

LA ENCRUCIJADA DE LA FILOSOFÍA HUMANÍSTICA DE LA TECNOLOGÍA EN EL SIGLO XXI. ENTRE LA NUEVA ILUSTRACIÓN EUROPEA Y LA FILOSOFÍA POSTEUROPEA CHINA

*THE HUMANISTIC PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY IN THE 21ST
CENTURY AT THE CROSSROADS. BETWEEN THE NEW EUROPEAN
ENLIGHTENMENT AND CHINESE POST-EUROPEAN PHILOSOPHY*

MONTSERRAT CRESPIÓN PERALES

Doctora en Filosofía
Licenciada en Derecho y Filosofía
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía
Universidad de Barcelona
Barcelona/España
m.crespin@ub.edu
ORCID: 0000-0002-0190-9692

Recibido: 19/04/2021

Revisado: 1/06/2021

Aceptado: 6/09/2021

Resumen: Este artículo revisa críticamente una muy reciente incorporación a la “filosofía humanística de la tecnología”: la defendida por el filósofo Yuk Hui alrededor de su “tecnodiversidad”. Se describe cuál es el ambiente actual en el que se discuten asuntos relacionados con la tecnología y con la inquietud que suscita la inteligencia artificial. Esta desazón desemboca, al menos, en dos tendencias. Una, la representada por un anhelo de “nueva ilustración” europea. La otra, propone una filosofía de la tecnología no-europea y no-moderna, por la que aboga Hui. Seguidamente, se discute el abordaje de este autor. Sostiene que, si se consiguieran articular las múltiples historias técnico-culturales, se desmontaría el monismo tecnológico eurocéntrico y se validaría el pluralismo –las diversas “cosmotécnicas”– superándose así la que a sus ojos es la indeseable sincronización tecnológica mundial. Se enuncian los problemas filosóficos e histórico-intelectuales del asunto de fondo que mueve a Hui: la necesidad de una filosofía de la tecnología china por motivos históricos y razones políticas para superar la Modernidad. El estudio concluye evaluando esta filosofía sino-humanística de la tecnología.

Palabras clave: nueva ilustración, filosofía posteuropea, Yuk Hui, tecnodiversidad, cosmotécnica, orientalismo.

Abstract: This article reviews critically one of the most recent additions to the “humanistic philosophy of technology”: the one advocated by the Hong Kong philosopher Yuk Hui around his “techno-diversity”. To do this, firstly, the text describes the actual intellectual environment in which philosophical issues related to technology, and the concern around artificial intelligence, are discussed. Discussions leads to, at least, two trends. One, represented by a longing for a European “new enlightenment. The other, proposing a non-European and non-modern philosophy of technology, which is precisely the one that Hui defends. Secondly, the text analyses Hui’s approach that affirms that a validation of the technological pluralism –the multiple “cosmotechinics” will overcome what he sees as an undesirable global technological synchronization. The essay will elucidate the philosophical and intellectual-historical problems around the underlying issue that moves Hui: the need to develop a philosophy of Chinese technology for historical reasons and political reasons to overcome or reset Modernity. The study concludes evaluating the merits and weaknesses of this Sino-humanistic philosophy of technology.

Keywords: New Enlightenment, Post-European Philosophy, Yuk Hui, Technodiversity, Cosmotechinics, Orientalism.

INTRODUCCIÓN

Desde el siglo XIX¹, una parte de lo que se presenta como “filosofía de la tecnología” correlaciona con movimientos de reacción a la Modernidad. La “tecnología”, enunciada así, sin mayor especificación, aparece como una decantación crítica a la etapa históricamente movediza que conocemos por “Modernidad”, o, más concretamente, a las “respuestas ideológicas”² que encubren el problema de datarla para, luego, identificar y clasificar sus rasgos, autores o conceptos. Cierta “filosofía de la tecnología” representa una de las capas de la literatura filosófica que se edifica en torno al análisis de la Modernidad. Por eso es importante empezar distinguiendo enfoques en las aproximaciones filosóficas a la tecnología.

Mitcham distinguió convenientemente entre dos tipos de análisis que coinciden en tener como objeto central a la tecnología, pero que divergen en propósito y enfoque filosóficos: una dirección analítica es la impulsada por ingenieros y

1 Normalmente a partir de la publicación en 1877 de *Grundlinien einer Philosophie der Technik* de Ernst Kapp (1808-1896) Véase KAPP, Ernst, *Elements of a Philosophy of Technology. On the Evolutionary History of Culture*. (Ed. Jeffrey West Kirkwood and Leif Weatherby; Trad. Lauren K. Wolfe; Afterword Siegfried Zielinski). Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2018.

2 FORTUNY, Francesc J., “El problema dels orígens de la Modernitat”, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia-IEC*, 2, 1988, 108. <<http://www.raco.cat/index.php/AnuariFilosofia/article/view/211633>> [Consulta: 13 abr. 2021].

tecnólogos cuya pregunta filosófica por la tecnología está regida por su praxis; la otra, concebida por él como “filosofía humanística de la tecnología”, compete a filósofos que tratan de entender, desde fuera de la praxis tecnológica y, habitualmente, también fuera de la científica, el “fenómeno” moderno de la tecnología.³ Por supuesto, entre las dos visiones o puntos de vista se producen cruces, diálogos y confluencias.

Desde el interior de los estudios filosóficos, el esquema predominante es el de la orientación humanística que, en seguida, se conecta con una serie de nombres –Ortega y Gasset, Heidegger, Jonas, Arendt, etc.– en los que predomina un estudio de los aspectos problemáticos de la moderna-sociedad-tecnológica. Esta constelación de filósofos y filósofas dan por sentado el fenómeno mismo de la tecnología porque su objeto de estudio primero y último no es la tecnología, sino las relaciones de esta con la moral, la política, la sociedad o la metafísica⁴.

En este artículo se revisará críticamente una de las más recientes incorporaciones a la literatura de esta “filosofía humanística de la tecnología” que es la defendida por el filósofo hongkonés Yuk Hui (許煜) alrededor de su sistematización de la “tecnodiversidad”. Para ello se expondrá, primero, la tonalidad del ambiente intelectual en el que hoy en día se discuten asuntos relacionados con la tecnología y, particularmente, la inquietud que surge con los avances en el terreno de la inteligencia artificial (en adelante, IA). Esta desazón desemboca, al menos, en dos tendencias. Una, la representada por un anhelo de “nueva ilustración”. La otra, la que, precisamente, quiere desengancharse de los vagones de la idea progresiva de avance tecnológico proponiendo una filosofía de la tecnología no-europea y no-moderna, que es justamente por la que aboga Hui. En segundo lugar, se discutirá el abordaje que propone Hui mediante el cual, según sostiene, si se consiguieran articular las historias técnico-culturales para desmontar el monismo tecnológico eurocéntrico y validar, así, el pluralismo resultante de las diversas “cosmotécnicas”, se superaría la, a sus ojos, indeseable sincronización o convergencia mundial. Esta cuestión requerirá acometer directamente el asunto de fondo que mueve a Hui y que no es otro que la necesidad de imaginar y desarrollar una filosofía de la tecnología china por motivos históricos y razones políticas: una filosofía que supere o resetee la Modernidad europea. El estudio concluirá con

3 MITCHAM, Carl, *Thinking through technology. Path between Engineering and Philosophy*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994, 13-14.

4 FRANSENN, Maarten, LOKHORST, Gert-Jan, VAN DE POEL, Ibo, “Philosophy of Technology”. En: ZALTA, Edward N., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [en línea] Stanford (Ca.): Stanford University, 2009 (actualización en 2018). <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/technology/>>. [Consulta: 13 abr. 2021]. ISSN: 1095-5054.

la evaluación de esta filosofía sino-humanística de la tecnología desvelando, en particular, su arraigado orientalismo y el suelo ideológico que le sirve de apoyo.

1. UNA IA SIN FILOSOFÍA Y EL RETORNO DEFENSIVO DE LA “ILUSTRACIÓN”.

El proyecto sin ánimo de lucro OpenMind del grupo financiero BBVA publica desde el año 2008 una colección de libros cuyo objetivo es analizar y presentar a un público amplio, no especializado, las cuestiones que considera más apremiantes para nuestro tiempo. El volumen publicado en 2019 llevaba por título *¿Hacia una nueva Ilustración? Una década trascendente*. Según se puede leer en su presentación, el objetivo común de las aportaciones publicadas en su interior, fruto de las reflexiones de figuras internacionales relevantes en diferentes campos es, en palabras de Francisco González, revisar los cambios observados en la última década para encarar las decisiones individuales y colectivas en el futuro.⁵ La publicación delinea algunos de los trayectos posibles del futuro, mayoritariamente focalizados en el desarrollo científico y tecnológico, sin faltar, claro está, la cuestión de la IA o la robótica. Y, afirma González, de ello se obtienen dos conclusiones: constatar el impacto de la revolución tecnológica sobre la humanidad y la necesidad de promover “una nueva Ilustración”, que define como “[...] un amplio diálogo para establecer unas nuevas bases filosóficas y éticas que sustenten una economía, una sociedad, una cultura y una regulación adaptadas al nuevo entorno científico-tecnológico, [...]”⁶.

Esta concepción de la “nueva ilustración” recoge, sin duda, el sentido que le diera José Manuel Sánchez Ron, físico, historiador de la ciencia y académico de la Real Academia Española, en su libro *La Nueva Ilustración: Ciencia, tecnología y humanidades en un mundo interdisciplinar* (2011).⁷ La tesis que atraviesa el libro de Sánchez Ron y que permea en la perspectiva de la colección de ensayos de OpenMind/BBVA es la de la interdisciplinariedad, trasuntada como “diálogo”, en las palabras antes citadas de Sánchez, entre ciencia, tecnología y humanidades, para instituir una nueva fundamentación filosófica y ética. Por otro lado, resulta

5 GONZÁLEZ, Francisco, “Prólogo”. En: VV.AA., *¿Hacia una nueva Ilustración? Una década trascendente*. Madrid: OpenMind/BBVA, 2019, 2. <<https://www.bbvaopenmind.com/libros/hacia-una-nueva-ilustracion-una-decada-trascendente/>> [Consulta: 07 abr. 2021]

6 Ibid., 3.

7 SÁNCHEZ RON, José Manuel, *La Nueva Ilustración: Ciencia, tecnología y humanidades en un mundo interdisciplinar*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2011.

esclarecedor que en 2019 la posibilidad o viabilidad de la “nueva ilustración” se ponga entre signos de interrogación.

