

Inteligencia artificial como tercera persona: Autoridad, verdad y sentido en clave pragmática

*Rodrigo Iván Liceaga Mendoza**

Zuckerberg: Yeah so if you ever need info about anyone at Harvard.

Zuckerberg: Just ask.

Zuckerberg: I have over 4,000 emails, pictures, addresses, SNS.

Friend: What? How'd you manage that one?

Zuckerberg: People just submitted it.

Zuckerberg: I don't know why.

Zuckerberg: They "trust me".

Zuckerberg: Dumb fucks.

LaFrance, 2024

Resumen

El presente artículo aproxima el lugar desde el cual la llamada inteligencia artificial es capaz de generar conocimiento confiable y tomar decisiones sobre el ordenamiento social, con el fin de conocer sus implicaciones políticas. Para ello, retoma los aportes de la filosofía política, el psicoanálisis y los estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad. A partir de la noción de autoridad como tercera persona y como cuestión relativa a la confianza y al orden y la orientación del conocimiento y de las sociedades, se analiza la relación entre verdad y orientación de la acción en las democracias industriales, modernas y tecnológicas, para proponer una tercera persona distintiva del uso de internet y la inteligencia artificial: una tercera persona pragmática y algorítmica. Dicha tercera persona, se argumenta, con-

* Investigador posdoctoral, doctor en Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [rilm@protonmail.com] / ORCID: [https://orcid.org/0000-0002-0358-5695].

solida la fe en lo tecnológico y administra de manera flexible y adaptable un entorno real complejo al simplificarlo y actuar en nuestro nombre.

Palabras clave: aprendizaje de máquinas, verdad y sentido, pragmatismo, democracia, tecnología.

Abstract

This article approaches the *locus* from which so-called artificial intelligence is capable of generating trustworthy knowledge and making decisions on the ordering of society, in order to acknowledge its political implications. It draws upon contributions from political philosophy, psychoanalysis, and science and technology studies in order to analyze, through the notion of authority as a third person, the link between truth and the orientation of action in modern industrial, technological, societies. The article contends that an Internet and Artificial Intelligence distinctive third person has emerged: an algorithmic and pragmatic one. Such a third person consolidates faith in technology and manages a complex real environment in a flexible and adaptable manner by simplifying it and acting in our name.

Keywords: machine learning, truth and meaning, pragmatism, democracy, technology.

Eric Sadin ha señalado que la inteligencia artificial (IA) es parte fundamental de la economía del presente y del futuro: *el acompañamiento algorítmico de la vida* (Sadin, 2018: 26). Se ha transicionado –nos dice– de un ordenador que ayudaba a organizar y visualizar datos, con “funcionalidades administrativas, comunicacionales o culturales”, a una “naturaleza de lo digital” que “ahora está dotada de una aptitud interpretativa y decisional” (2018: 37). Con ello hemos pasado de “la era del acceso” a “la era de la medición de vida”, a “un poder de guía algorítmica de nuestras vidas cotidianas y de organiza-

ción automatizada de nuestras sociedades”: una transformación que fue posible gracias a “la extrema sofisticación de la inteligencia artificial” (2018: 37).

La IA hoy puede *interpretar, sugerir y decidir*. *Interpreta* al evaluar todo tipo de situaciones con base en la acumulación de información, lo que a partir del “mineo de datos” (*data mining*) se tradujo en una enorme capacidad para establecer correlaciones que escapaban a la perspectiva humana (Sadin, 2018: 113). *Sugiere* al ofrecer alternativas de acción (y de adquisición) a sus usuarios, “en función de múltiples parámetros tratados de modo automatizado” (2018: 113). Y *decide*, de forma autónoma, por su “capacidad de emprender acciones sin validación humana previa, como los robots digitales que, en el *trading* de alta frecuencia, proceden por sí mismos a la compra o venta de títulos” (2018: 114), o como en el funcionamiento mismo de las plataformas digitales, las cuales están tan dispersas y son tan “heterogéneas, que sólo el aprendizaje de máquinas las puede unir de nuevo”, pues se trata ya de un “sistema sociotécnico auto-compuesto, operado por máquinas para máquinas, el cual también organiza las entradas [*input*] requeridas de desarrolladores humanos y microtrabajadores” (Aradau y Blanke, 2022: 106, traducción del autor). Cada una de estas posibilidades apuntala no sólo el ámbito técnico, sino también el ámbito social y el político: la inteligencia artificial interpreta situaciones y a nosotros mismos, sugiere productos y acciones a realizar, y finalmente decide en nuestro nombre sobre aquello que se debe hacer y adquirir. De acuerdo con Sadin (2018):

la inteligencia artificial representa la mayor potencia política de la historia, ya que se la convoca a personificar una forma de superyó dotado en todo momento de la intuición de la verdad y que orienta el curso de nuestras acciones individuales y colectivas hacia el mejor de los mundos posibles (2018: 37).

Lo que cabría preguntar, entonces, es: ¿a qué refiere esta intuición de la verdad y orientación de nuestras acciones? Sobre todo, en tiempos en los que no es ajena la impresión sobre la proliferación de

noticias falsas y el decaimiento de las habilidades cognitivas (*brain rot*) por el uso “trivial” de plataformas de medios sociales (Taylor, 2024). La denominada posverdad, la agnotología y los esfuerzos recientes de plataformas como X y Facebook por desestimar a los denominados *fact-checkers* –aquellas personas encargadas de verificar la veracidad de las afirmaciones de hecho realizadas por usuarios– dejan ver cómo “la verdad” es sustituida por múltiples verdades fragmentarias, en el mejor de los casos, o, quizás, por un fantasma de sentido que permite manipular no sólo la información, sino también a personas, grupos e instituciones.

En los párrafos siguientes, se busca aproximar esta relación entre verdad y orientación de la acción, no a partir de la noción de superyó, sino a partir de la noción de autoridad como tercera persona: aquel “él” o “ella” que “autoriza” cuando le asumimos o suponemos como condición de posibilidad del orden y la orientación del conocimiento y de las sociedades, cuando hay confianza y fe en “él” o “ella”. Es decir, el presente artículo busca bosquejar el lugar desde el cual la llamada inteligencia artificial es construida como capaz de producir conocimiento confiable y tomar decisiones sobre el ordenamiento social; esto, para aproximar sus implicaciones políticas.

El siguiente apartado refiere a tres declaraciones de personajes significativos de la escena tecnológica de internet y de la denominada inteligencia artificial: Eric Schmidt, Mark Zuckerberg y Geoffrey Hinton. A partir de algunos puntos de dichas declaraciones, los apartados subsecuentes interrogan las implicaciones sociales y políticas de la inteligencia artificial. Para ello, se recurre a los aportes del psicoanálisis, la filosofía política y los estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad. El segundo apartado discute la noción de autoridad, en su relación con la verdad y la confianza, junto con la noción de tercera persona y el contraste que Guy Le Gaufey (2000) realizó entre la tercera persona del Estado y la tercera persona del psicoanálisis. El tercer apartado discute la disociación entre verdad y sentido en correspondencia con el pragmatismo político estadounidense. El cuarto apartado ahonda en el pragmatismo como carácter distintivo de la tercera persona que se gesta con internet y la inteligencia arti-

ficial. Finalmente, el último apartado esboza una forma de administración informal correspondiente a dicha tercera persona.

Un mundo mediado “sin costuras”

Hace algunos años, el presidente y ex-CEO de Google, Eric Schmidt, al ser cuestionado acerca del futuro de la web en un panel del Foro Económico Mundial en Davos, Suiza, afirmó: “Responderé de manera muy sencilla que el internet desaparecerá” (Smith, 2015), y agregó: “habrá tantas direcciones IP... tantos dispositivos, sensores, cosas que llevas puestas, cosas con las que estás interactuando que ni siquiera lo sentirás. [Internet] será parte de tu presencia todo el tiempo. Imagina que entras en una habitación y la habitación es dinámica. Y con tu permiso y todo eso, tú estás interactuando con lo que sucede en la habitación” (traducción del autor).

De esta manera, el presidente de Google se refirió a una experiencia de mediación omniabarcante –internet de las cosas–, en la cual las compañías de tecnología administrarán gran parte del entorno por los usuarios, creando “una experiencia continua [*seamless*] que hace que la línea entre realidad, tecnología y compañías tecnológicas sea imposible de distinguir” (Simmons, 2015, traducción del autor). “Internet desaparecerá” refiere entonces al ocultamiento y a la falta de percepción, por parte de los usuarios, de las fronteras entre realidad, tecnología y empresas, e incluso de las fronteras entre el cuerpo de uno y la tecnología de otros inserta en nuestro cuerpo –internet de los cuerpos–. Por ello, se trata también de un ocultamiento y una falta de percepción de los intereses, valores, componentes e intercambios que hacen posibles, constituyen y operan a las tecnologías digitales sin el conocimiento del usuario. Dicho de otra manera, como usuarios comunes notamos las ventajas en términos de comunicación y delegación de algunas tareas y de la administración de nuestro entorno, pero desconocemos el entramado y los procesos que sostienen esas ventajas y los costos económicos, ecológicos, sociales y políticos de los mismos.

Un panorama casi idéntico es el que ha dejado ver Mark Zuckerberg de manera más reciente, en un evento público, al afirmar que en Meta “están intentando construir un futuro más abierto, más accesible, más natural, y más acerca de la conexión humana”, en el cual “sentirse verdaderamente presente con otra persona sea el sueño último de la tecnología social” (Hyde, 2024a). Como señala Marina Hyde (2024a), al ignorar que “siempre ha habido una forma de sentirse verdaderamente presente con otra persona, la cual es estar verdaderamente presente con otra persona”, Zuckerberg deja ver su preferencia por un “mundo atomizado, mediado por sus máquinas” (traducción del autor). Hyde (2024a) recuerda además que, en dicho evento, Zuckerberg llamó al escenario a un creador afiliado para luego tener “una conversación con una versión *chatbot* de IA del creador en una pantalla gigante, mientras el artículo genuino [la persona] permanecía ahí como un limón en el escenario, sólo mirando”.

Lo anterior deja ver un gesto relevante, aunque difícil de describir: alguien (y algo) traen a la realidad y hacen hablar a una persona (quizás un doble de esa persona), pero lo hacen en representación, hablan por la persona que permanece “ahí”, mirando. Esto podría parecer algo aislado, producto de las infantilidades de un empresario tecnológico empoderado. Sin embargo, como agrega Hyde (2024a), a ella le recordó otro momento, cuando una empleada de Facebook le preguntó a Zuckerberg qué era lo que “quería decir con las tres palabras de recordatorio [*prompt*] para un ensayo que él le había dado –‘compañías, no países’–”, a lo que él respondió: “yo creo que nos estamos moviendo a un mundo en el que todos nos volvemos células en un solo organismo”. En consonancia con Schmidt y su sueño de mediación oculta y omniabarcante, Zuckerberg agregaría entonces que se trata de un mundo “en donde nos podemos comunicar automáticamente y podemos trabajar todos juntos sin costuras [*seamlessly*]”. Sin costuras, brechas o espacios intermedios, se trata, en ambos casos –el de Meta y el de Alphabet–, de un posicionamiento privilegiado de las empresas tecnológicas y de sus directivos, tanto en la toma de decisiones como en la posibilidad de mediar y orientar una

reconstrucción de lo natural, del mundo y de lo verdadero de manera velada.

