ruidos menores.

La escena no cambió; lo que cambió fue la lectura.

Al principio parecía una incomodidad suelta, una sospecha casi injusta frente a una herramienta que había funcionado. No había error visible ni torpeza que permitiera rechazar el resultado con tranquilidad, porque el texto decía lo que tenía que decir, y tal vez lo decía mejor de lo que la persona habría podido decir esa noche.

Ahora se puede nombrar lo que antes molestaba sin forma: la dificultad fue rodeada, no atravesada. No porque toda frase tenga que salir con sufrimiento, ni porque el esfuerzo convierta en verdadero lo que toca, porque hay esfuerzos vanos, orgullos inútiles y demoras que no enseñan nada. Pero esa frase pertenecía a una zona en la que decir y hacerse cargo no eran dos operaciones separadas; la palabra tenía que pasar por alguien para volverse suya.

Lo que no pasó, al menos no del todo, fue eso.

Pasó el resultado: la formulación limpia, el tono justo, la disculpa sin teatralidad. Pasó algo que podía llegar al otro y producir un efecto real, pero no pasó, con la misma intensidad, el ejercicio de ordenar la vergüenza, elegir el tamaño exacto de la responsabilidad y aceptar que ninguna palabra iba a dejar intacto a quien la mandara. Eso era el resto: un acto que solo existe cuando alguien lo hace.

Por eso no hay un repositorio para el resto.

Se puede reconstruir casi todo lo que rodeó un acto: cuándo ocurrió, con qué palabras, ante quién, después de qué demora. Pero ninguna de esas pruebas contiene el acto entero; guarda rastros, condiciones y efectos, no la posición de quien tuvo que responder en un momento que no se repetía.

El resto no se sube a ningún lado, ni queda esperando, intacto, para que alguien lo descargue después.

Tampoco existe, para eso, una copia de seguridad.

Esta es una mala noticia para una época acostumbrada a pensar que perder es una falla de administración. Si algo importa, conviene duplicarlo; si algo es frágil, conviene respaldarlo. Esa lógica sirve para muchísimas cosas, y gracias a ella sobreviven cartas, canciones, mapas, expedientes e imágenes de personas que ya no están.

Pero lo que importa de una práctica no sobrevive entero en sus registros: la forma queda, y el resto no.

No por misterio, sino por uso.

Hay capacidades que se conservan ejerciéndose o no se conservan: escuchar, juzgar, pedir perdón, leer con paciencia. También cuidar sin convertir al otro en trámite, hacer bien una cosa aunque nadie esté midiendo el rendimiento y sostener una relación cuando deja de ser conveniente. Ninguna de esas capacidades se archiva en el sentido fuerte, porque se debilitan cuando no pasan por actos.

Y tampoco hay una herencia de ese tipo.

Esto parece todavía más duro, porque casi todo lo humano depende de recibir. Recibimos lengua, gestos, técnicas, nombres, platos, can-

ciones, instituciones y heridas; nadie empieza limpio, nadie se inventa solo. Una generación puede dejarle a otra una casa, una biblioteca, un taller, una democracia o un modo de sentarse a la mesa, y también puede dejar instrumentos, advertencias e incluso una disciplina bien formulada.

Pero no puede dejarle el acto ya hecho.

Quien recibe una llave no hereda haber cuidado la casa, y quien recibe un nombre no hereda haberlo sostenido. Una comunidad no hereda la justicia de quienes la fundaron: hereda instituciones, palabras, fechas y procedimientos. Después tiene que ejercerlos, y al ejercerlos puede honrarlos o vaciarlos.

Nada de esto vuelve inútil la transmisión; al contrario, la vuelve más seria. Si lo decisivo pudiera heredarse completo, bastaría con acumularlo y repartirlo; si pudiera comprarse, bastaría con juntar plata. Si pudiera delegarse, bastaría con elegir buenos proveedores, y si pudiera copiarse, bastaría con estar del lado correcto del archivo.

Pero eso, precisamente, no se puede hacer.

Esa es, aunque parezca extraño, la buena noticia.

No porque el resto esté protegido, porque no lo está. También se pierde en quien tiene tiempo, dinero, educación, herramientas y silencio; también se gasta por falta de uso, por comodidad, por miedo, por cansancio, por delegación. La igualdad de ese límite no salva a nadie de la erosión.

Lo que sí impide es otra derrota: que lo decisivo quede asegurado para quienes poseen más. La riqueza puede comprar condiciones, como ya quedó dicho, pero no puede comprar el acto hecho desde una posición propia. También quienes poseen más tienen que hacerlo, o perderlo.

La persona en la cocina mira la taza. El mensaje ya salió; tal vez haya servido, tal vez abra algo. Tal vez llegue una respuesta y haya que contestar sin esconderse detrás de una frase perfecta.

Ahí no hay, en sentido estricto, una moraleja.

Hay una oportunidad pequeña y sin música: la próxima palabra todavía no está escrita.

Al final, solo se puede hacer.

El último escalón
Qué guardar de lo humano cuando la IA funciona bien

Corvus Lab — 2026

Este libro se escribió en colaboración entre agentes: la estructura fue auditada por Codex (lógica) y Claude Code (edición), y revisada por Grok Bot desde el lugar del lector. Los errores que quedan son de quien lo firmó.

Edición en blanco y negro, preparada para imprenta.
Que la complejidad no sea excusa para la opacidad.