Poco antes, una figura clave para entender plenamente la historia reciente de Estados Unidos y, particularmente, su política internacional, Henry Kissinger (1923-), publicaba en junio de 2018 un artículo en la revista *The Atlantic* titulado “How the Enlightenment Ends”⁸ en el que relata los peligros de la IA. Se puede sintetizar la postura de Kissinger en dos proposiciones. La primera, que “Philosophically, intellectually—in every way—human society is unprepared for the rise of artificial intelligence.”⁹ La segunda, que “The Enlightenment started with essentially philosophical insights spread by a new technology. Our period is moving in the opposite direction. It has generated a potentially dominating technology in search of a guiding philosophy.”¹⁰

La cautela debida no permite encarar aquí la verdad o falsedad de la primera proposición. Sí, en cambio, será fundamental indagar algo en el significado intrínseco de la afirmación de Kissinger cuando habla de la falta de una filosofía rectora de la IA. O, dicho de otro modo: que esta revolución tecnológica avance huérfana de una filosofía que la guíe.

A Kissinger le alarma la ausencia de un “proyecto nacional” estadounidense centrado en explorar la IA, su alcance, implicaciones y su relación con las “tradiciones humanísticas”.¹¹ Teme, en definitiva, que Estados Unidos quede atrás frente a otros países que sí que han apostado por un impulso nacional fuerte en el campo de la IA y, en particular, en decidir cuáles deben ser los principios filosóficos y éticos de esta. Aunque no lo menciona explícitamente, está en su recámara, seguro, la centralidad que la IA tiene en la agenda nacional de China, un país sobre el que ha reflexionado suficientemente el exsecretario de estado.¹² Ahora bien, si se deja a un lado la guerra geopolítica alrededor de la IA que sobrevuela en el escrito del analista,¹³ lo crucial está en ver cómo proyecta la inquietud compartida por muchos al desconocer qué razón filosófica ocupará el espacio vacío. Esto es,

8 KISSINGER, Henry, “How the Enlightenment Ends”, *The Atlantic*, June 2018. <<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/06/henry-kissinger-ai-could-mean-the-end-of-human-history/559124/>> [Consulta: 07 abr. 2021]. Yuk Hui le dedica a este texto un extenso comentario. Véase HUI, Yuk, “¿Qué comienza después del fin de la Ilustración?”, en *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. (Trad. Tadeo Lima). Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2020, 65-84.

9 KISSINGER, Henry, “How the Enlightenment Ends”, art. cit.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

12 Véase su KISSINGER, Henry, *China*. Barcelona: Editorial Debate, 2012.

13 Para las cuestiones referidas a la configuración de la nueva revolución tecnológica y, en particular, el debate sobre los principios éticos, esto es, la diatriba, tanto ético-política como material, en torno a la hegemonía o, bien, la dependencia, tecnológica y de la IA en la Unión Europea y China, remito a CRESPIÑ PERALES, Montserrat, «Las máquinas de miembros conscientes y sus vigías: La

qué dimensiones filosóficas –saber, dirección y forma– modificarán el diagnóstico de una “IA sin filosofía” para establecerse como “la” filosofía de la IA. En parte, este desasosiego –el último momento ilustrado que anuncia el dominio de una IA desmesurada– es una secuela más de lo que se conoce como “la narrativa filosófica de la Ilustración”¹⁴ y la pervivencia de la discusión que suscita este período de las luces que arranca en el siglo XVII. Ahora desvela el temor de que el territorio de la “era de la razón”, vapuleado, especialmente durante el siglo XX en manos de sus más acerbados críticos –Foucault, Adorno y Horkheimer, como los más ampliamente conocidos–, y vaciado, sea ocupado plenamente por algo así como una “contrailustración eterna”. Sea, pues, como cesación de la “ilustración” sobrepasada por la IA (Kissinger), sea como afán por renovarla adaptada al presente (Sánchez Ron), la “ilustración” es un fenómeno que, no sin ironía, encajaría con el conocido síntoma bautizado por Freud como “retorno de lo reprimido” que iba de la mano de otro, el de la “defensa secundaria”.¹⁵

Los debates sobre “ilustración” y tecnología son una de las puertas de entrada que, junto a otras, evidencian la indeterminación en torno a qué se entiende por filosofía de la IA. También son discursos que ayudan a comprender de qué manera, también difusa, algunos autores europeos y norteamericanos imaginan el retorno ilustrado como “antídoto”. Y, por contraste, este ejercicio facilita detectar discursos oponentes, como el que aquí se analizará seguidamente que sería una suerte de alternativa: la filosofía posteuropea.

En los siguientes apartados se intentará comprender qué significa y qué propone esta “filosofía posteuropea” en la obra de uno de sus impulsores¹⁶: el ingeniero informático y filósofo, Yuk Hui, discípulo del recientemente fallecido Bernard Stiegler (1952-2020). Para ello, se procederá, primero, con una clarificación conceptual de lo que Hui entiende por “filosofía posteuropea” en conexión con los otros conceptos que van de su mano, “tecnodiversidad” y

ética de la inteligencia artificial en China y Europa», en PELEGRÍN, Àngels (ed.), *Encrucijadas: China desde el presente*. Granada: Editorial Comares, 2021, 113-147.

14 PETERS, Michael A., “The enlightenment and its critics”. *Educational Philosophy and Theory* [En línea], 51, 9, 2019, 892. DOI: 10.1080/00131857.2018.1537832

15 FREUD, Sigmund, “Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa” (1896). En: *Obras completas. Volumen 3 (1893-99). Primeras publicaciones psicoanalíticas*. Segunda reimpresión. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991, 157-184.

16 Ciñéndonos a filósofos japoneses, otros nombres que se han sumado a este proyecto son los de Hidetaka Ishida (石田英敬) (1953-) filósofo y especialista en literatura francesa, particularmente centrado en la obra de Foucault, o Hiroki Azuma (東浩紀) (1971-), crítico literario igualmente marcado por la filosofía postmoderna francesa de autores como Derrida. Hui, Ishida y Azuma compartieron un evento que llevaba por título “Is a Post-European Philosophy of/in Technology Possible?” el pasado 20 de agosto de 2019 que se puede recuperar en el siguiente enlace <<https://vimeo.com/onde-mand/genron20190820>> [Consulta: 14 abr. 2021]

“cosmotécnicas”, tal y como se encuentran en su *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotechnics* (2016)¹⁷, y en la colección de artículos publicados por el autor entre 2017 y 2020 traducidos al español bajo el título *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*^{18,19}. Tras exponer y comentar la fundamentación conceptual básica sobre la que el autor vertebra su “filosofía posteuropea”, se discutirá su modo de armar esa vía filosófica no-europea y no-moderna recuperando para ello la tópica de “superar la modernidad”. El antecedente de esta premisa, “superar la modernidad”, se encuentra en el eslogan (近代の超克-*kindai no chōkoku*) que sintetiza los contenidos del coloquio de julio de 1942 en el que participaron un amplio y variado grupo de intelectuales japoneses²⁰. Entre ellos, el filósofo Keiji Nishitani (西谷啓治) (1900-1990), en el que Hui centra especial atención porque la obra filosófica del japonés es una suerte de reverberación de la filosofía de Heidegger, el otro pilar sobre el que hace pivotar gran parte de su estrategia argumental.²¹ Así pues, se discutirán los términos, mostrando algunas inconsistencias en las que incurre un autor que, por otro lado, es consciente de que tiene que convencer a unos lectores que presupone, no sin falta de razón, desconocedores de la historia de la filosofía del este asiático, pero fascinados por ella. Polemizar y, especialmente, desvelar la capa (auto)orientalista que recubre los argumentos de Hui, ayudará a calibrar rigurosamente la validez o invalidez de su filosofía posteuropea como ejemplar contemporáneo de filosofía humanística de la tecnología. Esto es, tantear si, como pretende, su modo de responder a nuestra época tecnológica a través de un pasaje hacia un “pensamiento no-europeo y no-moderno”²², o su propuesta de usar China como ejemplo para describir la “otra cara” de la Modernidad y encarar la actual superación de la

17 HUI, Yuk, *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotechnics*. Falmouth: Urbanomic, 2016.

18 HUI, Yuk, *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, op. cit.

19 Yuk Hui es un autor muy prolífico. El lector que quiera conocer otras publicaciones del filósofo puede dirigirse a la información detallada de su bibliografía consignada en su web personal: <<http://www.digitalmilieu.net/yuk/>> [Consulta: 1 jun. 2021]

20 Véase la traducción al inglés del simposio en CALICHMAN, Richard F. (Ed. y Trad.), *Overcoming modernity. Cultural identity in Wartime Japan*. New York: Columbia University Press, 2008.

21 Hui asume los discursos y conceptualizaciones de postguerra en lo referido a la “Escuela de Kioto”, dando por buena la tríada de nombres ideológicamente sesgada –Kitarō Nishida (西田幾多郎) (1870-1945), Hajime Tanabe (田辺元) (1885-1962) y Keiji Nishitani– porque le encajan en la crítica a la modernidad y el nihilismo heideggeriano, como se verá más adelante. Obvia, y es una ausencia grave, al filósofo, relacionado con la Escuela de Kioto, pero crítico agudo de la filosofía idealista del movimiento, que sí dedicó una parte de su producción a reflexionar sobre la tecnología: Jun Tosaka (戸坂潤) (1900-1945).

22 HUI, Yuk, “Prefacio”, *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, op. cit., 13.

Modernidad o “resetearla”²³, se alejan, como él defiende, de la estación final en la que desembocó la propuesta japonesa en la década de 1940 –la guerra y la devastación ideológicamente enmarcada en el ultranacionalismo– o si es imposible alejarse de ese destino. Es decir, desviarse de la deriva a la que lleva lo que Rieu describe como “síndrome” de crisis, en absoluto privativo de Japón, sino patrón que se encuentra, en sus palabras:

[...] in every modern society and they seem to constitute a step in its own evolution. This syndrome expresses the collective memory of a society at a given moment. It conditions the relationship of this society to its past, the understanding of the present and the capacity of individuals and groups to be actors responding to their present situation²⁴.