Cabe agregar una tercera declaración, la de Geoffrey Hinton, ex colaborador de Google, quien, junto con otros desarrolladores de inteligencia artificial, alertó sobre los riesgos que entraña su uso y sobre la necesidad de tomar una pausa, discutir sus implicaciones y establecer regulaciones acordes (Carta abierta, 2023). Hinton, por ejemplo, afirma que una de las principales preocupaciones respecto a la proliferación de la IA es que “la gente no será capaz de discernir lo que es verdadero nunca más, con fotos, videos y textos generados por IA inundando internet” (Taylor y Hern, 2023, traducción del autor). Si a ello se agrega la reciente disposición de Elon Musk y Mark Zuckerberg de retirar a las personas responsables de corroborar la veracidad de la información que circula en sus plataformas, el panorama toma mayor consistencia. Se trata de una administración y obtención de ventajas, incluso de la proliferación de noticias falsas, incitaciones al odio y demás manifestaciones de confrontación a la posibilidad de parámetros compartidos para la producción de verdad.

Junto con las dos declaraciones anteriores, las de Schmidt y Zuckerberg, se complementa una mirada esquemática al horizonte de la IA, en el cual se consolida, en primer lugar, una tercera persona, un “él” o “ella” que no podemos delimitar por ahora (corporaciones, Estado, modelos algorítmicos, inteligencia artificial e infraestructuras), pero que tiende a consolidar su capacidad para decidir, definir y administrar, al tiempo que expande su alcance y obtiene ganancias económicas y geopolíticas, mientras ella misma permanece oculta. En segundo lugar, se arraiga una economía o forma de administración que se busca fluida, sin costuras, sin contratiempos y sin ofrecer visibilidad o conocimiento a los usuarios administrados. Una economía que depende y saca ventajas operativas y económicas de cierta ignorancia generalizada sobre su operación. Y, en tercer lugar, se moviliza la imposibilidad de distinguir de forma compartida lo que es verdadero de lo que no lo es, a manera de una afrenta y un desinterés por la verdad y la posibilidad, en última instancia, de reconocer una realidad compartida. Esto último parecería fomentar la proliferación

de “verdades” fragmentarias y sujetas a los dispositivos tecnológicos y las operaciones algorítmicas que dispongan de ellas. Así, se delinea una correlación entre tercera persona, administración y verdad.

Con base en lo anterior, en los siguientes apartados se indaga en estos tres ámbitos con el objetivo de vislumbrar las implicaciones sociales y políticas de la denominada inteligencia artificial. Para ello, el siguiente apartado discute, a la luz de la filosofía política y su aproximación desde los estudios sobre ciencia y tecnología, la noción de autoridad en su relación con la verdad y la confianza.

Autoridad y verdad en lo científico y lo social

Como ha señalado Sheila Jasanoff, en tiempos de cambio significativo, no parece posible “abordar cuestiones de facticidad y credibilidad de las afirmaciones de conocimiento sin, en efecto, figurar de nuevo las reglas del orden social correspondientes a la confiabilidad y la autoridad de los individuos e instituciones” (Jasanoff, 2004: 29, traducción del autor). Cuando hablamos de lo digital y la inteligencia artificial y de cómo detentan cada vez más la intuición de la verdad y la orientación de nuestras acciones, nos referimos a cuestiones de ordenamiento social, confiabilidad y autoridad. Por tal motivo, cabe pensar, por ahora, sobre la relación entre autoridad y verdad en un caso paradigmático de las transformaciones (y persistencias) epistemológicas y políticas emparentadas a los fenómenos de lo digital. Se trata, de manera particular, de las disputas entre Thomas Hobbes y Robert Boyle en el siglo XVII, que permiten resaltar el vínculo entre revolución científica, organización política y teología, como lo han planteado Steven Shapin y Simon Schaffer (1985) en *El Leviatán y la bomba de aire*.

La disputa giraba en torno al cuestionamiento que Hobbes hizo al método experimental de Boyle empleado con la bomba de aire. Hobbes afirmaba que la autoridad de quien conducía el experimento era fundamental para establecer la autoridad de éste (Collins, 1985, en Jasanoff, 2004: 29). Con ello, se trataba tanto de la manera en

que cierto conocimiento se puede considerar confiable, como del tipo de personas que pueden acceder a una posición de toma de decisiones por medio de la confiabilidad de su conocimiento. En una época en la que los esfuerzos de Hobbes y de Boyle no eran fáciles de clasificar como en la actualidad –cuando se identifica a uno como químico o científico y al otro como filósofo político–, la mutua implicación entre ciencia y sociedad se reflejaba en la forma en que ambos trataban cuestiones de filosofía natural, política, teología y poder sin discontinuidad alguna. El pensamiento de Hobbes y de Boyle sobre la naturaleza de la verdad estaba entreverado con su pensamiento político de manera evidente; ambos estaban interesados en la cuestión del establecimiento de la verdad y de la autoridad, capaces de resolver disputas sobre afirmaciones de hecho, en momentos de inestabilidad y transformación, tanto política como epistémica (Jasanoff, 2015: 29).

Respecto a la confiabilidad del conocimiento, es posible señalar que Boyle diseñó “una tecnología de validación compleja –incluyendo una retórica de objetividad despersonalizada– para persuadir a los críticos como Hobbes de la confiabilidad del conocimiento experimental” (Jasanoff, 2004: 29). Sin embargo, como señala Jasanoff (2004), para Yaron Ezrahi (1990) Boyle construye también “un espacio experimental cuya credibilidad podía ser acreditada por testigos virtuales distantes”, lo que este último interpreta como antecedente histórico para la creación de autoridad en las denominadas democracias: la política se vuelve un “espacio experimental” para que el Estado liberal utilice la ciencia y la tecnología con fines instrumentales, para “lograr el ascenso de su público testigo [attestive]” (Jasanoff, 2004: 32).

Política y conocimiento se constituyen “experimentalmente” y la confiabilidad se acredita “virtualmente” y “a distancia”. Ahora bien, cabe agregar que no sólo el Estado, o lo que formalmente se conoce como instituciones estatales, hace uso de ese “espacio experimental” y de la tecnología con fines instrumentales, consolidando un “público” de “testigos virtuales distantes”. Cuando la credibilidad del conocimiento se acredita a distancia y en relación con una retórica

de objetividad despersonalizada, la autoridad política parecería quedar en un umbral en el que su cuerpo político se vuelve huidizo. Al tratarse de una cuestión de supuesta transparencia correspondiente al método experimental, se desplaza la autoridad del cuerpo político a la autoridad de un proceso que se busca despersonalizado. Sin embargo, cabría considerar que dicho proceso está siempre materializado en el compuesto de los ensamblajes sociotécnicos y ecológicos heterogéneos que instrumentaliza y en los cuales se confía como medios. De esta manera se acredita la credibilidad del proceso sociotécnico como forma experimental y como dispositivo complejo de validación que oculta y difumina su propia autoridad política, pero que fortalece su posición de toma de decisiones. Ello se puede observar en el siguiente fragmento de una conversación filtrada de Mark Zuckerberg, a la que Adrienne LaFrance (2024) refiere en su escrito sobre la “tecnocracia autoritaria”:

Zuckerberg: Sí, entonces, si en algún momento necesitas información acerca de quien sea en Harvard.

Zuckerberg: Sólo pregunta.

Zuckerberg: Tengo como 4 000 correos electrónicos, fotos, direcciones, sns.

Amigo: ¿Qué? ¿Cómo lograste eso?

Zuckerberg: La gente simplemente lo envió.

Zuckerberg: No sé por qué.

Zuckerberg: Ellos “confían en mí”.

Zuckerberg: Jodidos tontos [*Dumb fucks*] (LaFrance, 2024, traducción del autor).

Como se lee en la conversación de Zuckerberg, él refiere a una confianza de la que no puede dar cuenta; pese a ello, no duda en colocarse en el centro de ésta: “confían en mí”. Así, el “no saber por qué”, esa falta de conocimiento respecto a la razón de su posicionamiento como autoridad en el ordenamiento social, no pone en duda dicho posicionamiento privilegiado. Zuckerberg se afirma en el lugar de una autoridad que oscurece el entramado sociotécnico que

media su relación con las personas que “confían”, incluyendo prácticas universitarias como era el “Facebook” (véase Liceaga, 2011). Por tanto, dicha práctica de confianza se sosténía también, y se sostiene cada vez más hoy, en los dispositivos tecnológicos y en la creciente expansión de su uso.

Si tomamos en cuenta las reflexiones en torno a los debates entre Hobbes y Boyle, podemos argumentar que la posición de autoridad no está del todo en quienes diseñan y dirigen las plataformas o los dispositivos de internet, sino que está también en los propios dispositivos como fenómeno agregado. En última instancia, podemos decir que el “público testigo” del que habla Ezrahi, en la actualidad digital, testifica y valida no una autoridad y un conocimiento estatal, sino, sobre todo, una autoridad y un conocimiento tecnológicos y estatal-corporativos. La confiabilidad del conocimiento experimental, su validación compleja y su retórica de objetividad despersonalizada ocultan, entonces, los puntos de incidencia estratégica y privilegiada de los pocos en los que reside la autoridad para tomar decisiones y validar conocimientos. El espacio experimental en que se convierte lo social termina por sujetarse a una credibilidad acreditada por “testigos virtuales distantes”, que recuerdan la alabanza que Schmitt identificó en las democracias modernas (Liceaga, 2011).

En la visión de Ezrahi (1990):

la democracia se constituye por medio de ajustes pragmáticos continuos entre el Estado y sus ciudadanos: el Estado ejerce poder sólo al mantener un compromiso con la transparencia, mientras los ciudadanos aceptan el gobierno de los pocos sólo porque las acciones instrumentales del Estado son continuamente visibles y, por tanto, disponibles a la revisión pública (Jasanoff, 2004: 32).

Estos ajustes pragmáticos, en relación con la confiabilidad del conocimiento y el asentamiento de las afirmaciones de hecho, conviene analizarlos a la luz de la autoridad como tercera persona y del pragmatismo estadounidense. Lo anterior, con la finalidad de matizar, desde una perspectiva tecnológica y digital, la aproximación y

cuestionar aquella transparencia y “revisión pública” que promete la democracia.

Tercera persona del Estado, tercera persona del psicoanálisis, tercera persona de la inteligencia artificial

Guy Le Gaufey (2000) ha opuesto la tercera persona en la que se constituyó el Estado moderno a la tercera persona del psicoanálisis. Respecto al Estado, el pensador afirma que éste “se construyó como el tercero por excelencia, el que preside el reconocimiento de todos los otros, que determina a todos los otros como otras tantas ‘personas’ que hablan y actúan en su nombre o en el nombre del prójimo” (Le Gaufey, 2000: 240). Por otro lado, la tercera persona del psicoanálisis aparece como el tercero de la transferencia, “mantenido en un suspenso técnico muy singular: una representación” para Freud, “una suposición” para Lacan, quien la denominaría “sujeto supuesto saber” (Le Gaufey, 2000: 240). A esta oposición habría que agregar ahora una construcción de tercera persona que corresponde a lo digital y a la llamada inteligencia artificial, una suerte de tercera persona algorítmica o de internet, por llamarla de alguna manera.

