

El problema de la localidad tecnológica

The Problem of Technical Locality

Seminario de Tecnologías Filosóficas:

Barrón Tovar José Francisco, master's degree of FFyL UNAM

López López Diego Fernando, FFyL UNAM

Reyes Álvarez Sandra Leticia, professor of Colegio de Bachilleres

Sanchez Baizabal Emma Gabriela, FFyL UNAM

Abstract:

El presente artículo es una reflexión crítica sobre el concepto de cosmotécnica. Se analizará el discursivo de la filosofía académica mexicana del siglo XX y su postura sobre la tecnología, este análisis ayudará a comprender cómo es que se articula en términos conceptuales la tecnología en un ejercicio de pensamiento que busca su especificidad prescindiendo de un vocabulario externo, pero que de manera involuntaria hereda los gestos conceptuales de la tradición del pensamiento de la que busca separarse. El resultado de esta relación tensional entre la filosofía de lo mexicano y la tecnología es la incapacidad del pensamiento filosófico mexicano institucional del siglo XX para producir un discurso que dé cuenta de lo tecnológico. La propuesta para sortear este problema es una lectura de la individualización técnica propuesta por Gilbert Simondon, y concebir la localidad en términos de colectividad y no desde la constitución una tradición de pensamiento en particular.

Keywords:

tecnología; filosofía de lo mexicano; latinoamérica; mecanicismo; cosmotécnica, localidad; individuación; transindividualidad;

1. Prefacio

El intento de producir un discurso sobre lo tecnológico y un concepto de tecnología —adecuado a sus funcionamientos y potencias— que incorpore su carácter singular o local se trata de un problema filosófico mayor. No sólo por el descuido que ha significado hacer uso corriente e indiscriminado de un discurso en el que opera el concepto de lo tecnológico como una constante universal. No sólo porque la conceptualización acultural, ahistórica y apolítica de lo tecnológico —donde lo tecnológico es ajeno a lo vivo y a lo humano, como una cosa para ser usada— se trate de un olvido de la tecnología. Sino porque un concepto local responde de mejor manera al funcionamiento y la producción que lo tecnológico produce.

Para comenzar la indagación nos preguntamos: ¿Cómo producir un discurso sobre lo tecnológico que incorpore su carácter local? ¿Qué ejercicio de la filosofía debe ponerse en operación para llevarlo a cabo? ¿Qué conceptos heredados de la tradición deben destruirse? ¿Con cuáles podría o no articularse? ¿Qué noción de lo local o singular? ¿Qué conceptos de cultura, naturaleza, cuerpo, etcétera?

En este artículo proponemos hacer un rastreo el ejercicio del pensamiento filosófico mexicano institucional durante el siglo XX de aquellas cuestiones que permiten acercarnos al intento de producir un concepto local de tecnología. Puede tomarse ese acercamiento como un desbrozamiento y, a la vez, como la búsqueda de configurar el plano problemático.

2. Lo tecnológico ausente

Una de las marcas del pensamiento filosófico tal como se ejerce aún en lo que llamamos —con un nombre que remite a procesos histórico-políticos como la conformación de instituciones de un Estado-Nación moderno y la reconfiguración del poder, de los saberes y de los cuerpos— México, es lo que a falta de otro término se ha llamado la “filosofía de lo mexicano”. Quizás el único uso posible¹ de esta supuesta “filosofía de lo mexicano” sería —si es que lo hay— refuncionalizar la cuestión sobre aquello que permite relacionar una singularidad histórica, política, moral, geográfica, antropológica, cultural en la que se ejercería el pensamiento filosófico y el sentido de este ejercicio. Es decir, es dable postular que lo que se juega en el pensamiento que se ha dado por nombrar como sobre lo mexicano no es la pregunta sobre cómo legitimar, determinar o demostrar si se ha ejercido y cómo el pensamiento

1 Señalando y a la vez echando por la borda —sí es posible— los problemas que trae aparejados: el identitario, el político-estatal, el nacionalismo, el educativo, el psicológico, el antropológico, el de lucha de poder al interior de las instituciones que comenzaban a consolidarse en esos años en México, y, por supuesto, sus derivas racista y fascista...

filosófico en cierto lugar, usando cierta lengua y en relación con cierta historia, sino en determinar si esas condiciones singulares de su ejercicio determinaban su sentido, le dotan de una singularidad o al menos de cierta característica determinante.