En conclusión, algunas de las preguntas básicas que se intentará responder son: La filosofía posteuropea, ¿es la razón filosófica que guiará convenientemente los caminos tecnológicos y de la IA? ¿La “superación de la modernidad” resignifica su sentido originario para dar cabida filosófica hoy al liderazgo –material– de China? Las distintas consideraciones alrededor de estas cuestiones servirán para evaluar el mérito o demérito de esta filosofía de la tecnología no-europea y no-moderna- y del suelo ideológico que la sostiene.

2. FILOSOFÍA POSTEUROPEA, TECNODIVERSIDAD Y COSMOTÉCNICAS

En el prefacio a la traducción al español de los textos de *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, Yuk Hui sintetiza su intención de redespigar la pregunta por la técnica cimentada tras el *diktum* heideggeriano en su “La pregunta por la técnica” (1949, 1953)²⁵. Hui extrae lo que para él es el núcleo de la tesis heideggeriana que expone del siguiente modo:

[...] he [Heidegger] announced that the essence of modern technology is nothing technological, but rather enframing (*Ge-stell*)— a transformation of the relation

23 HUI, Yuk, *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotechnics*, op. cit., 52.

24 RIEU, Alain-Marc, “The syndrome of ‘overcoming modernity’: Learning from Japan about ultra-nationalism”. *Transtext(els) Transcultures* 跨文本跨文化 [En línea], 9, 2015-08-15, 1-2. <<http://journals.openedition.org/transtexts/552>> DOI : <https://doi.org/10.4000/transtexts.552> [Consulta: 07 abr. 2021].

25 Véase HEIDEGGER, Martin, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*. (Trad. Eustaquio Barjau). Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, 9-37.

between man and the world such that every being is reduced to the status of 'standing-reserve' or 'stock' (*Bestand*), something that can be measured, calculated, and exploited. Heidegger's critique of modern technology opened up a new awareness of technological power, [...] this text in particular, portray the shift from *techne* as *poiesis* or *bringing forth* (*Hervorbringen*) to technology as *Gestell*, seen as a necessary consequence of Western metaphysics, and a destiny which demands a new form of thinking: the thinking of the question of the truth of Being²⁶.

La clave del diálogo que Hui plantea y, por tanto, su desobstruir la indagación de Heidegger, es, a un tiempo, una respuesta desde Asia Oriental. Al preguntarle sobre por qué escoger a Heidegger como punto de partida, responde:

Heidegger's reading of modern technology as an accomplishment of Western metaphysics is for me both a pivot and a shortcut to expose his own limits and to reopen the question of technology. To liberate Eastern philosophy is to re-activate it, to give it wings so that it can escape the marginalization by Western technology (metaphysics), and comprehend the latter from a new standpoint. I think that it is only by doing so that we can develop an Eastern "critical theory" or "critical philosophy." To reopen the question of technology is such a liberation and reinvention²⁷.

A su parecer, la pregunta –y la respuesta– por la técnica en la voz de Heidegger está limitada por su dependencia en la “metafísica occidental”. Por tanto, reabrirla es canalizarla para pensar la técnica desde la “filosofía oriental” (*Eastern philosophy*) liberándola de su subordinación occidentalocéntrica. De este modo, a lo que Hui aspira es a defender una “teoría crítica oriental”, necesaria para que la tecnodiversidad se oponga a la “cultura monotecnológica” occidental.²⁸ Así lo expone:

La búsqueda de la tecnodiversidad propone reabrir la cuestión de la técnica: en vez de entender a la tecnología como un universal antropológico, insta a redescubrir una multiplicidad de cosmotécnicas junto con sus respectivas historias y con las posibilidades que ofrecen para hacer frente hoy a la tecnología moderna²⁹.

Entendido su ejercicio filosófico de esta manera, no se está tanto ante un reabrir la pregunta, sino ante una impugnación de la premisa que sostiene que la tecnología sea un universal antropológico. Se sobreentiende, porque el pensador

26 HUI, Yuk, *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotecnics*, 3.

27 LOVINK, Geert, HUI, Yuk, "Interview: For a Philosophy of Technology in China". *Parrhesia* [En línea], 27, 2017, 52, <<http://parrhesiajournal.org/parrhesia27/parrhesia27.pdf>> [Consulta: 11 abr. 2021].

28 HUI, Yuk, "Prefacio", *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, op. cit., 12.

29 *Ibid.*, 9.

elude aportar una definición clara y distinta de cómo entiende el adjetivo “universal” y, con ello, en qué exacto aspecto está lo controvertible, que para Hui “universal” equivale a una reducción o asimilación de la variedad cultural de tecnologías –en otro pasaje habla de “tecnologías milenarias de la India y de China, de las civilizaciones maya e inca, de los nahuas, los mapuches o los diferentes pueblos del Amazonas”³⁰ o pone a la medicina china como ejemplo de “cosmotécnica”.³¹ A su juicio, problematizar este universal antropológico-técnico que subsume la variedad en el interior de un monismo “occidental” significa defender el pluralismo tecnológico.

Su defensa parte de reformular “antinómicamente” la pregunta por la técnica. Desgraciadamente no se acaba de entender en qué sentido una antinomia ayuda al propósito de rearticular las diferencias³² de las muchas “técnicas”. Esto porque el autor no explica en qué sentido quiere emplear como método interrogativo lo que no es sino un conflicto de posiciones, de hecho, literalmente, una contradicción de leyes. Bien, pero, entonces, ¿en qué nos dice que consiste la contradicción –la fórmula “antinómica”– en la que se cae al pensar la tecnología? En una tesis y una antítesis:

Tesis: la tecnología es un universal antropológico; puede ser entendida como exteriorización de la memoria y liberación de los órganos, tal como lo han formulado antropólogos y filósofos de la tecnología.

Antítesis: la tecnología no es un universal antropológico; es posibilitada y constreñida por cosmologías particulares que van más allá de la funcionalidad o utilidad. Por consiguiente, no existe una única tecnología, sino múltiples cosmotécnicas³³.

Nótese que más que una antinomia, hay una toma de partido, inicial y final, por la “antítesis”. Frente a la (supuesta) incompatibilidad de ambas proposiciones –su contradicción–, el filósofo no quiere resolver la antinomia como tal. Tal cosa supondría hacer idénticas, normativamente hablando, a las dos leyes en conflicto. No: aborda la disolución de la antinomia sin encararla de frente, optando por una oblicua defensa de la “antítesis”. Se está ante una pura petición de principio. Y aquí, por tanto, la formulación queda en sí misma desmontada, pues no hay tal cosa como un conflicto genuino que pediría, obligadamente, una resolución. Lo que se expone es una conflictividad meramente aparente, puesto que el autor ha

30 Ibid., 10.

31 HUI, Yuk, *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotechics*, op. cit., 18.

32 HUI, Yuk, “Prefacio”, *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, op. cit., 11.

33 Ibid., 11.

apostado desde el principio por una de las razones –no existe una única y universal tecnología, sino una multiplicidad de cosmotécnicas–.

Para demostrar la validez de esta proposición parte de la siguiente hipótesis: en China nunca ha existido la técnica tal y como ha sido definida desde la filosofía europea, pues, a su juicio, el eurocentrismo ha nivelado, equivocadamente, las múltiples percepciones culturales sobre la técnica.³⁴ De ahí que, para desanudar esa idea equivocada –que todas las técnicas son iguales o, lo que es lo mismo, que la tecnología sea un universal antropológico–, proponga desocultar las historias singulares de las cosmologías técnico-culturales, esto es, los trayectos de las “cosmotécnicas” que validan la “tecnodiversidad”, es decir, el pluralismo tecnológico.

El autor debe, y así lo intenta, definir “cosmotécnica” de la que ofrece la siguiente explicación:

[...] it means the unification between the cosmic order and the moral order through technical activities (although the term *cosmic order* is itself tautological since the Greek word *kosmos* means order). The concept of cosmotechnics immediately provides us with a conceptual tool with which to overcome the conventional opposition between technics and nature, and to understand the task of philosophy as that of seeking and affirming the organic unity of the two³⁵.

Bien: unificación del orden cósmico y moral. Pero ¿desde qué principio cosmológico? Lo primero que hace es retornar a la raíz del pensamiento chino antiguo que se encuentra, según él lo ve, en la no-oposición de pares filosóficamente bifurcados desde Europa como técnica y naturaleza, por ejemplo. A su entender, lo que singulariza la cosmología china y la hace diferente de la causalista y “opositiva” cosmología europea es la “resonancia”. Es así como el autor traduce la noción china *Ganying* (感應)³⁶ en vez de hablar de “pensamiento correlativo” (o analógico) que Hall y Ames definen como el rasgo que se encuentra en las cosmologías chinas que pivota en la asociación de imágenes o conceptos y no en la causalidad física; en procedimientos analógicos informales que presuponen la asociación y la diferenciación que encuentran en patrones culturales compartidos y no en la necesidad causal³⁷.

34 HUI, Yuk, *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotechnics*, op. cit., 9.

35 Ibid., 19-20.

36 Ibid., 27.

37 HALL, David L., AMES, Roger T., “Chinese philosophy”. En: GRAIG, Edward, *Routledge encyclopedia of philosophy*. [En línea]. London: Routledge, 1998.<<https://www.rep.routledge.com/articles/overview/chinese-philosophy/v-1>> [Consulta: 13 abr. 2021] DOI: 10.4324/9780415249126-G001-1

Para Hui, el pensamiento correlativo, la resonancia, es la repercusión de los dos órdenes, el humano y el del Cielo (天人合一-*Tiān rén hé yī*), e implicaría la homogeneidad entre todos los seres y una organicidad en la relación entre parte y parte y entre parte y todo³⁸. El elemento clave de la resonancia está, sin duda, en la noción de Cielo (天-*Tiān*).