Con respecto a la “tercera persona”, tanto la transferencia en Freud como la acción del Estado aparecen como “dos consecuencias opuestas del acabamiento de la noción de representación”, la cual pasó del ámbito de la representación mental al de la representación jurídica y luego adquirió “un sentido político” (Le Gaufey, 2000: 240). Gracias a esta transición, la representación mental se alejó cada vez más de los objetos que ella representaba, podía “‘representar’ sin demasiada preocupación por la semejanza” y “encontrar, dado el caso, tanta legitimidad en lo arbitrario y la convención como en la semejanza depurada a partir de los rasgos del objeto” (Le Gaufey, 2000: 241).

De tal manera, “‘representar’ pudo significar también ‘actuar en nombre de algún otro’”, con lo que se tejía “el lazo político [...] de un cuerpo con el otro, de un humano con su cargo, de una multi-

tud dispersa con su unidad soberana”, pero con lo que también, “en la intimidad de una relación dual, se tramo un nuevo equilibrio de la personación en el ‘sujeto’” (Le Gaufey, 2000: 241). Por una parte, el Estado “lleva a la existencia en tanto persona igualmente a todas esas ‘otras cosas’ que, sin él, no habrían podido ser consideradas como sujeto de derecho” (corporaciones, mujeres, niños, animales no humanos), mientras que el psicoanálisis plantea una “sombra de objetivo”, una “hipótesis testaruda, tan impalpable en su ser como devastadora a veces en sus efectos” (Le Gaufey, 2000: 240).

La tercera persona, en su relación con la representación, colocó “entre ‘persona’ y ‘no persona’ esas ‘cosas personificadas’”, que “eran sujetos del derecho, pero en ningún caso podían decir ‘yo’, si no era por interposición de algún otro, debidamente designado para tal efecto” (Le Gaufey, 2000: 12). “Entre el ‘él’ de ‘él me ama...’ y el ‘él’ [tácito en español] de ‘llueve’, toda una población de ‘actores’ se alzaba así en busca de ese nuevo concepto de representación, al llamado de un ‘él me autoriza...’” (Le Gaufey, 2000: 12). Si se piensa en la inteligencia artificial, incluso los “muertos”, personas fallecidas en su cuerpo “físico”, pueden volver a “la vida” por medio de modelos de aprendizaje de máquinas, los cuales a partir de cierta cantidad de información (conversaciones previas de los fallecidos) pueden “recrear digitalmente”, a manera de “servicio”, una versión de la persona fallecida y hacerla hablar para que estable una conversación con sus familiares (Hern, 2024). Más aún, el mismo Jesucristo ha hecho su aparición gracias a esta tercera persona para “interactuar” con fieles y curiosos bajo el nada inocente título de *Deus in Machina* (Kassam, 2024).

Con base en lo anterior es posible dibujar la tercera persona de la inteligencia artificial y de internet. Sin costuras, brechas o espacios intermedios, Meta y Alphabet –según lo expresado por Schmidt y Zuckerberg anteriormente– buscan consolidar un posicionamiento privilegiado como empresas tecnológicas y para sus directivos, tanto en la toma de decisiones como en la posibilidad de “representar”, traer a la vida y hacer hablar y actuar, difuminando los límites entre “cosas” y “humanos” (internet de las cosas, *chatbots*, personas hu-

manas y perfiles), así como volver obsoleto lo que se deseñe con tal efecto. Las empresas y la representación algorítmica de los usuarios actúan en nombre de éstos, y, ya sea que se trate de perfiles de plataformas o de perfiles basados en modelos de aprendizaje de máquinas, actúan y hablan como si fueran ellos –como sucedió en la presentación del *chatbot* de Zuckerberg– al grado de dejar en silencio y sólo observando a la persona original.

La tercera persona de internet y la inteligencia artificial impone la digitalización como condición para acceder a información, comunicación instantánea, ahorro de tiempo y espacio, y a un medio de subsistencia, al exigir y obligar, de manera creciente, la atención, el reconocimiento y la confianza de cada vez más personas en sus dispositivos digitales. A manera de ejemplo cotidiano, cuando una persona accede a una plataforma digital o a un dispositivo informático, proporciona sus credenciales de acceso, que terceros validan y que determinan quién y bajo qué criterios puede interactuar socialmente. El perfil es un ejemplo de cómo se personaliza a los individuos, buscando cruzar datos de distintas plataformas en aras de una identidad digital única, acorde con valores e intereses que, por lo general, desconocemos. Sin dicho perfil y credenciales, y sin la interacción que posibilita cumplir con los criterios establecidos por terceros, la persona es excluida de numerosas interacciones. En la actualidad, los gobiernos y la administración pública, instituciones de educación y empresas, al digitalizar y “modernizar” (y abaratrar) sus servicios, dependen cada vez más del reconocimiento y la confianza en esa tercera persona de internet.

Si alguien olvida sus credenciales de acceso, puede recuperarlas cumpliendo ciertas verificaciones, pero si decide no personificarse a partir de tales criterios, resultará excluido automáticamente de las interacciones cotidianas, del orden del conocimiento y de la sociedad. El que una persona no cuente con un teléfono digital y/o una cuenta y un perfil de plataformas sociales genera desconfianza, sobre todo entre los jóvenes y las agencias de seguridad, lo que provoca distanciamiento y exclusión. Incluso sin tal desconfianza, no tener perfiles de plataformas digitales o un teléfono “inteligente” conduce a una

exclusión *de facto*, debido al hábito generalizado de una inmensa cantidad de personas de confiar, hasta el grado de depender de tales medios para comunicarse y convivir.

Si un individuo no se deja representar, modelar y administrar por esa tercera persona digital, pone en riesgo incluso su sustento diario. Tal es el caso de empleadores y bancos (e incluso gobiernos) que hoy exigen un número de teléfono móvil o celular, una aplicación de mensajería digital, un correo electrónico y la descarga de la aplicación oficial. De esta forma, se obliga a los usuarios a participar de criterios y validaciones sociales que responden a una cultura y una política ajenas y a convertirse en instrumentos de una economía voraz. Los usuarios deben permitir que esa tercera persona actúe en su nombre y los administre, pero también trabajar para ella, al apegarse a los criterios que fija para que puedan ser representados y así “hablar”, “actuar”, ser reconocidos como quienes dicen ser e interactuar como “personas”.

Ahora bien, aquella persona que se “representa” en un *chatbot* o cualquier otro modelo de aprendizaje de máquinas, e incluso por medio del perfil de sus plataformas sociales, se constituye como un lazo entre un cuerpo y otro, entre un humano y su representación, “en la intimidad de una relación dual”, en la que se entrelaza ahora con ese modelo y hace cuerpo, en su personación, de códigos, algoritmos, lenguajes de programación, semiconductores y demás componentes que hacen posible su hablar y su aparecer, así como su actuar, junto con las implicaciones sociales y materiales de ello. De igual manera, sin saberlo, dicha persona responde a y se corresponde con las directrices que estos directivos y sus empresas definen, como una multitud con su unidad soberana.

En ese sentido, se trata de una unidad soberana que busca mantenerse oculta mientras expande su gobierno de forma ilimitada. De forma similar a lo que hace el Estado, al mantenerse alejado de sus ciudadanos, de quienes sabe su nombre y asienta su existencia legal, pero no conoce su experiencia cotidiana, pues los administra a partir de ciertos datos y los identifica como cuerpos dóciles frente a su ley. Es un aparato de administración despersonalizado y abs-

traído de las vidas de sus sujetos de derecho que aun así depende de que confíen en él, le teman y le tributen. La diferencia es que la tercera persona de lo digital busca ocultarse y distanciarse al tiempo que presume poder conocer a tal grado a sus sujetos como para poder recrearlos e incluso hacerlos comparecer y dar testimonio en juicios legales después de su muerte (Neff, 2025). Tanto perfiles de Facebook como recreaciones de personas por IA generativas han sido usados en procesos legales, traslapando a la tercera persona digital en la tercera persona estatal. Dicha tercera persona digital sostiene que puede conocer a las personas y su entorno aún mejor de lo que ellas se conocen a sí mismas y a éste, al rastrear sus trayectorias y gestos cotidianos (movimientos, clics, búsquedas, capturas de voz y geometría facial), aun sin su consentimiento (Reuters, 2025), a fin de identificar patrones que el individuo de carne y hueso difícilmente podría hacer conscientes (desde las psicografías empleadas por Cambridge Analytica hasta los modelos de aprendizaje de máquinas que gestionan interacciones sociales e incluso geológicas a partir de datos generados por los usuarios).

Los procesos algorítmicos digitales componen, descomponen y recomponen (Aradau y Blanke, 2022) a sus individuos y a sus poblaciones en tanto sujetos. Podemos afirmar que primero fijan los tiempos, espacios y parámetros iniciales de subjetivación, las condiciones de formación de conocimiento y de interacción social, privada y pública. Después, descomponen y desagregan dichas interacciones en datos manipulables según criterios poco o nada inteligibles y visibles. Y, por último, recomponen esos datos en sujetos digitales de manera que puedan modelar y conducir comportamientos e interacciones, e incluso asentar la existencia o autenticidad de las cosas al decidir si son reales o no (como en los análisis solicitados a Grok, la IA de la empresa X, para confirmar la veracidad de los contenidos).

Por su parte, el sujeto supuesto saber del psicoanálisis en tanto “suposición” de tercera persona (Le Gaufey, 2000), y sentido, indica una relación particular. Como señala Jacques Lacan, “no es [...] que sea el analista quien está situado en función del sujeto supuesto saber” (Lacan, 1992: 38), como suposición de tercera persona,

el psicoanalista “se hace causa del deseo del analizante” (1992: 39). “El analista le dice al que se dispone a empezar *Vamos, diga cualquier cosa, será maravilloso*. Es a él a quien el analista instaura como sujeto supuesto saber” (1992: 55). A lo que agrega que “[si] se da la palabra con tal libertad al analizante [...] es porque se le reconoce como un amo [...] que supuestamente nos conduciría a un saber –un saber del que se hace prenda, rehén, [...] el psicoanalista– en la medida en que, como tal producto [el psicoanalista], [este saber] está destinado finalmente a ser perdido, a ser eliminado del proceso” (1992: 38). Como indica Lacan (1992), “la transferencia se funda en esto, en que hay un tipo que me dice, a mí, pobre estúpido, que me comporte como si supiera de qué se trata. Puedo decir lo que sea y siempre resultará” (1992: 55). Por su parte, del psicoanalista, que “no está ahí, en absoluto, por sí mismo” se espera “el análisis”, que “haga funcionar su saber como término de verdad”, ya que –señala Lacan– el trabajo es para el analista y el plus de goce es para el analizante (1992: 56).