El problema se elaboró, desde inicios del siglo XX hasta cerca de los años 80², en relación al planteamiento y la elaboración de dos preguntas paralelas: ¿Existe algo así como pensamiento hispanoamericano?³, ¿Hay un pensamiento latinoamericano?⁴ La primera pregunta trataba de enfrentar la cuestión geopolítica europea interrogando si el español era una lengua adecuada en la que se pudiera hablar en el discurso conceptual de la filosofía⁵. La segunda pregunta remedaba la primera tratando de responder a la cuestión de si los habitantes del continente americano podían, igual que los europeos, y frente a ellos, elaborar un discurso filosófico. La diferencia entre ellas estriba no tanto en enfrentar dos lenguas —el español frente al alemán, el inglés o el francés—, sino en plantear la cuestión en términos histórico-culturales. Así el desplazamiento de la cuestión de un supuesto pensamiento

2 See Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, (México: Univ. Nacional Autónoma de México, Seminario de filosofía en México, 1979).

3 See José Carlos Mariátegui, *¿Existe un pensamiento Hispanoamericano?*, vol. 34, Cuadernos de Cultura Latinoamericana (UNAM, 1979).

4 See Leopoldo Zea, “En torno a una filosofía americana,” *Cuadernos Americanos* 3, no. 1 (1942): 63–78.

Sobre esto, Zea menciona: “una filosofía de nuestro tiempo y de nuestro medio, una filosofía americana para los americanos”. Leopoldo Zea, *América como conciencia*, 2. ed., 1. reimp, Seminarios / Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras. Centro de Estudios Latinoamericanos. Seminario de Historia de las Ideas en Latinoamérica (México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios Latinoamericanos, Seminario de Historia, 1983), 90. Vale la pena señalar también, que respecto a la conformación del pensamiento latinoamericano, la propuesta de Edmundo O’Gorman en su texto *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, indica cómo: “el ser moral con que fue inventada América es un ser *ab alio* en cuanto posibilidad de realizar la nueva Europa, se sigue que, en el fondo, la historia de América será el modo en que, concretamente, se actualizó esa posibilidad” Edmundo O’Gorman, *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, 1. ed. en *Lecturas mexicanas*, *Lecturas mexicanas* 63 (México, DF: FCE, Fondo de Cultura Económica, SEP, 1984), 153. Esta realización:

“ya sea en la esfera de los intereses religiosos, políticos y económicos, ya en lo relativo a la organización de las relaciones sociales, se advierte que la norma consistió en trasplantar en tierras de América las formas de vida europea, concretamente la ibérica”, entendiéndolo y viviendo esas formas como “entelequia histórica avalada por la voluntad divina” para finalmente concluir que: “Fue así, pues, como se realizó la segunda Europa; no nueva como réplica, sino como fruto del desarrollo de la potencialidad del pensamiento moderno”. O’Gorman, *La invención de América*, 153–158

5 See José Gaos, *El pensamiento hispanoamericano* (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014), <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmck079>.

hispanoamericano a uno latinoamericano no se da en términos lingüísticos sino en términos de una singularidad cultural,⁶ histórica, incluso geográfica. Siempre bordeando (a veces afirmando de manera involuntaria) el problema de la raza.