Antes de avanzar, conviene aportar una breve nota aclaratoria sobre el significado de este vocablo esencial en la terminología del pensamiento chino. La idea del “Cielo” no apunta a una dimensión trascendente, más allá de los límites de lo natural, sino a una inmanencia, a un permanecer en los límites cósmico-naturales. Sería un espacio en el que se produce la continua comunicación del Aquí y el Ahora, en palabras de Bauer³⁹, dentro del cual los individuos están rodeados de todo lo que conforma y penetra en la realidad. La noción emerge con la figura de la deidad ancestral Shangdi (el señor de arriba) durante la dinastía Shang (1600-1046 a.C) y es posteriormente ajustada cuando “Cielo” desplaza a esta deidad suprema durante la dinastía Zhou (1046-256 a.C). Pasa a asumir una doble carga significativa: “Cielo” es culto y reverencia, pero también es un principio físico-natural, origen de los fenómenos ambientales. La parte cultural se reflejará en las ceremonias del emperador cuando se convierte en “el hijo del Cielo” (天子-*Tiānzǐ*) y ostenta el mandato del Cielo (天命-*Tiānmìng*). En la ceremonia de respeto al Cielo, él hace frente a sus responsabilidades como autoridad de gobierno de la sociedad humana y de respeto a la correlación –analogía– entre su persona, el Cielo y la tierra. De acuerdo con Anne-Hélène Suárez:

Inicialmente, [el mandato del cielo] se refería a la potestad divina puesta en manos del soberano por decisión del cielo; idea que justificaba el que, si un soberano degeneraba, poniendo así en peligro la prosperidad del país, fuera legítimo destruirlo, pues había dejado de ser digno de la confianza celeste. Posteriormente, ya en la época de Confucio, adquirió un doble sentido más amplio. Se trata, por una parte, del orden natural de las cosas. Por otra, del conjunto de principios con los que el cielo dota a los hombres y la misión que éstos tienen en el mundo⁴⁰.

Retomando la cuestión de fondo, Hui subraya la unificación del Cielo y lo humano como punto de partida para su alternativa filosófico-tecnológica que, hoy, a sus ojos, demanda la renovación, “liberación” y “reinención” de la filosofía oriental. A su parecer, la filosofía oriental debe desmarcarse de la metafísica occidental

38 HUI, Yuk, *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotronics*, op. cit., 27.

39 BAUER, Wolfgang, *Historia de la filosofía china*. (Trad. Daniel Romero). Barcelona: Herder, 2009, 45.

40 CONFUCIO (Maestro Kong), *Lun Yü. Reflexiones y enseñanzas*. (Trad., Introd. y notas Anne-Hélène Suárez). Barcelona: Kairós, 2002, 164.

para situarse nuevamente en su esfera metafísica propia: en su “cosmología moral” o “metafísica moral”⁴¹ que, como ya se ha dicho, para el pensador depende de la idea de Cielo como fundamento moral⁴².

En resumen, partiendo del caso de China, la cosmotécnica, sendero de la tecnodiversidad, contribuiría idealmente a un “pluralismo de la tecnicidad”⁴³ que, al final, sirviera para “fragmentar el mundo según la diferencia, en vez de universalizar por medio de lo igual; inducir lo igual a través de la diferencia, en vez de deducir la diferencia a partir de lo igual.”⁴⁴ Para Hui esta fragmentación es la que entarima las diversidades filosóficas, estéticas y tecnológicas⁴⁵. Este mosaico impulsará a la filosofía posteuropea cuya misión es dismantelar “[...] la tendencia totalizante de la dialéctica y libera[r] aquello que ha sido eclipsado por la concepción de la historia como progreso”⁴⁶, de tal suerte que retroceder en la historia (factual pero, sobre todo, tecnológica, según la entiende nuestro autor) sea una resistencia a la uniformización europea. Propone, pues, que la filosofía “después de Europa” sea el punto de llegada de esa revisión histórica y abra el camino para un proyecto filosófico-tecnológico que permita una nueva “[...] relación entre lo tradicional y lo moderno, lo local y lo global, Oriente y Occidente”⁴⁷.

3. ¿“SUPERAR LA MODERNIDAD” EN EL SIGLO XXI? EL REVISIONISMO DE UNA DOCTRINA POLÉMICA

Esta tensión intelectual entre las dos “mundovisiones” científico-tecnológicas de China y Occidente, no es novedosa. Cuenta con muchos antecedentes. Una muestra significativa se encuentra en las reflexiones de un filósofo influenciado fuertemente por el pragmatismo de John Dewey (1859-1952), Hu Shi (胡適) (1891-1962), que las volcaría del siguiente modo en su tesis doctoral, *El desarrollo del método lógico en la antigua China*, defendida en el año 1917 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Columbia:

41 HUI, Yuk, *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotechinics*, op. cit., 29.

42 Ibid., 27.

43 Ibid., 56.

44 HUI, Yuk, “Sobre la conciencia desventurada de los neorreaccionarios”, *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, op. cit., 40.

45 HUI, Yuk, “Limite y acceso”, *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, op. cit., 136-137.

46 Ibid., 137.

47 HUI, Yuk, *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotechinics*, op. cit., 57.

Now that China has come into contact with the other thought-systems of the world, it has seemed to some that the lack of methodology in modern Chinese philosophy can now be supplied by introducing into China the philosophical and scientific methods which have developed in the Western world from the time of Aristotle to this day. This would be sufficient if China were contented to regard the problem of methodology merely as a problem of “mental discipline”; in the schools or even as one of acquiring a working method for the laboratories. But as I look at it, the problem is not really so simple. The problem as I conceive it is only one phase of a still larger and more fundamental problem which New China must face.

This larger problem is: How can we Chinese feel at ease in this new world which at first sight appears to be so much at variance with what we have long regarded as our own civilization?⁴⁸

Los precedentes de la discusión y, de ahí, de la tensión descrita, van formando parte del amplísimo sedimento de la literatura académica alrededor de una pregunta, hasta cierto punto, circular, dentro del campo de la sinología: “¿Por qué la revolución científica no tuvo lugar en China?”⁴⁹ La verbalización que aporta Hu Shi y la más difundida en el contexto académico anglosajón, la formulada por Joseph Needham (1900-1995)⁵⁰ –al que remite Hui en muy distintos momentos en sus obras⁵¹, sirven para poner a contraluz y desmoronar la presunta innovación de nuestro filósofo, presentado rápida y descuidadamente como “superestrella del pensamiento”⁵².

48 HU, Shi, *The development of the logical method in Ancient China*. Shanghai: The Oriental Book Company, 1922, 6.

49 Se recoge la formulación de la pregunta según el catedrático emérito de Cultura China e Historia de la Ciencia de la Universidad de Pennsylvania, Nathan Sivin (1931-). Véase SIVIN, Nathan, “Why the Scientific Revolution Did Not take Place in China –or Didn’t It? *Chinese Science*, 5, 1982, 45-66. <<http://www.eastm.org/index.php/journal/article/viewFile/473/404>>. Véase también la versión revisada por el autor de 2005 en su página personal. <<http://ccat.sas.upenn.edu/~nsivin/scirev.pdf>> [Consulta: 13 abr. 2021]

50 NEEDHAM, Joseph, *The Grand Titration: Science and Society in East and West*. Toronto: University of Toronto Press, 1969, 16: “Why did modern science, the mathematization of hypotheses about Nature, with all its implications for advanced technology, take its meteoric rise only in the West at the time of Galileo?”. Es interesantísimo contemplar cómo responde Sivin a la misma y concluye que la pregunta está equivocada pues impone un patrón científico-histórico a China presuponiendo que las transformaciones científicas no se produjeron en el país de igual modo que se produjeron en Europa. En síntesis: la pregunta se muestra cómo una interrogación falsa o mal formulada. Sivin confía en que se modificará esta perspectiva para salir del círculo vicioso, en el que cae, también, Yuk Hui, al intentar amoldar a China en, justamente, el proceso científico-histórico acaecido en Europa. (Véase SIVIN, art. cit., 2005, 20-21).

51 Por ejemplo en HUI, Yuk, “Prefacio”, *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, op. cit., 11, y en HUI, Yuk, *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotchnics*, op. cit., 165-168.

52 ROBLES, José María, “Yuk Hui, la nueva superestrella del pensamiento: ‘El desarrollo tecnológico en China es tan rápido que da miedo’”, *El Mundo*, 17 de noviembre de 2020. <<https://>

La actualización de la pregunta a la que nos dirige Hui podría sobreescribirse perfectamente sobre la de Hu Shi de 1917: ¿cómo puede China acomodarse al nuevo mundo marcado por la revolución tecnológica del siglo XXI? El filósofo hongkonés inicia el camino hacia la respuesta apuntalando la alteridad o incommensurabilidad de la “disciplina” o “mentalidad filosófica” chinas. Porque, para Hui, esa “mentalidad” otra se explica en el hecho de que la filosofía china

[...] is based on an organic rather than a mechanical form of thinking- [...] It seems that in the Chinese philosophical mentality, the cosmos has a rather different structure and nature than in that of the West; and that the role of the human and its way of knowing are also determined in a different way, in coherence with the cosmos⁵³.

Esta bifurcación orgánico-mecánica o inductivo-deductiva, su sinónimo más habitual, tampoco es nueva. Sí intriga entender por qué un filósofo la recupera ahora y qué se sigue de ello.

Para los académicos familiarizados con la filosofía del este asiático, no deja de sorprender leer en publicaciones tan recientes, comercializadas como “rompedoras”, que en el siglo XXI estas insistan en manejar generalizaciones obsoletas como “mentalidad filosófica china”. O, más grave aún, que sus autores descuiden el mínimo rigor aplicando, sin mayor justificación, una equivalencia engañosa en las historias filosóficas al usar, como hace Yuk Hui, “East” (Oriente) como equivalente a “East Asia” (Asia Oriental) en el que incluye a China, Japón, Corea (sic) y un “etc.” indeterminado (¿India?) porque, a su juicio, todos estos territorios están influenciados por el confucianismo, el budismo y, hasta cierto punto, dice, por el daoísmo⁵⁴.

Esta taxonomía no es que sea anticuada, un producto más del perenne orientalismo, sino que, además, fue sometida hace tiempo a una rigurosa crítica filosófica que, para que no se olvide, conviene recordar. Como explicara perfectamente el académico jesuita Gino K. Piovesana (1917-1996) al polemizar contra las “generalizaciones hechas a la ligera” sobre la filosofía japonesa⁵⁵, cualquier estudioso serio debe ir en contra de esta “tendencia interpretadora” que pretende abrazar “el todo del pensamiento oriental u occidental”.⁵⁶ Es tendencia estrecha

www.elmundo.es/papel/historias/2020/11/17/5fb4000921efa031448b4627.html> [Consulta: 12 abr. 2021]

53 HUI, Yuk, *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotronics*, op. cit., 202.

54 Ibid., Nota 2, 3.

55 PIOVESANA, G.K., *Pensamiento japonés contemporáneo*. (Trad. J. M^a Sancho SJ). Madrid: Editorial Razón y Fe, 1967, 209.