De manera similar, los usuarios de tecnologías digitales en general son dispuestos frente a sus dispositivos como pequeños amos, que supuestamente conducirán a un saber, para que “digan cualquier cosa”. Se les da libertad al tiempo que se les instiga a que se comporten “como si supieran de qué se trata”, pues pueden decir y hacer cualquier cosa “y siempre resultará”, siempre y cuando lo hagan mediados algorítmicamente. Las empresas y sus ensamblajes sociotecnológicos también “hacen causa del deseo” de los usuarios y, al parecer, hacen funcionar su saber como “término de verdad”. La inteligencia artificial y los algoritmos dependen del saber que no saben los usuarios que saben, pero también de la ignorancia de estos últimos como condición estable, pues acuden en busca de verdad(es) y orientación, incluso, sobre ellos mismos. El siguiente apartado trata sobre verdad y sentido en relación con esta tercera persona de lo digital y con su carácter pragmático específico.

Verdad y utilidad del sentido en el pragmatismo

La frase “compañías, no países” parecería hacer resonar, cada vez con mayor fuerza, que las compañías buscan ocupar el lugar como tercera persona de los Estados e ingresar en los gobiernos nacionales de manera más contundente. El caso de Elon Musk, Mark Zuckerberg, Peter Thiel, Sam Altman y otros tantos de Silicon Valley, en su relación con Trump y el Estado estadounidense, es sólo la cara más evidente de una operación más amplia y enraizada.

Si, por un lado, se presenta una tercera persona del Estado y, por otro, una tercera persona del psicoanálisis, aún resta pensar de manera específica la construcción que se da a partir de la incidencia de las grandes empresas tecnológicas y sus aspiraciones de mediar, ver y administrar, de forma ilimitada, incluso la relación de los usuarios con la realidad. Por supuesto, en todo ello resulta fundamental reconocer las transformaciones tecnológicas y digitales y, sobre todo, comprender la particular coyuntura en la que Silicon Valley ha hecho explícita su alineación con el gobierno de Donald Trump y su postura respecto a la verdad y a la manipulación, sus formas pragmáticas.

En este sentido, la relación entre autoridad y verdad, planteada como entreveramiento de conocimiento y sociedad, y como dependiente de la confianza, adquiere un matiz particular cuando se trata de Estados Unidos. Para analizar un entramado sociotécnico como internet y sus dispositivos digitales –entre los cuales la llamada inteligencia artificial viene a dar una consistencia de conjunto–, conviene atender a sus propias trayectorias espaciotemporales. En este caso, se propone hacerlo desde el pragmatismo filosófico y político estadounidense y su muy particular relación con la verdad, con la utilidad y con el Estado.

Como ha señalado Mario Goldenberg al cuestionar la relación entre creencia y psicoanálisis, el pragmatismo estadounidense ha privilegiado “la utilidad del sentido, no importa si es religioso o no” (Goldenberg, 2006: 20). Entre los exponentes más famosos del pragmatismo se encuentran William James, Charles Sanders Peirce, John Dewey, Walter Lippmann o Richard Rorty; resulta interesante ob-

servar cómo, sin importar si son religiosos o ateos, mantienen una relación flexible con “la verdad” mediante la utilidad del sentido, el cual, visto desde el psicoanálisis, estaría ligado a lo religioso.

Goldenberg (2006: 20) señala que “es posible advertir cómo una corriente filosófica pasa de contar entre sus primeros exponentes con creyentes en el sentido religioso, a la presencia de uno ateo sin que se produzca ruptura alguna, sin remitir a la muerte de Dios”. Así, el psicoanalista retoma, en diálogo con Alain Badiou, la noción de que “la muerte de Dios” implica una separación entre el sentido y la verdad, un sentido definido como religioso y la religión en tanto unión entre sentido y verdad (Badiou, 2006: 175). El pragmatismo filosófico, por su parte, subsume la verdad en el sentido, al someter la categoría de verdad a una suerte de “desaparición”: si lo útil es verdadero y “la utilidad es una noción relativa al sentido”, el pragmatismo se queda con la utilidad, que “en sentido pragmático, es siempre el sentido” (Badiou, 2006: 177). Así, cabe esbozar aquella construcción de tercera persona que hoy se observa con mayor claridad en la práctica de Silicon Valley y sus grandes corporativos.

Ahora podemos delinear con mayor detalle lo que implica que Éric Sadin (2018) afirme que a la inteligencia artificial “se la convoca a personificar una forma de superyó dotado en todo momento de la intuición de la verdad y que orienta el curso de nuestras acciones individuales y colectivas” (Sadin, 2018: 37). Si retomamos esta afirmación, pero la matizamos con lo dicho hasta ahora sobre la tercera persona y el sentido en el pragmatismo, “personificar” toma un sentido específico cuando se le relaciona con la “representación”. La “intuición” de la verdad de la inteligencia artificial pasa a adjudicarse a una posición de orientación y conducción de las acciones individuales y colectivas o, en otras palabras, de sentido.

A medio camino entre la tercera persona del Estado y la del psicoanálisis, la tercera persona de la inteligencia artificial permanece dominante mientras deja hablar a sus sujetos en tanto pequeños amos, a quienes otorga una libertad enmarcada instrumentalmente, mientras les supone un saber útil y les engaña al ocultarse y cobrar renta de manera permanente. Se trata, con la inteligencia artificial e

internet, de una tercera persona como posición de sentido a la que se le adjudica el poder de hablar en nombre de otras tantas cosas, traer a la existencia a todo aquello que no sería sujeto sin ella. Además, se trata de una tercera persona a la cual se adjudica cierta posición dominante, aunque velada e inconsciente, para que el sujeto produzca saber sin conocer el alcance de su propia participación en esa misma producción. Los saberes y las verdades que se producen lo hacen a partir del modelaje del perfil de usuario, quien sólo tiene que “hablar” y “actuar”, mientras el algoritmo compone, descompone y recomponen dicho modelo. Por ello, es posible decir que hay redundancia respecto al usuario, pero tanto el saber como las verdades dependen de los dispositivos digitales y de su tercera persona: son más útiles para la economía general en que funciona y para sus corporaciones empresariales que para sus usuarios individuales. La verdad yace en lo útil. Y es que la utilidad del sentido y la manipulación de los efectos de verdad se asoman ya en el pragmatismo político:

¿Quién puede creer que la guerra de Irak se hizo porque Saddam Hussein era peligroso? No había un discurso consistente que sostuviera eso, o se hizo en nombre de Dios; eran más bien semblantes que muestran, evidentemente, que allí está en juego otra cosa. No hay un sentido, sino un uso práctico del sentido (Goldenberg, 2006: 27).

La utilidad del sentido es el sentido de utilizar diversas verdades y sentidos. De manera paradigmática, tanto la inteligencia artificial como las declaraciones y ambiciones retomadas de Schmidt y Zuckerberg dejan ver que lo que está en juego no sólo es relativo al conocimiento y a la veracidad de las afirmaciones de hecho, sino el posicionamiento privilegiado en torno al ordenamiento social. No se trata –podemos argumentar– de una ruptura del pragmatismo con la tercera persona del Estado, ni siquiera del psicoanálisis, ni tampoco de una ruptura con los modelos de conocimiento de la democracia moderna. Se trata, más bien, de una configuración específica que retoma lo útil de los paradigmas y aparatos de las mismas y una profundización o expansión de la práctica de representación al servicio

de un ejercicio pragmático. El primer objetivo de las plataformas y de internet es conectar más cosas y “personas”, que pasen más tiempo “en línea” y, así, capturar su atención y cobrar renta.

Si por un lado, el Estado, en su enorme aparato burocrático despersonalizado y descarnado, sabe tu nombre, te administra a partir de ciertos datos y trae a la existencia a los sujetos de derecho, en tanto personas físicas y morales; por el otro, la tercera persona algorítmica presume conocerte y hacer una totalidad flexible, maleable y útil de los datos sobre ti y tu mundo, de tu experiencia cotidiana, a tal grado que es capaz de recrearte después de la muerte. En esta transición,

La representación [...] está dispuesta a todos los arreglos, a todas las revisiones y rectificaciones que se quiera, está incluso allí para eso. Pues apenas se le habrá señalado, en alguna ocasión, el olvido del que se trata, y ya ella lo habrá integrado. Su campo, así como el poder del soberano en Hobbes, no es *infinito*, sino que posiblemente *ilimitado* (Le Gaufey, 2000: 243).

Cuando los usuarios en general creen que la inteligencia artificial y los algoritmos saben algo que ellos no saben y acuden a ellos en busca de verdad(es), podría decirse que aparece aquella “ilusión neurótica” de “que por el Sujeto supuesto Saber, por el sentido se llega a la verdad, mientras la experiencia analítica enseña que el sentido, más bien, obtura la castración” (Goldenberg, 2006: 20). La apuesta pragmática se queda con el sentido, la utilidad, y hace desaparecer “la verdad”, sin “fuga de sentido” que conduzca a lo real. Esta tercera persona se ensalza en su posición como potencialmente omnipotente, omnipresente y omnisciente, consolidando aquel Dios oculto, lleno de secretos, del que habló el Zarathustra de Nietzsche. Ahora, como soberano, opera una clausura de lo visible sobre sí mismo en un afán por manifestar lo sensible de manera ilimitada, al administrarlo por medio de un gobierno también ilimitado.

Se trata de un soberano que decide y, a la vez, busca mantener el misterio de su economía y de su presencia; en línea con lo que

Giorgio Agamben (2008) señala en su genealogía teológica de la economía como una disociación entre *ser* y *praxis*, procura valerse de tal disociación para colapsar el *ser* en la *pragma*. La tercera persona algorítmica y estatal-corporativa se aprovecha del sentido mientras promete una verdad de la que ella misma se ha deshecho. Parecería que, como la religión, lo tecnológico digital, algorítmico, se instaura como refugio del sentido en una fantasía de internet.

Cabe considerar que a la práctica de Silicon Valley subyace también una cierta teleología en la que se conjugan de manera ambigua la idea de un inexorable desarrollo o “inevitabilidad”, “la idea de que si puedes construir algo nuevo, debes hacerlo” (LaFrance, 2024), y la noción de que se hace “por el bien de la humanidad” (Sadin, 2018). Si Sam Altman, de OpenAI, cree que “en un mundo que funcionara correctamente” serían los gobiernos los que deberían estar desarrollando inteligencia artificial general y aun así él la desarrolla, y Zuckerberg afirma que si ellos no hubiesen creado esa gran red social –como la llama– que es Facebook, alguien más lo hubiera hecho, ellos mismos se constituyen en gobierno empresarial-estatal y ofrecen lo que parece ser un sentido y la verdad que le viene por añadidura. Como una suerte de religión, sentido y verdad vendrían juntos como culminación teológico– política de la tecnología en cuanto dispositivo de gobierno del mundo (véase Agamben, 2008).

De lo anterior, podemos pensar que la tercera persona de internet y la inteligencia artificial, algorítmica, se ha constituido de nuevo a semejanza de “los dos cuerpos del rey”, según la cual el cuerpo y la persona física de quienes portan la soberanía y administran una economía del mundo que se busca misteriosa (modularidad de los sistemas informáticos y excepción ante la ley estatal), los CEO, diseñadores y demás, no ponen en riesgo la continuidad de aquel “cuerpo místico” en tanto que la soberanía tendría “naturaleza perpetua” (Agamben, 1998: 121). Cuando Zuckerberg afirma que quienes le han dado información confían en él (lo cual era más verosímil cuando la plataforma se reducía a los estudiantes de Harvard), se posiciona en el cuerpo soberano y une su cuerpo físico con el cuerpo místico de lo tecnológico y con su economía de acompañamiento

algorítmico de la vida. Sin embargo, si la teología política cristiana buscaba “asegurar, por medio de la analogía con el cuerpo místico de Cristo, la continuidad del *corpus morale et politicum* del Estado, sin el cual no puede pensarse ninguna organización política estable” (Agamben, 1998: 121), la teología política de Silicon Valley y de Estados Unidos ha privilegiado la forma vacía de la utilidad.