56 Ibid., 212.

y, de suyo, falsa. Refiriendo a la superficialidad de nomenclaturas como “mentalidad oriental” o “pensamiento occidental”⁵⁷ escribe Piovesana:

[...] Los técnicos, tanto del Oriente como del Occidente, saben bien que tales términos no tienen más que una connotación geográfica. Nakamura⁵⁸, y con él todos los técnicos en este campo, se opone a una terminología que viniera a incorporar en un solo modo de pensar el pensamiento de los indios, chinos, tibetanos y japoneses. Cada pueblo tiene sus propias características y, por lo tanto, hablar de mentalidad oriental “espiritual” o “místico-intuitiva”, en contraste con “materialista” o “positivista” de Occidente, no es más que ignorar todas las tendencias diferentes y contrastadas que han florecido tanto en el Oriente como en el Occidente⁵⁹.

El manejo, entonces y ahora, de estas tipologías “ideales” sobre tendencias filosófico-culturales, refleja los fallos contemporáneos a la hora de presentar la historia intelectual china, que es la que aquí ahora reviste interés. Fallos que han sido expuestos por diversos autores como Marián Gálík (1933-)⁶⁰ o Benjamin A. Elman (1946-). Sin ir más lejos, Elman señala que la versión simplista de la historia de la filosofía puesta en circulación por los reformistas del estudio del pensamiento chino moderno como Liang Qichao (梁啟超) (1873-1929) o el mencionado Hu Shi⁶¹ es consecuencia de su dejarse llevar por la metodología estadounidense o por el enfoque alemán de la *geistesgeschichte* [historia intelectual]. Elman atribuye esta distorsión al hecho de que estos intelectuales, a caballo entre el siglo XIX y el XX, asumieron los métodos sociológicos foráneos y, particularmente, las tesis webéricas que impulsarían interpretaciones “refractarias”⁶².

La “novedosa” “filosofía posteuropea” de Yuk Hui sigue anclada en el mismo esquema, replicando una proyección sociológica deudora de la mirada alemana que esconde algunos meandros interesantes que pueden pasar desapercibidos. Así

57 Ibid., 212.

58 El autor hace referencia a la figura de Hajime Nakamura (中村元) (1912-1999) conocido por su notable obra *Maneras de pensar de los pueblos orientales: India, China, Tíbet, Japón*. Véase NAKAMURA, Hajime, *Ways of Thinking of Eastern Peoples. India, China, Tibet, Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1964.

59 PIOVESANA, *Pensamiento japonés contemporáneo*, op. cit., 213.

60 GÁLÍK, Marián, “*Quo Vadis Philosophia?: Musings about the Necessity of Sino-Western Dialogue*”, *Journal of Chinese Philosophy*, 31, 2004, 65-81. DOI: <https://doi-org.sire.ub.edu/10.1111/j.1540-6253.2004.00143.x> [Consulta: 11 abr. 2021]

61 Para una introducción a la relevancia intelectual de estos pensadores chinos, véase CRESPIÓN PERALES, Montserrat, “*Pensament xinès contemporani*”, en PRADO-FONTS, Carles (Coord.), *Pensament i religió a Àsia Oriental*. Barcelona: FUOC, 2011, 50-68. <<http://hdl.handle.net/10609/49701>> [Consulta: 1 jun. 2021]

62 ELMAN, Benjamin A., “*The Failures of contemporary Chinese Intellectual History*”, *Eighth-Century Studies*, 43, 3, 2010, 376. <<https://muse.jhu.edu/article/388529>> DOI: 10.1353/ecs.0.0191 [Consulta: 11 abr. 2021]

por ejemplo, cuando Hui hace uso de una conferencia de Heidegger de 1936 que llevaba por título *Europa und die philosophie*, no afina lo suficiente al presentar qué significa “Asia” para el filósofo alemán. No está pensando, como interpreta Hui, en una categoría nítida de los “no-europeos”⁶³, zanjando así la cuestión. La lectura heideggeriana se basa en, primero, concebir que solamente hay filosofía en Alemania, esto es, en aquel pensar determinado por las características étnicas y por el más vulgar nacionalismo cultural esencialista. Y, segundo, en aplicar la misma operación, pero al enrasar “Asia” que, en su ideación, representa a la alteridad de su idea de Europa = Alemania. La literalidad del texto aclara por sí sola esta cuestión:

Something shall here be said, for the moment, about German philosophy and thereby about philosophy in general. Our historical Dasein experiences with increasing distress and clarity that its future is equivalent to the naked either/or of saving Europe or its destruction. The possibility of saving, however, demands something double: (1) the protection [*Bewahrung*] of the European *Völker* from the Asiatic, (2) the overcoming of their own uprootedness and splintering⁶⁴.

Karl Löwith (1897-1973), al que, sorprendentemente, no cita ni una sola vez en su *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotechnics*, ausencia clamorosa teniendo en cuenta que la segunda parte del libro Hui discute la conexión histórico-filosófica entre modernidad y nihilismo, compuso un ensayo titulado “El nihilismo europeo” (1940) mientras residía en Japón, país en el que encontró asilo como judío.⁶⁵ Löwith explica allí de qué manera la identidad europea depende de su opuesta esencial: Asia. Describe, pues, el mecanismo de nivelación Europa/Asia como sigue:

Europa es un concepto que no proviene de sí mismo, sino de su oposición esencial con Asia. (...) “ereb” (la tierra de la oscuridad o del sol poniente) y “asu” (la tierra

63 HUI, Yuk, *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotechnics*, op. cit., 287.

64 HEIDEGGER, Martin, “Europe and German Philosophy”, (Trad. Andrew Haas). *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* [En línea], VI, 2006, 331. <https://www.pdcnet.org/nyppp/content/nyppp_2006_0006_0331_0340> [Consulta: 12 abr. 2021].

65 El ascenso de Hitler al poder en 1933 como canciller de Alemania supuso para Löwith que se truncara su trayectoria académica en su país natal y comenzara su cadena de exilios que le llevarían a Italia primero (1934-1936) y a Japón después (1936-1941) como profesor en la Universidad de Sendai, gracias a la mediación de un pensador japonés de relevancia, Shūzō Kuki (九鬼周造) (1888-1941). Véase LÖWITH, Karl, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio* (1940). (Trad. Ruth Zauner). Madrid: Visor, 1992.

del sol naciente). Europa es en su origen y mientras sea fiel a sí misma una potencia contra-asiática, en lo político y en lo espiritual⁶⁶.

Europa y Asia, como conceptos o tipos “ideales”, no como realidades tangibles e históricas, son fundamentales para entender lo que está entrelíneas en la denominación rasa que aplica Heidegger. Pero, además, sin ni siquiera tener que ir, otra vez, a Heidegger, es claro que el linaje de su pensamiento forma parte de la estructura de la filosofía de la historia hegeliana que hace pender el concepto de “Europa” de aquel con el que se comunica inversamente, Asia y, en particular, los “otros” que necesita para justificar el discurrir astuto de la historia: China e India.⁶⁷ Por otro lado, en 1936 [Heidegger] y en 1940 [Löwith], Asia es la región de Asia Oriental pero, también, la Unión Soviética. Y es justamente la asiática-Rusia aquella que se conjuga con mayor precisión como el doble otro de Europa. Leyendo nuevamente a Löwith:

La Europa del siglo XIX ya no vivía con la fe en una verdadera misión; se limitaba a difundir por doquier sus mercancías y su civilización científico-técnica. Contra esta Europa de las empresas capitalistas e imperialistas cuya ética estaba falta de leyes y cuyo espíritu no tenía un objetivo se alzó entonces por primera vez en el siglo pasado una voz crítica proveniente de pueblos extraeuropeos que atacaba los fundamentos más propios de Europa. Occidente se vio desde entonces en el espejo crítico de Rusia (Kireievski, Dostoievski y Tolstoi) y de China (Ku-hung-ming)⁶⁸ (...) ⁶⁹

Por consiguiente, se echa en falta que Hui indague más en la distorsión heideggeriana y en el juego de espejos identitarios que subyace en unos textos cuyo contexto es el nazismo que, además, pervive en las conferencias sobre la técnica escritas una vez acabada la Segunda Guerra Mundial. Y, paralelamente, defrauda que Hui persevere en la imperecedera insistencia circular sobre la desgastada dicotomía Oriente-Occidente, un concepto filosófico, siempre retóricamente eficaz, que, como define Pattberg, se sostiene en:

[...] claiming that the two cultural hemispheres, East and West, developed diametrically opposed, one from the particular to the universal and the other from the

66 LÖWITH, Karl, “El nihilismo europeo” (1940), en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. (Trad. Adan Kovacsics). Barcelona: Herder, 1998, 57.

67 Véase HEGEL, G.W.F., *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*. (Trad. Román Cuartango). Madrid: Istmo, 2005.

68 Gu Hongming (辜鴻銘) (1857-1928), escritor, contrario al movimiento reformista chino de finales del siglo XIX.

69 LÖWITH, Karl, “El nihilismo europeo” (1940), *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, op. cit., 59.

universal to the particular; the East is more inductive while the West is more deductive. Together they form an equilibrium...⁷⁰

Aunque la complementariedad que proclama Pattberg es distinta de la fragmentación que propugna Yuk Hui, ambos parten del mismo esquema divisorio de dos geografías imaginadas y proyectadas en bloque, homogéneas, alejadas de cualquier pluralidad o diversidad en su interior o fuera de sí. Por consiguiente, hay una veta que conecta a la “filosofía posteuropea” con el (auto)orientalismo y el nacionalismo identitario. Pero, quizá, es filosóficamente más controvertido y esencial que al lado de esta dicotomía, el autor rescite el proyecto de “superar la modernidad”, atravesado por el espíritu del nihilismo moderno. Hui emplea el espectro de esa modernidad abisal para poner a China frente al peligro que le acecha actualmente y que debería evitar: caer en la, siguiendo a Stiegler, “inconsciencia tecnológica”⁷¹, motor de una modernidad europea caracterizada por el olvido de los límites de los instrumentos técnicos⁷².

De nuevo, la sombra heideggeriana se yergue sobre el método que emplea nuestro autor para proponer una nueva “superación de la modernidad”. Escoge algunas de las obras del filósofo japonés Keiji Nishitani quien, como ajustadamente lo presentara González Valles, es un pensador sincretista, preocupado, por un lado, en estudiar y profundizar en su conocimiento del pensamiento europeo, fundamentalmente alemán, y, por otro, en el pensamiento búdico⁷³. No obstante, es un sincretismo desnivelado: los modismos y las preocupaciones filosóficas de Nishitani –también las budistas– están profundamente surcadas por la obra de Heidegger con el que mantuvo diálogo directo⁷⁴. En cierto modo, Hui sigue este mismo sendero y transita desde Heidegger a Nishitani y de Nishitani a Heidegger

70 PATTBERG, Thorsten, *The East-West Dichotomy*. New York: LoD Press, 2009, i. En el libro, Pattberg mira hacia habla de una nueva ola de “iluminación oriental” dirigida a Occidente (79-80) que se mezcla con una “[...] institutionalized overstatement and euphemism in sensation-seeking media or some individuals’ fancies may bring, even the most frivolous ambition to remedy the past failures of the Asian for the glory of her future cannot cover the fact, [...] that China in particular had not developed or not sufficiently developed anything in the way of science and technology that could compete with the –rather lucky than good– Western Imperialist’s model, [...]”.

71 Hui remite a STIEGLER, Bernard, *Technics and Time 3: Cinematic Time and the Question of Malaise*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

72 HUI, Yuk, *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotechnics*, op. cit., 42.

73 GONZÁLEZ VALLES, Jesús, *Historia de la Filosofía Japonesa*. Reimpresión. Madrid: Tecnos, 2002, 501.

74 El japonés sería becado por el gobierno para ampliar sus estudios en el extranjero, algo que le llevaría en 1936 a la Universidad de Friburgo donde pasaría dos años que le permitirían conocer a Heidegger, imbuyéndose especialmente de la interpretación que este hiciera de la filosofía de Nietzsche al que en aquel entonces dedicaba sus lecciones. Las lecciones están recogidas en dos volúmenes en HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*. (Trad. Juan Luis Vermal). Barcelona: Ediciones Destino, 2000.

para proponer a China el ejercicio necesario para dotarla hoy de una verdadera “conciencia tecnológica”. De hecho, para liderar y ocupar el espacio vacío de una filosofía humanística de la tecnología que, se dijo, al parecer todavía no tiene un rostro definido.

Ya se explicó con Rieu que el síndrome de “superar la modernidad” no es un fenómeno únicamente japonés, aunque sea mayoritariamente conocido y estudiado entre los especialistas de la filosofía japonesa del siglo XX y diseccionado como uno de los elementos, entre otros, útiles para comprender el marco ideológico que amparó el ultranacionalismo en Japón. Ilumina mucho más que un mero episodio local. En palabras de Rieu, proyecta la experiencia psicosocial de una sociedad que se percibe a sí misma como trastocada o distorsionada, atravesada por una experiencia disruptiva –llámese aquí “Modernidad”:

It is the subjective experience of an estranged society shared by a whole community, of past or recent evolutions, which have disrupted or distorted an established order or continuous path. This experience is a sense of loss felt intimately by individual subjects, with intense anxiety about the present and future of their community. In these moments, society has lost the imagined ground, the frame of its history, and the grand narratives at the core of its identity⁷⁵.

Esa sensación de desarraigo atraviesa la historia moderna de Japón. De hecho, como se encuentra en un documento que sigue siendo clarividente, la tesis doctoral de un casi desconocido filósofo, Tsunezo Kishinami (岸波修根蔵) (1877-?) titulada *The Development of Philosophy in Japan* (1915), es reacción y fruto del período ilustrado que viviría Japón a partir del inicio de la era Meiji (1868-1912).⁷⁶ Kishinami se muestra especialmente lúcido identificando que la concienciación nacional, pintada de conservadurismo y reacción, germinó gracias a la integración de nociones e ideas ilustradas y, en particular, después de que se combinaran con el subjetivismo, el historicismo y el nacionalismo de cuño alemán:

Secondly, the reactionary spirit arose and was the chief factor in bringing the movement to its end. In fact, the introduction of Western culture and science into

75 RIEU, art. cit., 3-4.

76 Para más detalles sobre la era Meiji y, en particular, el período de ilustración en la filosofía moderna de Japón, en el que se detalla el proceso de paso del liberalismo ilustrado inicial hacia el conservadurismo de la intelectualidad que surgiría de, por ejemplo, los autores [Arinori Mori (森有礼) (1847-1889), Amane Nishi (西周) (1829-1894), Hiroyuki Katō (加藤弘之) (1836-1916), o Yukichi Fukuzawa (福澤諭吉) (1834-1901)] que formarían parte de la sociedad intelectual *Meirokusha* (明六社), activa a partir de 1873 y cuyo lema era “Civilización e ilustración” (文明開化-*bunmei kaika*-), véase CRESPIÓN PERALES, Montserrat, “Filosofía y pensamiento contemporáneo: Sincretismo japonés”, en FERNÁNDEZ, Julián (ed.), *Japón, el archipiélago de la cultura, Volumen 2: Tierra de Wa - Religión*. Barcelona: Mediatres, 2020, 135-207.

Japan moved hand in hand with the development of political affairs. [...] But when these [political] changes had been made and the new modes of government were firmly established, the people naturally began to reflect, and came to be aware of their native conditions as these had historically developed. In other words, the Japanese national consciousness was awakened. This turn of current thought, strange to say, was hastened by the Enlightenment movement itself. For in contributing to the establishment of constitutional government, it aided in supplying the conditions under which a greater degree of self-consciousness could be attained. When Japan became truly aware of itself, its gaze inevitably returned upon its past and the Enlightenment, in its cosmopolitan character, was at an end⁷⁷.

En consecuencia, ese malestar que aparece en su forma desquiciada en la década de los 1940 tiene su origen en la vivencia de los años vertiginosos de modernización e industrialización del país. Forma parte de un espíritu finisecular y va encaramándose en un haz de temores entre los que destaca el miedo a perder la soberanía en el período de los imperialismos predatorios europeos. A juicio de Swale, la élite gobernante e intelectual compartían ansiedades: miedo al colapso social y a caer subyugados por los poderes colonizadores occidentales ya presentes en otros territorios de Asia⁷⁸.

Esta atmósfera de angustia y agitación sociopolíticas cristalizan en el famoso (o maldito)⁷⁹ simposio “La superación de la modernidad”, auspiciado por tres críticos literarios, Tetsutarō Kawakami (河上徹太郎) (1902-1980), Hideo Kobayashi (小林秀雄) (1902-1983) y Katsuichirō Kamei (亀井勝一郎) (1907-1966), que juntó en 1942 en la ciudad de Tokio a trece intelectuales, entre ellos, Nishitani. Si a finales del siglo XIX se hablaba en Japón de renovación moral (矯風-*kyōfū*) y cultural, en el período de entreguerras y bélico, la renovación significará “sanar” de la infección de europeísmo y americanismo que había carcomido la “verdadera” naturaleza e identidad japonesas, en palabras de Hideo Tsumura (津村秀夫) (1907-1985).⁸⁰ Para Nishitani, el origen del desarraigo también es claro –Europa y Modernidad–:

In general, what is called “modern” means European. [...] Modernity in Japan is also grounded upon European elements, as introduced following the Meiji

77 KISHINAMI, Tsunezo, *The Development of Philosophy in Japan*. Princeton: Princeton University Press, 1915, 11.

78 SWALE, Alistair D., *The Meiji Restoration. Monarchism, Mass Communication and Conservative Revolution*. London: Palgrave MacMillan, 2009, 11.

79 Así adjetivado en ARAKI, Tōru, “2. Tokyo, 1942; Le colloque maudit [Dépassement de la modernité]”, *Ebisu*, 6, 1994, 75-95. DOI: <https://doi.org/10.3406/ebisu.1994.1586>.

80 Así lo expresaba este crítico de cine en su intervención en el simposio: “Following the Taisho period, however, Japan imported a way of life to accompany these modern conveniences, which gradually came to infect the country’s life and customs.” en CALICHMAN, Richard F., *op. cit.*, 119.

Restoration. [...] If we compare this with the introduction of Chinese culture following the age of Prince Shōtoku, for example, a marked difference seems to appear. Chinese culture was introduced in such a way that all of the fields were interrelated around Buddhism and Confucianism. This difference may perhaps be attributed to the fact that Western culture was already divided into various specialized fields, which made it so-called advance culture. [...] ⁸¹

Así pues, para hacer frente a esa pérdida de identidad se trataba de recuperar la “energía moral”⁸² connatural, intrínseca, a la esencia ética del estado japonés. Japón, moralmente restituido, estaba llamado a liderar a toda la región de Asia Oriental –la conocida “Esfera de co-prosperidad asiático-oriental” o “Gran Asia Oriental”–⁸³ y carearse con Europa, intelectual, económica, social, militar y, por supuesto, “culturalmente”, para dar nacimiento a una “nueva esfera cultural asiático-oriental”⁸⁴.

Habiendo descrito y comentado el perfil ideológico ultranacionalista del coloquio, tiznado de jerga nacionalsocialista, ya se puede conectar aquel pasado con nuestro presente. ¿La resignificación de la “superación de la modernidad”, convenientemente enmarcada en el tecno-humanismo, justifica el afán o anhelo de liderazgo –material e intelectual– de China hoy? Curiosamente, Hui sostiene que el proceso de la “Modernidad” europea no tuvo lugar en China, aunque sí la “modernización” que equivaldría a equipararse con las grandes potencias:

China has modernised itself over the past century in order to “catch up with the UK and outstrip the US” (超英趕美, a slogan proposed by Mao Zedong in 1957); now it seems to be at a turning point, its modernisation having reached a level that allows China to situate itself among the great powers⁸⁵.

La sutilidad de la diferenciación es digna de comentario. En cierto modo es análoga a la distinción entre “modernizar” y “occidentalizar” que Howland⁸⁶ maneja para el caso japonés a partir del período Meiji: “occidentalizar” equivaldría al movimiento de la 文明開化-*bunmeikaika* (civilización e ilustración), dirigido a edificar un Japón fuerte siguiendo la estela del patrón europeo en relación con el progreso industrial, de conocimiento, educativo, etc. Así, “occidentalizar” sería

81 NISHITANI, Keiji, en *Ibid.*, 51.

82 Nishitani emplea el concepto alemán “moralische Energie” empleado por Leopold Von Ranke (1795-1886).

83 NISHITANI, Keiji, en CALICHMAN, *op. cit.*, 59-63.

84 TSURUMA, Hideo, en CALICHMAN, *op. cit.*, 117.

85 HUI, Yuk, *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotronics*, *op. cit.*, 7.

86 HOWLAND, Douglas R., *Translating the West. Language and Political Reason in Nineteenth Century Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002, 5.

anivelarse al progreso material, también a la conceptualización de civilización que se maneja ya en el siglo XIX. Modernizar, por el contrario, comportaría asumir el esquema de valores europeo. La distinción entre Modernidad y modernización de Hui reedita la yuxtaposición moral/técnica del eslogan de Sakuma Shōzan (佐久間象山) (1811-1864), “Moralidad oriental, técnicas occidentales” (東洋の道徳 西洋の芸術-Tōyō no dōtoku, seiyō no geijutsu)⁸⁷.