Se trata de un cuerpo místico que busca llevar a su cumplimiento la pura “forma de ley”, su “vigencia sin significado”, para, a su vez, llevar a su cumplimiento “la estructura original de la relación soberana” (Agamben, 1998: 71). Ahora bien, cabe recordar que esta estructura implica la producción de un sujeto cuya vida busca ser separada de su modo de vivir. Si pensamos que la tercera persona y el gobierno algorítmico, en su ilimitado alcance por representar y administrar, produce avatares, perfiles o personas digitales de nosotros, que se confunden con nosotros incluso materialmente, entonces este sujeto se hace presente. Ello porque, como sujetos, nuestra vida busca ser separada de la intimidad y corporalidad de lo cotidiano y su inapropiable complejidad (o simplicidad) para ser reducida y contenida en perfiles, modelos y cálculos, que, aunque buscan un alcance ilimitado, se limitan por su afán de apropiación y representación. Este sujeto de la relación soberana también se pone en evidencia, en sus últimas consecuencias, en tanto *homo sacer*, en el ejercicio de violencia que ejercen estas compañías tecnológicas en su vena militar más descarada, como con los proyectos *Lavender*, *Who's Daddy* o *Gospel (Habsora)* de Israel en contra de las poblaciones palestinas (McKernan, 2024), sin contar otros tantos casos de intervención militar o incluso de producción y violencia hacia “lo animal” (Liceaga, 2024).

En el uso generalizado y agregado de dispositivos digitales no se da continuidad a un cuerpo moral y político; no se trata aquí de verdad ni de valores compartidos que puedan tener continuidad, salvo aquellas verdades fragmentarias y a la medida de cada cual que se ofertan. Lo digital ofrece a cambio alterar el sentido global de sus sujetos, consolidar su disposición a refugiarse en esta tercera persona que les promete pequeñas verdades útiles, de toda índole, a cambio de aceptar una mediación que se pretende ilimitada e incompren-

sible y que rompe con formas previas de organización social como determinantes del hábito. Ni siquiera los diseñadores de modelos de aprendizaje de máquinas conocen cómo funcionan los modelos que ayudan a diseñar (Carta abierta, 2023). Los componentes de esta economía no saben cómo funciona dicha economía, no saben de dónde provienen sus cuerpos ni cómo se han constituido.

Los usuarios acuden a las pantallas en busca de algo y de dinámicas que les han impuesto sin consulta previa y que ahora los invaden fuera de las pantallas, mediante dispositivos de monitoreo presentes en un número cada vez mayor de artículos cotidianos. El *sujeto internet* desconoce cómo operan los dispositivos que le interpretan, le sugieren y deciden por él, y que lo ponen a “trabajar”, al igual que desconoce y es insensible a los entramados socioecológicos de donde provienen y a donde van sus componentes, no sólo como “huella ecológica”, sino como modos de vida desestimados (Liceaga, 2022). Esta tercera persona consolida una imposibilidad de saber y experiencia compartida por el agregado de sus usuarios, da sentido a la falla en el saber, como la religión, pero reduce también el sentido a utilidad: utiliza la falla en el saber. El siguiente apartado busca esclarecer tal sentido de utilidad y utilidad del sentido al indagar en el pragmatismo que ha caracterizado filosófica y políticamente a Estados Unidos y a sus empresas tecnológicas.

Pragmatismo filosófico y político y tercera persona estatal-corporativa (y digital)

El pragmatismo filosófico se caracterizó por buscar distanciarse de otras filosofías, de manera similar a como Estados Unidos, como nación, buscó separarse de las prácticas y sistemas europeos. Uno de esos contrastes es que el pragmatismo no evalúa “las afirmaciones en términos de principios o axiomas que las justifican lógicamente o en términos de aquellos datos de la percepción en los que están basados”, el pragmatismo “evalúa las afirmaciones de hecho o alegatos de verdad [*claims*] en términos de consecuencias para la acción”

(Dusek, 2009: 138). Si bien no cabe profundizar aquí en un análisis exhaustivo del pragmatismo filosófico y político, sí vale recuperar posicionamientos paradigmáticos, sobre todo en lo relativo a la verdad, la tecnología, la confiabilidad y la autoridad, ya que van de la mano con las prácticas tecnológicas de lo digital en la actualidad.

El pragmatismo, a decir de José Luis Orozco, se distanció de las formulaciones racionalistas y seculares de la “vieja filosofía” y la “rigidez” de su universo para figurar y proyectar una suerte de “pluriverso” (Orozco, 2010: 8). Dicho pluriverso se formuló a partir de lo que Orozco (2010) ha caracterizado como una “democracia cognoscitiva”, en la que se movilizaron “las esferas de la religión, el folklore, el sentido común, la filosofía y la ciencia”, por medio de la cual se reacondicionaron “las estructuras intelectuales tradicionales del liberalismo capitalista”, que operan “como partículas manipulables, desplazables ahora, con relativa soltura” (Orozco, 2010: 8).

Pese a tales distanciamientos, el pragmatismo no desemboca ni en “anarquía intelectual” ni en “inmediatismo arbitrario”, señala Orozco (2010), ya que se mantiene una orientación empresarial clara con patrocinios a las universidades estadounidenses y subvenciones de fundaciones filantrópicas para una “organización corporativa de la cultura” (2010: 8).

A la lente pragmática, el pluralismo no sólo acomete contra toda construcción cosmológica: su sustrato empresarial, corporativo, se vierte en política en una suerte de maniqueísmo y exorcismo contra todas las fórmulas totales que atentan, desde las entidades ya no más complementariamente liberales del Estado o el Pueblo, contra el individuo y los negocios y su propiedad, llámenseles intervencionismo, planificación o plebiscito (Orozco, 2010: 8).

Como señala la cita anterior, el pragmatismo no se ajusta a la medida del Estado ni del Pueblo, reniega de la tradición filosófica racionalista, de la metafísica y de las cosmologías, y se centra en evaluar las consecuencias prácticas de las cosas y la acción para una empresarialidad y participación política consolidada en la propiedad

privada y el individualismo. Sin embargo, el maniqueísmo en política del pragmatismo tampoco es una fórmula total, ya que “desarrolla paralelamente”

una zona de restricciones y una zona de combinaciones, en las cuales se ensamblan o se separan instrumental y redituablemente los componentes antagónicos a priori como el Estado y el mercado, las masas y las élites, la revolución y el orden establecido o el comercio y la guerra, nunca por un afán de consonancia teórica sino de pertinencia práctica, pragmática (Orozco, 2010: 8).

En un pluriverso móvil, de ajustes constantes en torno a la utilidad, la redituabilidad y la practicidad de la acción, se vuelven operativos, instrumentales, aquellos elementos que parecerían contravenir sus parámetros más estables. Al destrabarse de las exigencias de “consonancia teórica”, el pragmatismo aparenta liberar una realidad de ilimitadas posibilidades de acción. Si se piensa en internet y las plataformas que ahora predominan en ella, es posible visibilizar cómo la operación e infraestructura tecnológica fundamental de expansión geopolítica y de mercado de Estados Unidos (Liceaga, 2021) articula todo tipo de contenidos e iniciativas, incluso aquellas aparentemente subversivas y radicales, movilizándolas instrumentalmente y monetizándolas bajo el cobijo de una pancarta liberal amable, benefactora de la humanidad e incuestionable por las “incontables oportunidades” que el apego a estas tecnologías digitales abre. Como señala Orozco (2010: 11), “por más que los mediatice, los valorice o se valga militarmente de ellos, el pragmatismo manipula los valores universales del liberalismo mediante instancias claves de la política mundial contemporánea”. No importan las adaptaciones, modificaciones, sublimaciones o imposiciones que haga de esos valores, el pragmatismo “jamás responde puntualmente a ellos” (Orozco, 2010: 11).

Lo que se presenta en “el plano político como dicotomías insalvables *a priori*, impone a la mecánica pragmática como único dispositivo conciliador” (Orozco, 2010: 11). Dicha mecánica de ajuste y acomodo gobierna las dicotomías y reúne las divergencias para con-

ciliarlas sin mucha exigencia lógica racional y a espaldas de cualquier enunciación denunciada como “metafísica”. “De aquí que la pertinencia empírica y operativa del pragmatismo se desenvuelva en el nivel más informal y menos ético, proporcionado y lógicamente exigente de lo mesopolítico [de las corporaciones] y no en el de las grandes definiciones y los principios trascendentes” (Orozco, 2010: 11). El pragmatismo envuelve “una metapolítica liberal cuyo hermetismo dogmático impenetrable tiene por referentes últimos a la propiedad y la ganancia”, y cuya materialización más efectiva es la corporación empresarial, con “imperativos de *realpolitik*” desplegados en el nivel de la política mundial (Orozco, 2010: 11).

Con base en lo anterior, podemos establecer una relación entre lo que sucede hoy en día en Estados Unidos y que permea en el mundo, relativo a la ahora más evidente y creciente cercanía entre las corporaciones tecnológicas y el gobierno estadounidense, y la preeminencia del pragmatismo en dicho país. Si bien ya se han trazado las trayectorias de la informática y de internet como producto de correlaciones de una dinámica estatal –corporativa y académico– militar (Abbate, 1999; Mosco, 1989; Mazzucato, 2014; Schiller, 1991), no se ha subrayado la manera en que dicha dinámica, en su carácter pragmático, se ha incorporado en la operación de internet y de la llamada inteligencia artificial.

Lo que hoy observamos con Elon Musk y Donald Trump, y su alineación de empresas tecnológicas, aparece a la luz del pragmatismo como un reacomodo más de la política estadounidense en una coyuntura que exige expansión y confrontación, y que no rompe con sus premisas operativas de ajuste y ganancia. Al mismo tiempo, Trump y Musk, y su departamento de eficiencia gubernamental (DOGE, por sus siglas en inglés) junto con sus superpuestas guerras arancelarias, pero también la competencia entre OpenAI y Deep-Seek, dejan ver cómo,

[sin] cristalizar en una dicotomía histórica plena, el fascismo inscrito en el Estado y el liberalismo adosado al mercado ofrecen en teoría e ideología una fisonomía polar que, pragmáticamente, registra desli-

zamientos continuos desde el interés privado corporativo hasta el absolutismo pleno de la Seguridad Nacional, desde el cosmopolitismo del liberalismo hasta el provincianismo del conservadurismo, desde la fluidez del mercado hasta la sobriedad patriótica del proteccionismo, desde el aislamiento con el que se disfrazla la hegemonía comercial y financiera transnacional hasta el intervencionismo traductor de la integridad moral militar [*righteousness*] de la política norteamericana y, en fin y sin agotar el catálogo de metamorfosis, desde el idealismo con fe empresarial pura hasta el realismo que define al enemigo y su irredimible abolengo maligno que provoca a la guerra. La plasticidad misma de la filosofía de la pragma se opone, así, a una imagen total de ambas alternativas y, por ello, autonomiza, ensambla y potencia sus contradicciones coexistentes, permanentemente insalvables, de acuerdo a su pertinencia ejecutiva y geopolítica y según las disyuntivas de consenso y de fuerza del sistema (Orozco, 2010: 13).