Esto último clarifica la reflexión del autor y, a la vez, la pregunta que aquí se le formulaba a su tesis. Si Hui distingue entre Modernidad y “modernización”, y China no pasó por el proceso de la “Modernidad” ni tampoco, por tanto, por el problema de haber de superar la “inconsciencia tecnológica”, fruto enfermo de la “voluntad de poder” europea⁸⁸, ¿qué se supone, pues, que debe superarse? No sería la “Modernidad” como esquema moral, sino, en todo caso, la distorsión que se produzca por parte de China al liderar el poder tecnológico presente y futuro.

Aplicando el argumento del hongkonés, si China ostenta ya y se ve empujada a través de la “voluntad de poder”, en su particular encrucijada, el país puede ser el vector acelerador de lo que el pensador prevé como futuro apocalíptico al que desembocaría la modernización y la uniforme Modernidad –la destrucción cultural, medioambiental, social y política–⁸⁹. O podría separarse de esa fatalidad. Siguiendo este camino deductivo, esto es, que China es ahora la voluntad de poder tecnológica del mundo, se aclara mejor la interrogación que formula el pensador: “But is the China of today ready to take up the question of technology and to give it sufficient reflection from the perspective of its own culture and tradition?”.⁹⁰ Evidentemente, por cultura y tradición se refiere a la antes explicada “resonancia”, connatural a la susodicha “mentalidad filosófica china”, y diametralmente opuesta al pensamiento europeo cuyo pilar es el principio de no-contradicción. ¿Satisface esta salida tradicionalista⁹¹, este retorno a la cosmología moral antigua –salvaguar-

87 Véase sobre el sentido del eslogan junto a una exposición de la historia del desarrollo de las concepciones sobre la tecnología en Japón, INUTSUKA, Yū, “The historical development of the concept of technology in Japan”. *MECHANE. International Journal of Philosophy and Anthropology of Technology*, 2020, 235-245. <<https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/mechane/article/view/338/253>> [Consulta: 16 abr. 2021].

88 HUI, Yuk, *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotronics*, op. cit., 241-242.

89 Ibid., 7.

90 Ibid., 242.

91 A pesar del autor que en innumerables ocasiones ofrece a sus lectores excusas no pedidas que son acusaciones manifiestas, como se sabe. En una entrevista reciente dijo: “Cosmotécnica no es sinónimo de nacionalismo. No es fascismo, no es una identidad política”, en FONTEVECCHIA, Jorge, “Yuk Hui: ‘La cosmotécnica no es nacionalismo, no es fascismo, no es una identidad política’”, *El perfil*, 17 de octubre de 2020. <<https://www.perfil.com/noticias/periodismopuro/yuk-hui-la-cosmotecnica-no-es-nacionalismo-no-es-fascismo-no-es-una-identidad-politica.phtml>> [Consulta: 12 abr. 2021]. O en HUI, Yuk, “Máquina y ecología”, *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, op.

dar aquello que la recuerda “ceremonia del té, caligrafía, etc.”⁹² para esquivar tamaño futuro de destrucción y extinción que da por seguro nuestro autor? Según sostiene, nos dirigimos hacia el Apocalipsis:

[...] Después de la Guerra Fría, el incremento en la competencia ha resultado en una cultura monotecnológica que ya no busca el equilibrar progreso económico y progreso tecnológico, sino que los asimila al tiempo que avanza hacia un final apocalíptico. La competencia basada en la monotecnología está devastando los recursos naturales de la Tierra en aras de la maximización de ganancias e impide a los actores adoptar caminos o direcciones diferentes, es decir, bloquea la “tecnodiversidad”⁹³.

NOTA FINAL: DESACOPLAR EL FUTURO

Concluyendo, ¿es filosóficamente satisfactoria esta filosofía sino-humanística de la tecnología, contrapunto de la otra vía, la de “nueva ilustración”?

La conocida distinción entre apocalípticos e integrados de Umberto Eco puede resultar de utilidad para cerrar este estudio y enmarcar la encrucijada de la filosofía humanística de la tecnología en el siglo XXI que bascula entre la nueva ilustración europea, de la que queda pendiente un estudio pormenorizado, y la filosofía posteuropea china de Hui, extensamente anotada.

Eco distinguía entre las dos actitudes o reacciones del siguiente modo:

El Apocalipsis es una obsesión del *dissenter*, la integración es la realidad concreta de aquellos que *no disienten*. La imagen del Apocalipsis surge de la lectura de textos *sobre* la cultura de masas; la imagen de la integración emerge de la lectura de textos *de* la cultura de masas⁹⁴.

Hui imagina una caída irrecuperable⁹⁵ hacia el fin del mundo si se sigue la senda de la cultura monotecnológica –representa el perfil del disidente que describiera Eco. Y, como se ha visto, para evitar esa caída, esa destrucción, esa pérdida

cit., 131: “Lo local no tiene por qué ser sinónimo de etnocentrismo o nacionalismo. [...] Lo local no significa aquí política identitaria, sino la capacidad de reflexionar sobre el devenir tecnológico de lo local y de evitar replegarnos a alguna forma de tradicionalismo, para que múltiples localidades puedan estar en condiciones de inventar su propio pensamiento y futuro tecnológicos”.

92 HUI, *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotronics*, 223.

93 HUI, “Cien años de crisis. La cultura monotecnológica ante el brote epidémico”, *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, 95.

94 ECO, Umberto, *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Editorial Lumen, 1984, 13.

95 *Ibid.*, 12.

de cosmos, en su lenguaje⁹⁶, defiende con vehemencia su antítesis de la “tecnodiversidad” que no resulta en una teorización filosóficamente robusta.

Tras este comentario filosófico interno de las tesis del autor, una parte del cual ha desvelado su “moldura” filosófica (auto)orientalista y, además, la falta de matices al presentar al lector euro-norteamericano recortes de la historia filosófica del este asiático, resulta y resalta, primero, su especulativismo ecléctico. Su apoyatura y dependencia de la tesis, también apocalíptica, de Heidegger y su epígono Nishitani es, en extremo, delicada. El calco de la pregunta heideggeriana por la técnica trasladado a China emborrona su propuesta filosófica, dejando sin atender cuestiones relevantes. Podando la hojarasca mística que rodea gran parte de la exposición de Hui, se podría discutir el indubitable papel que juega la historia sociocultural múltiple del mundo enfrentada a los retos de la revolución tecnológica evitando los riesgos de una caída en el relativismo moral. Como señala convenientemente Coeckelberg:

[...] dada la diversidad y pluralidad de perspectivas sobre este asunto [la IA] dentro de las sociedades y las diferencias culturales entre sociedades, las cuestiones sobre una vida buena y con sentido coexistiendo con la tecnología pueden recibir diferentes respuestas en distintos sitios y contextos, y en la práctica estarán sujetas a todo tipo de procesos políticos que no tienen por qué generar consensos. Reconocer esta diversidad y pluralidad puede llevarnos a un enfoque pluralista. Este también puede tomar la forma del relativismo⁹⁷.

Asimismo, esta orientación sino-humanística en la que predomina la desazón metafísica alrededor de la tecnología, y no el tratamiento concreto y específico de asuntos tecnológicos per se, rima con otros fenómenos. La “fragmentación” o “tecnodiversidad” puede ser el nombre filosófico para lo que, política y económicamente, ya hace años que se conoce como “desacoplamiento”. El discurso del “desacople” reaparece cada vez que se producen grandes crisis mundiales, económicas o de otra índole y apunta a la separación entre China y otros países emergentes de las economías más industrializadas y, en particular, de EEUU⁹⁸. Parece una interpretación viable, o, al menos, con sentido, que “fragmentar el

96 Es significativo que Hui ponga como pórtico de su *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotronics* (v), la siguiente cita de la obra *Apocalipsis* (1930) de D.H. Lawrence (1885-1930): “When I hear modern people complain of being lonely then I know what has happened. They have lost the cosmos”.

97 COECKELBERG, Mark, *Ética de la inteligencia artificial*. (Trad. Lucas Álvarez Canga). Madrid: Cátedra, 2021, 120.

98 RUIZ, Àlex, “¿El retorno del decoupling? Mito y realidad en el desacoplamiento de las economías emergentes.”, *Documentos de economía “la Caixa”*, 16, Diciembre 2009, 5. < https://www.caixabankresearch.com/sites/default/files/content/file/2016/09/de16_esp.pdf > [Consulta: 16 abr. 2021].

futuro” pueda leerse también como “desacoplar el futuro”. Hui no emplea ni la noción ni el verbo, pero sí otro tótem conceptual que ha inundado la literatura académica filosófica: descolonizar.⁹⁹ Fragmentar, desacoplar, descolonizar son componentes en el centro de la “filosofía posteuropea” de Hui y encajan perfectamente en lo que Pluckrose y Lindsay llaman “mentalidad postmoderna aplicada”:

The West has constructed the idea that rationality and science are good in order to perpetuate its own power and marginalize nonrational, nonscientific forms of knowledge production from elsewhere. *Therefore, we must now devalue white, Western ways of knowing for belonging to white Westerners and promote Eastern ones (in order to equalize the power imbalance)*¹⁰⁰.

Se puede afirmar que estas voces asiáticas de la diplomacia tecnológica parece que están sincronizadamente enredadas en el mismo nudo filosófico que padecemos en la academia europea tras adoptar acríticamente las lentes del constructivismo. Detrás de la “filosofía posteuropea”, además de las lagunas y problemas extensamente expuestos, se amaga, según lo describiera Boghossian, el más rudo constructivismo y, en particular, una conocida doctrina, “la de la validez igual”, elevada por amplios sectores a dogma de fe: “Existen muchas formas radicalmente distintas, pero “igualmente válidas”, de conocer el mundo, de las cuales la ciencia es sólo una”.¹⁰¹ Este dogma no solamente es contraintuitivo y se invalida de suyo cuando se buscan bases objetivas, evidenciadas y justificadas epistemológicamente. También representa una línea más de la deriva filosófica hacia cogitaciones simbólicas alejadas de lo material, lo real y lo verificable.