Con lo anterior, se asienta una aproximación a una plasticidad de juego constante, de deslizamientos, que hace coexistir las contradicciones entre posturas antagónicas por medio de una práctica de la pertinencia que saca ventaja sin salvar sus contradicciones. El “idealismo de fe empresarial pura”, que pregonaban las empresas tecnológicas de Silicon Valley, abraza desvergonzada y pragmáticamente al realismo político del genocidio en Gaza y de los enemigos malignos señalados por Trump también al interior. Autoritarismo, señalan algunos (Hyde, 2024b), tanto de un lado como del otro: empresarios tecnológicos y ejecutivo federal comparten una construcción de tercera persona que les permite ocupar posiciones estratégicas y arremeter con el acumulado de recursos con el que cuentan, sobre todo en tiempos de decisión como el que los enfrenta hoy a China.

Sin embargo, cabe subrayar que el DOGE de Musk y la participación de las grandes corporaciones tecnológicas en acciones de gobierno (civil y militar) dejan ver la orientación de lo tecnológico digital como dispositivo de gobierno del mundo, corporizada ya en internet hace tiempo. Al tomar por asalto la administración y la diplomacia

pública de Estados Unidos para adaptarla tecnológicamente, no se busca un “saneamiento” de las finanzas públicas, sino que se transforma el ordenamiento social y la confianza que le sostiene al allanar los debidos procesos legislativos y judiciales (como en la aprobación de presupuestos y garantías ciudadanas). La tercera persona del Estado-corporativo, pragmático, estadounidense, se transforma en una tercera persona pragmática, estatal-corporativa y digital.

Si pensamos en internet y la inteligencia artificial desde esta aproximación, podemos cuestionar su presencia más allá de “lo útil” inmediato, en sintonía con lo que denuncian Vincent Mosco (2009), frente al fetichismo de la computadora y Alf Hornborg (2019) respecto a la materialidad de la tecnología, pero también en términos del pragmatismo: tanto valor de uso como valor de cambio “tienden a mystify la habilidad para comprender a la computadora como corporización de una división internacional del trabajo” (Mosco, 2009: 131), de intercambios ecológicos desiguales y de desplazamientos de cargas ecológicas a otras poblaciones (Hornborg, 2019). Aunado a ello, pensar en utilidad y valor de uso y de cambio oscurece las trayectorias de pensamiento corporizado que hacen posible su concepción y ensamblaje de manera pragmática.

La utilidad y la preocupación por la practicidad llevan a preguntar “qué se puede hacer con ello” (a pesar de todo), en lugar de cuestionar “de dónde proviene, por qué ha llegado, cómo está hecho, quién y para qué lo hizo, acorde a qué valores y fines, a dónde tiende y cómo nos afecta” (preguntas que, por ejemplo, China se planteó a pesar de ser tachada de autoritaria por ello). El sentido de utilidad imperante parece reflejar cada vez con más fuerza una “mecánica pragmática”, como la llama Orozco (2010), que instrumentaliza a sus usuarios y permea cada vez más en lo cotidiano. Por ello, parte de cuestionar las implicaciones políticas, sociales y gubernamentales de la inteligencia artificial pasa forzosamente por cuestionar esta mecánica que se ha hecho “cuerpo” en los individuos y las instituciones, en las corporaciones, en el aparato gubernamental, en la infraestructura tecnológica, en los cables, las computadoras, los protocolos, los programas y las aplicaciones: en aquella tercera persona algorítmica y su

dinámica de representación, sentido y verdad que hemos ido delineando a lo largo de este artículo.

Pragmatismo, tecnología y la simplificación de lo complejo: hacia la tercera persona algorítmica

Entre los principales planteamientos pragmáticos respecto a lo tecnológico, estarían aquellos de John Dewey, quien utiliza el término “instrumentalismo” para caracterizar su perspectiva. Dicho “instrumentalismo” concibe como instrumentos tanto a los implementos físicos como a los conceptos y los métodos (Dusek, 2009: 138). De igual manera, Dewey concibe la tecnología de forma amplia, como “la evaluación de utensilios [*tools*] y técnicas (las cuales incluyen ideas y conceptos, hábitos e instituciones)”, por lo que para él “no hay contraste entre la tecnología y el resto de la cultura” (Dusek, 2009: 138). Frente a las dicotomías filosóficas, Dewey plantea que se trata de “polos en un continuo, o fases de actividades” y no “distinciones absolutas de tipo”, lo que va acorde con la noción de que “uno pregunta en el pragmatismo no lo que los términos abstractos son sino lo que hacen” (Dusek, 2009: 138-139). Es decir, hay una continuidad en la valoración de lo útil y la acción para movilizar las cosas en una realidad que se asume como tecnológica e instrumental, sin importar distinciones.

Para Dewey, la industria y la tecnología generan consecuencias y cambios que son extrínsecos a las formas políticas disponibles y conllevan un impulso propio para el cual estas últimas no están preparadas.

La industria y la invención en tecnología, por ejemplo, crean medios que alteran los modos de conducta asociada y que cambian radicalmente la cantidad, el carácter y el lugar de impacto de sus consecuencias indirectas. Estos cambios son extrínsecos a las formas políticas, los cuales, una vez establecidos, persisten de propio impulso [*momentum*]. El nuevo público que se genera permanece inmaduro, desorganizado,

porque no puede utilizar agencias políticas heredadas. Las últimas, en caso de estar desarrolladas [*elaborate*] y bien establecidas, obstruyen la organización del nuevo público (Dewey, 2016: 80-81, traducción del autor).

De acuerdo con Noortje Marres, Dewey apunta a la tendencia de los “medios” tecnológicos a producir tanto consecuencias “no deseadas” como “nuevos tipos de consecuencias” que, a su vez, “convocan a los públicos a la existencia” (Marres, 2012: 47). La cita de Dewey deja ver que el público o los públicos que se generan en relación con las tecnologías y la industria no pueden disponer de los valores e instituciones heredadas por formas políticas precedentes, sus problemas no pueden ser resueltos por formas anteriores, sino que exigen una ruptura con las formas institucionales ya existentes (Dewey, 2016: 80-81), muy al modo pragmático descrito arriba. Al igual que cuando Zuckerberg dice “*Move fast and break things*”, la disruptión aparece como fundamental para la práctica pragmática estadounidense y su imperativo de “actuar” en un mundo dinámico, al romper valores e instituciones explícitas, pero manteniendo como fundamentos implícitos a la propiedad, el individuo y la empresa en un ejercicio permanente de expansión y conquista.

Lo público en Dewey refiere a una “modalidad particular de estar implicado en formaciones inherentemente dinámicas”, donde el público surge cuando los actores implicados experimentan “efectos indirectos nocivos” que no pueden resolver de manera individual y acorde con sus “modos habituales de hacer”, de ahí “el requerimiento de algún tipo de acción colectiva sobre ellos” (Marres, 2012: 45-48). Ahora bien, aunque es posible señalar que Dewey no niega la aparición y proliferación de “públicos” en las sociedades tecnológicas, sí subraya la limitación existente para que estas “comunidades de afectados sean transformadas en fuerzas efectivas políticamente” (Marres, 2012: 48). Es probable que esto se deba a que “las consecuencias indirectas de la acción cambian constantemente en las sociedades tecnológicas”, con consecuencias no previstas y no deseadas, y a que los públicos que surgen frente a consecuencias indirectas

no encuentran orientación en formas sociales y políticas existentes; estos públicos permanecen en una “existencia inmadura, obscura e inestable” (Marres, 2012: 48). Más aún, la autora agrega que ha de esperarse que los públicos materiales “consistan en extraños que no disponen de localizaciones, vocabularios y hábitos compartidos para la resolución de problemas comunes” (Marres, 2012: 48). Pese a estos obstáculos, que hoy vemos claramente con la expansión de plataformas digitales de medios sociales e inteligencia artificial, Dewey mantiene un optimismo característico respecto a las oportunidades que se le presentan a las sociedades tecnológicas e industriales.

Para José Luis Orozco, Dewey “se consagra como el virtual pontífice del ‘ideal democrático’ norteamericano plagado de indefiniciones y ‘poderes de readaptación’”, cuya democracia “no provendrá de la *deliberación* y el *esfuerzo consciente*” (Orozco, 2018: 10, énfasis en el original), sino que estos últimos son resultado “de los modos de la industria y el comercio, de los viajes, la migración y la intercomunicación que fluyeron del dominio de la ciencia sobre la energía natural” (Dewey en Orozco, 2010: 10, énfasis en el original). El pragmatismo expresado por Dewey afirma la continuidad de un camino industrial y tecnológico, que, si bien puede ser reformado, no ha de ser cuestionado en sus premisas básicas de acción. Por el contrario, Dewey abona a la confianza en estos ordenamientos industriales y tecnológicos, llenos de consecuencias indirectas e indeseadas, con públicos de extraños sin hábitos compartidos, inmaduros e inestables, pero que deben ser activos y democráticos, una vez que nos hayamos adaptado a dichos ordenamientos, usándolos y sin cuestionarlos en exceso.

Walter Lippmann, otro representante del pragmatismo, ofrece una postura que podríamos caracterizar de sobria sobre los problemas de un gobierno democrático y representativo y las posibilidades de una opinión pública informada en las democracias industriales. Sin embargo, dicha postura, como la de Dewey, también puede aparecer como un *dictum* sobre esas mismas posibilidades y sobre las expectativas políticas para dichas democracias que permea hasta lo digital hoy en día.

Para Lippmann, la verdad y el camino hacia ella son cuestiones problemáticas, ya que la opinión puede ser manufacturada, las noticias distorsionadas y la realidad es de por sí compleja y caótica. Tanto para Lippmann como para Dewey, “el público consiste en actores que son afectados de manera íntima por un problema, pero que no forman parte de una comunidad que esté equipada para lidiar con ello” (Marres, 2012: 51). Para Lippmann (1998), el ambiente o entorno real externo es “demasiado grande, demasiado real y demasiado contingente” para que los ciudadanos den cuenta de él de forma directa o entiendan la realidad política de manera plena (Curtis, 1998: xvi).

Se trata tanto de limitaciones en el acceso al entorno como de la oscuridad y complejidad misma de los hechos (Lippmann, 1998: 76). Por ello, la verdad acerca de “asuntos distantes o complejos no es evidente en sí misma, y la maquinaria para ensamblar la información es técnica y costosa” (Lippmann, 1998: 319). De manera general, para Lippmann (1998), aquel entorno refractado implica que las personas “toman como hechos no lo que es, sino lo que perciben como hechos”, los cuales forman un “seudoentorno” (Curtis, 1998: xvi). La percepción se da, entonces, de forma estereotipada, con base en hábitos establecidos por nuestra cultura. Por ello, la representación del mundo en el que las personas actúan se da a partir de “seudoentornos” e “imágenes en nuestras cabezas” y puede ser verdadera o falsa, o una mezcla entre las dos (Curtis, 1998: xvii). La “función de la verdad”, distinta de aquella de las noticias, es “traer a la luz hechos ocultos, ponerlos en relación unos con otros, y construir una imagen de la realidad sobre la que las personas puedan actuar” (Curtis, 1998: xviii). Los seudoentornos son producto tanto de la censura, como de “nuestra urgencia por simplificar lo complejo y nuestro miedo a enfrentar los hechos que cuestionan nuestra atesorada creencia”, de ahí la necesidad de expertos que brinden una visión más válida del entorno (Curtis, 1998: xviii).