Concluyendo con una licencia metafórica: si lo que se quiere es rasgar el velo de seda de los retos que plantea la realidad tecnológica hace falta algo más que plumas especulativas.

99 HUI, “Prefacio”, *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, 12: “[...] Es en este contexto social y político que resulta urgente reabrir la cuestión de la tecnología y emprender la búsqueda de múltiples cosmotécnicas. Esta búsqueda es fundamentalmente un proyecto de descolonización, [...]”.

100 PLUCKROSE, Helen, LINDSAY, James, *Cynical theories. How Activist Scholarship Made Everything about Races, Gender, and Identity -and Why This Harms Everybody*. Durham: Pitchstone Publishing, 2020, 76. Cursivas en el original.

101 BOGHOSSIAN, Paul, *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*. (Trad. Fabio Morales). Madrid: Alianza Editorial, 2012, 17.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAKI, Tōru, “2. Tokyo, 1942; Le colloque maudit [Dépassement de la modernité]”, *Ebisu*, 6, 1994, 75-95. DOI: <https://doi.org/10.3406/ebisu.1994.1586>.
- BAUER, Wolfgang, *Historia de la filosofía china*. (Trad. Daniel Romero). Barcelona: Herder, 2009.
- BOGHOSSIAN, Paul, *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*. (Trad. Fabio Morales). Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- CALICHMAN, Richard F. (Ed. y Trad.), *Overcoming modernity. Cultural identity in Wartime Japan*. New York: Columbia University Press, 2008.
- COECKELBERG, Mark, *Ética de la inteligencia artificial*. (Trad. Lucas Álvarez Canga). Madrid: Cátedra, 2021.
- CONFUCIO (Maestro Kong), *Lun Yu. Reflexiones y enseñanzas*. (Trad., Introd. y notas Anne-Hélène Suárez). Barcelona: Kairós, 2002.
- CRESPÍN PERALES, Montserrat, “Pensament xinès contemporani”, en PRADO-FONTS, Carles (Coord.), *Pensament i religió a Àsia Oriental*. Barcelona: FUOC, 2011, 50-68. <<http://hdl.handle.net/10609/49701>> [Consulta: 1 jun. 2021]
- , “Filosofía y pensamiento contemporáneo: Sincretismo japonés”, en FERNÁNDEZ, Julián (ed.), *Japón, el archipiélago de la cultura, Volumen 2: Tierra de Wa - Religión*. Barcelona: Mediatres, 2020, 135-207.
- , “Las máquinas de miembros conscientes y sus vigías: La ética de la inteligencia artificial en China y en Europa”, en PELEGRÍN, Àngels (ed.), *Encrucijadas: China desde el presente*. Granada: Editorial Comares, 2021, 113-147.
- ECO, Umberto, *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Editorial Lumen, 1984.
- ELMAN, Benjamin A., “The Failures of contemporary Chinese Intellectual History”, *Eighteenth-Century Studies*, 43, 3, 2010, 371-391. <<https://muse.jhu.edu/article/388529>> DOI: 10.1353/ecs.0.0191 [Consulta: 11 abr. 2021]
- FONTEVECCHIA, Jorge, “Yuk Hui: ‘La cosmotécnica no es nacionalismo, no es fascismo, no es una identidad política’”, *El perfil*, 17 de octubre de 2020. <<https://www.perfil.com/noticias/periodismopuro/yuk-hui-la-cosmotecnica-no-es-nacionalismo-no-es-fascismo-no-es-una-identidad-politica.phtml>> [Consulta: 12 abr. 2021].
- FORTUNY, Francesc J., “El problema dels orígens de la Modernitat”, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia-IEC*, 2, 1988, 108-111. <<http://www.raco.cat/index.php/AnuariFilosofia/article/view/211633>> [Consulta: 13 abr. 2021].
- FRANSENN, Maarten, LOKHORST, Gert-Jan, VAN DE POEL, Ibo, “Philosophy of Technology”. En: ZALTA, Edward N., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [en línea] Stanford (Ca.): Stanford University, 2009 (actualización en 2018). <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/technology/>>. [Consulta: 13 abr. 2021]. ISSN: 1095-5054.
- FREUD, Sigmund, *Obras completas. Volumen 3 (1893-99). Primeras publicaciones psicoanalíticas*. Segunda reimpresión. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991.
- GÁLIK, Marián, “Quo Vadis Philosophia?: Musings about the Necessity of Sino-Western Dialogue”, *Journal of Chinese Philosophy*, 31, 2004, 65-81. DOI: <https://doi-org.sire.ub.edu/10.1111/j.1540-6253.2004.00143.x> [Consulta: 11 abr. 2021]

- GONZÁLEZ VALLES, Jesús, *Historia de la Filosofía Japonesa*. Reimpresión. Madrid: Tecnos, 2002.
- HALL, David L., AMES, Roger T., "Chinese philosophy". En: GRAIG, Edward, *Routledge encyclopedia of philosophy*. [En línea]. London: Routledge, 1998. <<https://www.rep.routledge.com/articles/overview/chinese-philosophy/v-1>> [Consulta: 13 abr. 2021]. DOI: 10.4324/9780415249126-G001-1
- HEGEL, G.W.F., *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*. (Trad. Román Cuartango). Madrid: Istmo, 2005.
- HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos*. (Trad. Eustaquio Barjau). Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- , *Nietzsche*. (Trad. Juan Luis Verma). Barcelona: Ediciones Destino, 2000.
- , "Europe and German Philosophy", (Trad. Andrew Haas). *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* [En línea], VI, 2006, 331-340. <https://www.pdcnet.org/nyppp/content/nyppp_2006_0006_0331_0340> [Consulta: 12 abr. 2021].
- HOWLAND, Douglas R., *Translating the West. Language and Political Reason in Nineteenth Century Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.
- HU, Shi, *The development of the logical method in Ancient China*. Shanghai: The Oriental Book Company, 1922.
- HUI, Yuk, *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotronics*. Falmouth: Urbanomic, 2016.
- , *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. (Trad. Tadeo Lima). Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2020.
- INUTSUKA, Yū, "The historical development of the concept of technology in Japan". *MECHANE. International Journal of Philosophy and Anthropology of Technology*, 2020, 235-245. <<https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/mechane/article/view/338/253>> [Consulta: 16 abr. 2021].
- KAPP, Ernst, *Elements of a Philosophy of Technology. On the Evolutionary History of Culture*. (Ed. Jeffrey West Kirkwood and Leif Weatherby; Trad. Lauren K. Wolfe; Afterword Siegfried Zielinski). Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2018.
- KISHINAMI, Tsunezo, *The Development of Philosophy in Japan*. Princeton: Princeton University Press, 1915.
- KISSINGER, Henry, *China*. Barcelona: Editorial Debate, 2012.
- , "How the Enlightenment Ends", *The Atlantic*, June 2018. <<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/06/henry-kissinger-ai-could-mean-the-end-of-human-history/559124/>> [Consulta: 07 abr. 2021].
- LOVINK, Geert, HUI, Yuk, "Interview: For a Philosophy of Technology in China". *Parrhesia* [En línea], 27, 2017, 48-63, <<http://parrhesiajournal.org/parrhesia27/parrhesia27.pdf>> [Consulta: 11 abr. 2021].
- LÖWITH, Karl, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio* (1940). (Trad. Ruth Zauner). Madrid: Visor, 1992.
- , *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. (Trad. Adan Kovacsics). Barcelona: Herder, 1998.

- MITCHAM, Carl, *Thinking through technology. Path between Engineering and Philosophy*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994.
- NAKAMURA, Hajime, *Ways of Thinking of Eastern Peoples. India, China, Tibet, Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1964.
- NEEDHAM, Joseph, *The Grand Titration: Science and Society in East and West*. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- PATTBERG, Thorsten, *The East-West Dichotomy*. New York: LoD Press, 2009.
- PETERS, Michael A., "The enlightenment and its critics". *Educational Philosophy and Theory* [En línea], 51, 9, 2019, 886-894. DOI: 10.1080/00131857.2018.1537832
- PIOVESANA, G.K., *Pensamiento japonés contemporáneo (1963)*. (Trad. J. M^a Sancho SJ). Madrid: Editorial Razón y Fe, 1967.
- PLUCKROSE, Helen, LINDSAY, James, *Cynical theories. How Activist Scholarship Made Everything about Races, Gender, and Identity -and Why This Harms Everybody*. Durham: Pitchstone Publishing, 2020.
- RIEU, Alain-Marc, "The syndrome of 'overcoming modernity': Learning from Japan about ultra-nationalism". *Transtext(e)s Transcultures* 跨文本跨文化 [En línea], 9, 2015-08-15, 1-2. <<http://journals.openedition.org/transtexts/552>> DOI : <https://doi.org/10.4000/transtexts.552> [Consulta: 07 abr. 2021].
- ROBLES, José María, "Yuk Hui, la nueva superestrella del pensamiento: 'El desarrollo tecnológico en China es tan rápido que da miedo'", *El Mundo*, 17 de noviembre de 2020. <<https://www.elmundo.es/papel/historias/2020/11/17/5fb4000921efa031448b4627.html>> [Consulta: 12 abr. 2021]
- RUIZ, Àlex, "¿El retorno del decoupling? Mito y realidad en el desacoplamiento de las economías emergentes.", *Documentos de economía "la Caixa"*, 16, Diciembre 2009, 5. <https://www.caixabankresearch.com/sites/default/files/content/file/2016/09/de16_esp.pdf> [Consulta: 16 abr. 2021].
- SÁNCHEZ RON, José Manuel, *La Nueva Ilustración: Ciencia, tecnología y humanidades en un mundo interdisciplinar*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2011.
- SIVIN, Nathan, "Why the Scientific Revolution Did Not take Place in China -or Didn't It? *Chinese Science*, 5, 1982, 45-66. <<http://www.eastm.org/index.php/journal/article/viewFile/473/404>>. [Consulta: 16 abr. 2021].
- SWALE, Alistair D., *The Meiji Restoration. Monarchy, Mass Communication and Conservative Revolution*. London: Palgrave MacMillan, 2009.
- VV. AA., *¿Hacia una nueva Ilustración? Una década trascendente*. Madrid: OpenMind/BBVA, 2019. <<https://www.bbvaopenmind.com/libros/hacia-una-nueva-ilustracion-una-decada-trascendente/>> [Consulta: 07 abr. 2021]