Según lo expuesto por Alistair Duff, para Lippmann la noción del ciudadano plenamente informado, “y de hecho ‘omnicompetente’, se construyó en las teorías clásica y moderna temprana de la

democracia” (Duff, 2013: 970). Sin embargo, para el mismo Lippmann, este “modelo idílico” sólo se había presentado para minorías privilegiadas, sobre todo en las asambleas cara a cara de poblaciones rurales en las plazas del pueblo “de la naciente república estadounidense [American]” (Duff, 2013: 970). En tales formas preindustriales “los principales desacuerdos eran sobre los juicios acerca de más o menos los mismos hechos, en contacto compartido con el entorno real o primario” y las fuentes de información eran “‘accesibles a todos’, o, en su caso, a todos los hombres blancos propietarios” (Duff, 2013: 970).

En un mundo de sociedades industriales, aquel modelo idílico, en el que las personas comparten hechos y los acuerdos se toman a partir de juicios sobre esos hechos, queda descartado por el pragmatismo. Si retomamos a Dewey y a Lippmann, el escenario es uno de públicos inestables de personas que son extrañas entre sí, testigos distantes sin referentes políticos (semióticos y materiales) a los cuales acudir ante la complejidad y las consecuencias inesperadas e indeseables de la industria y la tecnología. Por ello, el público requiere de personas que simplifiquen esa complejidad para poder “actuar” sobre ella.

“Sin gran lejanía entre uno y otro, el realista Lippmann y el idealista Dewey compartirán una visión instrumental de la acción y el conocimiento que dará lugar a los nuevos actores políticos funcionales y expulsará como intrusos a los sistemas y los actores totales ya desfigurados y arrumbados por la industria y la ciencia” (Orozco, 2010: 10-11). Entre dichos actores, se cuentan hoy aquellos que han diseñado e implementado los grandes complejos tecnológicos informáticos que se dicen “descentralizados”, que actúan “en red”, que han desarrollado versiones “amigables al usuario” para que quienes no comprendemos de dónde vienen, cuáles son sus componentes, cómo funcionan y para quién, podamos “utilizarlos” para actuar sobre ese mundo que cada vez más conocemos sólo a la distancia. Incluso, las plataformas de medios sociales producen confiabilidad y quienes no las usan no son “transparentes”, algo ocultan. Parece que somos público “testigo” de una representación sobre la que actuamos

a través de otros y de una tercera persona algorítmica en la que delegamos cada vez más acciones porque confiamos en ella para conocer y actuar en nosotros mismos y en el mundo, y para que decida por nosotros (y nos ponga a trabajar sin advertirlo).

La tercera persona que toma forma en las democracias industriales y tecnológicas renuncia a “modelos idílicos”, de experiencia cara a cara y con deliberación y esfuerzo consciente, y se deshace de la función de verdad para dejar los hechos ocultos y construir una imagen de la realidad sobre la que puedan actuar sus sujetos. Al igual que la religión, hoy lo tecnológico digital, algorítmico, se instaura como refugio del sentido ante el real perturbador que produce la pequeña ciencia pragmática y su imposible público de personas capaces de lidiar con la complejidad del mundo en sociedades industriales. Los *tech-bros*, *techies*, y demás expertos y apasionados tecnológicos están ahí, junto con sus dispositivos, lenguajes y empresas con recursos estatales y privados, para simplificar ese mundo que ellos mismos ignoran y administrarlo informalmente para nosotros y por “el bien de la humanidad”.

La infraestructura de internet ha hecho cuerpo este pragmatismo, que se replica también en el caso de China, cuando ésta comprendió que no había de competir en el terreno de los contenidos culturales para posicionarse de forma hegemónica y dominante. Más bien, decidió buscar posicionarse en ese terreno de orientación y gobierno informal: internet, en tanto infraestructura, protocolos, lenguajes de programación y aplicaciones. Ello para disputar un posicionamiento como tercera persona algorítmica. Sin embargo, y aunque se trata de un tema que deba abordarse con mayor detalle en otro espacio, China en su intento no parece modificar las premisas de ese juego pragmático estadounidense de gobierno ilimitado y despersonalizado, flexible y adaptable pero oculto, que instrumentaliza a sus componentes al ritmo de la apropiación, la conquista y la expansión, y del silenciamiento de la violencia de estos últimos.

Pese a que el modelo R1 de DeepSeek es capaz de realizar operaciones con sólo una mínima fracción de los costos monetarios de los modelos estadounidenses como ChatGPT y pese a que se difun-

dió como *open source* o fuente abierta (Naughton, 2025), es posible señalar que ambos modelos se desarrollan a partir de parámetros establecidos por la inercia pragmática estadounidense. Si bien se ha reportado un sesgo en términos de los resultados que las consultas al modelo R1 arrojan, claramente acordes a las versiones oficiales del gobierno chino respecto a sucesos sociohistóricos (Lu, 2025), el lugar y modo de la tercera persona pragmática y algorítmica, con sesgos menos evidentes, no parece modificarse.

Como ha señalado Yuk Hui (2016), China está hoy envuelta en una dinámica de desarrollo tecnológico que no responde a una cosmología y una técnica china. La visión pragmática, “reemplazada por la doctrina marxista al inicio del régimen comunista [...] vio un renacimiento hacia el final del siglo veinte, siguiendo la reforma económica en China liderada por Deng Xiaoping” (Hui, 2016: 164, traducción del autor). El elemento común a todas las fases de este proceso tecnológico “es que el espíritu de la cosmotécnica antigua [china] se está desvaneciendo” (Hui, 2016: 164). Con base en ello, es posible señalar que, incluso en China y de la mano de internet, se trata de la imposición de una técnica pragmática y de guerra de cuño estadounidense, con los matices específicos abordados aquí pero que se remontan incluso a un puritanismo fundacional, matices que otorgan plasticidad y flexibilidad, y que acomodan la diversidad a una misma dinámica adaptable de expansión y conquista.

Si bien este no es el lugar para profundizar en la dinámica pragmática del esfuerzo tecnológico de China, lo cual habrá que abordar en futuras investigaciones, sí parece que tal esfuerzo se mantiene dentro de las mismas trayectorias marcadas por el expansionismo estadounidense incorporado tanto en el protocolo de internet como en la infraestructura y programación que responden al mismo (Liceaga, 2021). De la misma manera que, en su momento, la Unión Soviética se vio envuelta en una carrera armamentista que condicionó su persistencia y consolidó su desaparición, hoy China podría estar en un juego que condiciona su existencia y experiencia política compartida y sus fundamentos antiguos de sentido y verdad, a la vez que expande dispositivos de gobierno no sólo entre sus ciudadanos,

sino también entre poblaciones lejanas, sobre las que se impone y a las que desplaza las cargas ambientales y de trabajo que sostienen sus “avances” tecnológicos.

Pensamientos finales

Como se vio a lo largo del texto, el uso de la inteligencia artificial no sólo implica lo relativo al conocimiento y a la veracidad de las afirmaciones de hecho, sino también a un posicionamiento privilegiado en torno al ordenamiento social. La “intuición” de la verdad de la inteligencia artificial conlleva autoridad de conocimiento y autoridad política como posicionamiento de orientación y conducción de las acciones individuales y colectivas o, podemos decir, de sentido. Se trata, con la inteligencia artificial e internet, de una tercera persona como posición de sentido a la que se le adjudica el poder de hablar en nombre de otras tantas cosas, de traer a la existencia todo aquello que no sería sujeto sin ella, pero, ligado a eso, se le adjudica la intuición de la verdad. Sin embargo, se trata de verdades que yacen en lo útil.

La tercera persona algorítmica de internet y la inteligencia artificial se instaura así pragmáticamente, tomando rasgos de aquella tercera persona del Estado y expandiendo la dinámica de representación y de confiabilidad que se abre en las democracias industriales y modernas. Por un lado, las ciencias experimentales y la democracia consolidaron la separación entre orden del conocimiento y orden social, apuntalando una retórica de objetividad despersonalizada que ocultó y descarnó a la autoridad política con el fin de que las democracias industriales y tecnológicas formaran públicos de sujetos extraños e inestables, testigos distantes e inmaduros sin hábitos compartidos cara a cara. Por el otro, el pragmatismo renunció a modelos idílicos y se deshizo de la función de verdad para dejar ocultos los hechos y construir una imagen de la realidad sobre la que puedan actuar sus sujetos. Estos últimos, se producen como pequeños amos, los cuales se comportan como si supieran lo que hacen, con peque-

ñas verdades útiles y que aceptan una mediación ilimitada y una economía que se busca incomprensible al romper con formas previas de organización y vida social como determinantes del hábito. De esta manera, se apuntaló un orden social por medio de un ordenamiento del conocimiento que se hizo aparecer como políticamente neutral, que ocultó y hoy oculta su autoridad política y su unidad soberana al hacerse pasar por múltiple y al arremeter por la vía de un supuesto pluralismo contra toda “cosmología” o “metafísica” que cuestione su realidad tecnológica. La confiabilidad del conocimiento experimental, su validación compleja y su retórica de objetividad despersonalizada, ya ocultaban los puntos de incidencia estratégica y privilegiada de los pocos en los que yace la autoridad para tomar decisiones y validar conocimientos. A ello se suma el desconocimiento sobre el funcionamiento de una economía tecnológica que es parte del cálculo pragmático para gobernar su mundo, materialmente, pero en representación y a la distancia, para volverlo redituable.

La tercera persona pragmática y algorítmica, aquel “él” o “ella” que asumimos o suponemos en el orden del conocimiento y el orden social, y en la que confiamos, es una construcción que opera en lo cotidiano cuando se asume la necesidad de lo digital, cuando se determina la potencia de las personas, individuales y colectivas, a partir de un dispositivo tecnológico. Esa tercera persona pragmática se oculta en esa necesidad como una posición privilegiada para producir conocimiento confiable y tomar decisiones sobre el ordenamiento social. Así, ella preside cada vez más el reconocimiento de todos los otros como “personas” que hablan y actúan en su nombre o en el del prójimo, les representa, en tanto que decide y actúa en su nombre y teje el lazo social entre sus cuerpos. La manera en que lo hace es plástica, adaptable, sin definiciones estáticas y, más bien, siempre provisionales, las cuales no ofrecen referentes políticos ni éticos estables, sino experiencias y modos de vida compartidos que den cuenta de un sentir, pensar y vivir juntos. Lo que se comparte cada vez más, de manera estable en el mundo, es sólo un referente tecnológico, algorítmico, siempre huidizo, que indica que se puede elegir entre las ilimitadas opciones que ofrece, lo que no se puede

elegir es no “utilizar” lo tecnológico y lo digital. Así, lo tecnológico, como entramado sociotécnico-ecológico, se afianza como fenómeno agregado y tercera persona.

Los empresarios tecnológicos y el ejecutivo federal parecen compartir dicha construcción de tercera persona con el agregado de dispositivos tecnológicos con los que operan, la cual les permite ocupar posiciones estratégicas. Se trata de una suerte de unidad soberana que, aunque dual, busca mantenerse oculta mientras expande su gobierno. Se trata de una soberanía que decide pero que busca mantener el misterio de su economía y de su presencia. Ello, para dar continuidad, en el uso generalizado de dispositivos digitales, no a un cuerpo moral y político, como verdad, valores, experiencia y sentir compartidos, sino a la disposición de los usuarios a refugiarse y ser gobernados en esta tercera persona. Las interpretaciones que hacen y las decisiones que toman tanto cargos empresariales como ejecutivos son producto de trayectorias pragmáticas, tecnológicas y (geo)políticas, que se conjuntan de manera cada vez más acabada. Sin embargo, aún queda pensar en qué medida comprenden y deciden sobre esos dispositivos tecnológicos (maquínicos, tanto “humanos”, como “no humanos”) y en qué medida se ajustan a las inercias de estos últimos, desconocidas y desestimadas, toda vez que los algoritmos y sujetos que produce no pueden dar cuenta, semiótica y materialmente o socioecológica, socioeconómica y políticamente, de los cuerpos que los constituyen ni de la economía general en la que operan.

Lo que ofrece la tercera persona pragmática y su alcance algorítmico es un sentido utilitario que mantiene la inevitabilidad de lo tecnológico y lo digital como fe predominante, así como la necesidad de atender sus dispositivos digitales con sus innumerables usos y verdades, jamás compartidas por el agregado de la sociedad que ordena, siempre fugaces y en correspondencia con los fragmentos que produce. Es decir, se trata de tecnologías que operan como fenómeno agregado a nivel mundial, en el sentido de que cada vez más personas las usan. Sin embargo, estas tecnologías sólo hacen posibles verdades y satisfacciones fragmentarias, adaptadas a cada grupo e individuo y a poblaciones sin referentes compartidos como conjunto de lo que este

fenómeno agregado ordena y gobierna a nivel mundial. Esta tercera persona pragmática y algorítmica afirma que no hay vida fuera de lo tecnológico, que es imposible pensar y hacer si no es desde lo tecnológico, pues se trataría de un retroceso o de una necesidad. Es una tercera persona que se apresura a denunciar cualquier idea o práctica como metafísica cuando no lubrique el flujo de los datos, el dinero y los recursos, cuando no sea instrumental a la ganancia, el individuo y la propiedad, por no decir la seguridad nacional. El único camino, señala dicha tercera persona, es la reforma de lo tecnológico al interior de lo tecnológico, que termina siendo un acomodo más de las “resistencias”, e incluso de las “revoluciones” dentro de un modelo que las adapta de manera colorida a su trayectoria dominante.

Referencias

- Abbate, Janet (1999), *Inventing the Internet*, The MIT Press, Cambridge y Londres.
- Agamben, Giorgio (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia.
- Agamben, Giorgio (2008), *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Pre-Textos, Valencia.
- Aradau, Claudia y Blanke, Tobias (2022), *Algorithmic Reason: The New Government of Self and Other*, Oxford University Press, Oxford.
- Badiou, Alain (2006), “Diálogo con Alain Badiou”, en Diana Chorlé y Mario Goldenberg (eds.), *La creencia y el psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Carta abierta (2023), “Pause Giant AI Experiments: An Open Letter”, *Future of Life Institute*, [<https://futureoflife.org/openletter/pause-giant-ai-experiments>].
- Curtis, Michael (1998), “Introduction”, en Walter Lippmann, *Public Opinion*, New Transaction Publishers, Brusnwick/Londres.
- Dewey, John (2016), *The Public and its Problems*, Swallow Press, Atenas.

- Duff, Alistair (2013), “Pundit For Post-Industrial Times? Walter Lippmann As An Information Society Theorist”, *Information, Communication & Society*, vol. 16, núm. 6, pp. 967-988, doi: 10.1080/1369118X.2012.755209
- Dusek, Val (2009), “Introduction: Philosophy and Technology”, en Jan Kyrre Berg Olsen, Stig Andur Pedersen y Vincent F. Hendricks (eds.), *A Companion to the Philosophy of Technology*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Goldenberg, Mario (2006), “Introducción: La pertinencia de interrogar la frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en Diana Chorné y Mario Goldenberg (eds.), *La creencia y el psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 19-32.
- Hern, Alex (2024), “Digital recreations of dead people need urgent regulation, AI ethicists say”, *The Guardian*, 9 de mayo, [<https://www.theguardian.com/technology/article/2024/may/09/digital-recreations-of-dead-people-need-urgent-regulation-ai-ethicists-say>] (consultado el 30 de enero de 2025).
- Hornborg, Alf (2019), *Nature, Society, and Justice in the Anthropocene: Unraveling the Money-Energy-Technology Complex*, Cambridge University Press, Reino Unido.
- Hui, Yuk (2016), *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*, Urbanomic, Reino Unido.
- Hyde, Marina (2024), “Hail Zuckus Maximus! The master of the metaverse is finally sorry... for being sorry”, *The Guardian*, 27 de septiembre, [<https://www.theguardian.com/commentisfree/2024/sep/27/mark-zuckerberg-metaverse-ai-elections-mental-health>] (consultado el 28 de enero de 2025).
- Hyde, Marina (2025), “Oh, I’m sorry, tech bros - did DeepSeek copy your work? I can hardly imagine your distress”, *The Guardian*, 31 de enero, [<https://www.theguardian.com/commentisfree/2025/jan/31/tech-bros-deepseek-china-sam-altman-openai>] (consultado el 31 de enero de 2025).
- Jasanoff, Sheila (2004), *States of knowledge: The co-production of science and social order*, Routledge, Londres.

- Jasanoff, Sheila (2015), “Future Imperfect”, en Sheila Jasanoff y Kim Sang-Hyun (eds.), *Dreamscapes of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres.
- Kassam, Ashifa (2024), “Deus in machina: Swiss church installs AI-powered Jesus”, *The Guardian*, 21 de noviembre, [<https://www.theguardian.com/technology/2024/nov/21/deus-in-machina-swiss-church-installs-ai-powered-jesus>] (consultado el 30 de enero de 2025).
- Lacan, Jacques (1992), *El reverso del psicoanálisis*, Paidós, México.
- LaFrance, Adrienne (2024), “The Rise of Techno-authoritarianism”, *The Atlantic*, 30 de enero, [<https://archive.is/oWKK1#selection-717.0-717.35>].
- Le Gaufey, Guy (2000), *Anatomía de la tercera persona*, Editorial Psicoanalítica de la Letra, México.
- Liceaga Mendoza, Rodrigo (2011), “Facebook: ¿Evidencia democrática o exacerbación del espectáculo?”, en José Luis Orozco (coord.), *Democracia fallida, seguridad fallida*, Fontamara/Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Liceaga Mendoza, Rodrigo Iván (2021), “Posverdad, agnotología e instrumentalidad en Internet”, *Andamios*, vol. 18, núm. 46, pp. 143-169, [<http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v18i46.841>].
- Liceaga Mendoza, Rodrigo Iván (2022), “Tecnología y (des)conocimiento ecológico frente a las crisis ambientales”, *Millcayac*, vol. ix, núm. 17, pp. 103-122.
- Liceaga Mendoza, Rodrigo Iván (2024), “Lo animal y lo tecnológico: instrumentalización tecnológica como animalización”, *Tabula Rasa*, núm. 51, pp. 95-123. [<https://doi.org/10.25058/20112742.n51.05>].
- Lippmann, Walter (1998 [1922]), *Public Opinion*, Transaction Publishers, New Brunswick/Londres.
- Lu, Donna (2025), “We tried out DeepSeek. It worked well, until we asked it about Tiananmen Square and Taiwan”, *The Guardian*, 28 de enero, [<https://www.theguardian.com/technology/2025/jan/28/we-tried-out-deepseek-it-works-well-until-we-asked-it-about-tiananmen-square-and-taiwan>].

- Marres, Noortje (2012), *Material Participation: Technology, the Environment and Everyday Publics*, Palgrave McMillan, Londres.
- Mazzucato, Mariana (2014), *The Entrepreneurial State: Debunking Public vs. Private Sector Myths*, Anthe Press, Londres.
- McKernan, Bethan (2024), “‘The machine did it coldly’: Israel used AI to identify 37,000 Hamas targets”, *The Guardian*, 3 de abril, [<https://www.theguardian.com/world/2024/apr/03/israel-gaza-ai-database-hamas-airstrikes>].
- Mosco, Vincent (1989), *The Pay-Per Society*, Garamond, Toronto.
- Mosco, Vincent (2009), *The Political Economy of Communication*, Sage, Los Angeles.
- Naughton, John (2025), “DeepSeek: cheap, powerful Chinese AI for all. What could possibly go wrong?”, *The Guardian*, 1 de febrero, [<https://www.theguardian.com/technology/2025/feb/01/ai-deepseek-cheap-china-google-apple>].
- Neff, Cy (2025), “AI of dead Arizona road rage victim addresses killer in court”, *The Guardian*, 6 de mayo, [<https://www.theguardian.com/us-news/2025/may/06/arizona-road-rage-victim-ai-chris-pelkey>].
- Orozco, José Luis (2010), *La odisea pragmática*, Fontamara/Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Reuters (2025), “Google agrees to pay Texas \$1.375bn over data-privacy claims”, *The Guardian*, 10 de mayo, [<https://www.theguardian.com/us-news/2025/may/10/google-texas-data-privacy-settlement>].
- Sadin, Éric (2018), *La silicolonización del mundo: La irresistible expansión del liberalismo digital*, Caja Negra Editora, Buenos Aires.
- Schiller, Herbert (1991), *Culture Inc.*, Westview, Londres.
- Shapin, Steven y Schaffer, Simon (1985), *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, University Press, Oxford.
- Simmons, Anjuan (2015), “Technology Colonialism”, *Model View Culture*, [<https://modelviewculture.com/pieces/technology-colonialism>] (consultado el 13 de noviembre de 2018).

- Smith, Dave (2015), “GOOGLE CHAIRMAN: ‘The Internet Will Disappear’”, *Business Insider*, [<https://www.businessinsider.com/google-chief-eric-schmidt-the-internet-will-disappear-2015-1?r=MX&IR=T>] (consultado el 20 de febrero de 2018).
- Taylor, Harry (2024), “‘Brain rot’: Oxford word of the year 2024 reflects ‘trivial’ use of social media”, *The Guardian*, 2 de diciembre, [<https://www.theguardian.com/media/2024/dec/02/brain-rot-oxford-word-of-the-year-2024>] (consultado el 30 de enero de 2025).
- Taylor, Josh y Hern, Alex (2023), “Digital intelligence”, *The Guardian*, 3 de mayo, [<https://guardian.pressreader.com/article/281603834791721>].

Fecha de recepción: 03/02/25

Fecha de aceptación: 11/04/25

DOI: 10.24275/tramas/uamx/20256317-60