La pregunta por una filosofía singular de algo que podría caracterizarse como lo mexicano⁷ fue elaborada —al igual que sus dos preguntas paralelas sobre lo hispanoamericano y lo latinoamericano— en relación con las categorías, los discursos y las formas de plantear los problemas heredados de la tradición alemana⁸. Mientras las respuestas que se daban a la posibilidad de una filosofía hispanoamericana recaían en el lenguaje, en la lengua materna, la respuestas que se elaboraban para la posibilidad de una filosofía latinoamericana o mexicana trataban de echar a andar, en términos conceptuales, la constitución histórica-cultural de un pueblo. En el caso de la filosofía de lo mexicano las respuestas dadas desarrollaron tendencialmente una caracterología⁹. Es decir, genealógicamente pasaron de una psicología del mexicano hasta llegar a una caracterización ontológica del ser del mexicano. Así se puede rastrear la línea que va desde el texto de Ezequiel A. Chávez sobre la sensibilidad del mestizo¹⁰, pasando por el trabajo de Samuel Ramos y su acercamiento psicológico antropológico¹¹, hasta los desarrollos de Emilio Uranga en el *Análisis del ser del mexicano*¹² o *El laberinto de la soledad*¹³ de Octavio Paz.

Para elaborar el problema de las características, los sentidos y funciones de un supuesto ejercicio filosófico determinado por una singularidad mexicana —geográfica, cultural, histórica, moral, antropológica— en el ejercicio del pensamiento filosófico mexicano institucional durante el siglo XX se utilizaba tanto el pensamiento de Martin Heidegger y de José Ortega y Gasset —que había sido influenciado por Hermann Cohen y Paul Natorp—, como de pensadores franceses como Jean-Paul Sartre. Así se empleaban herramientas conceptuales como la fenomenología, el historicismo, la hermenéutica y el existencialismo. De este modo, la elaboración del problema recayó en la descripción de las características esenciales anímicas del o de lo mexicano. El problema sobre un pensamiento filosófico mexicano se planteó sobre las siguientes preguntas: ¿cómo son los mexicanos?, ¿cómo es lo

6 Cf. Elsa Cecilia Frost, *Las categorías de la cultura mexicana* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014).

7 Cf. José Gaos, “Lo mexicano en filosofía”, *Thesis: Nueva Revista de Filosofía y Letras*, vol. 1, 3 (1979): 5–14.

8 Cf. José Gaos, *En Torno a La Filosofía Mexicana*, Biblioteca Iberoamericana 4 (México, D.F: Alianza Editorial Mexicana, 1980).

9 Cf. Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana: panorama actual de la filosofía en México* (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2018), <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0924703>.

10 Ezequiel A Chávez, *Obras*, vol. III (México: El Colegio Nacional, 2007), 375.

11 Cf. Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* (Madrid: Espasa-Calpe, 1951).

12 Cf. Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano: y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)* (México, D.F: Bonilla Artigas Editores, 2013).

13 Cf. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (México: Fondo de cultura económica, 1999).

mexicano? Un punto de llegada a la cuestión se puede encontrar en el término náhuatl “nepantla”, usado por Emilio Uranga para caracterizar la accidentalidad del ser del mexicano. Y sólo así se entendería que la pregunta derivó en desarrollos psicológicos y psicoanalíticos como *El mexicano, ¿un ser aparte?*¹⁴ o *El mexicano, psicología de sus motivaciones*¹⁵.

Es cierto que, en este acercamiento del sentido del ejercicio del pensamiento filosófico determinado por unas supuestas características anímicas mexicanas, no era relevante la cuestión de la tecnología. Ni siquiera aparece, y cuando lo hace se trata el problema de lo tecnológico en relación con un acercamiento antropológico-moral: como instrumento a ser puesto en uso por un agente humano. Este acercamiento antropológico-moral a lo tecnológico en el ejercicio del pensamiento filosófico mexicano institucional durante el siglo XX es efecto de utilizar discursos heredados del pensamiento europeo, como el maquinismo, la mecanización, la gestión de la prótesis o la simulación cibernética¹⁶.

En este sentido podemos revisar lo que José Vasconcelos escribió en una de sus obras más conocidas de 1925: *La raza cósmica*. Allí aparece la cuestión de la tecnología en relación con un discurso que pone en operación una supuesta conformación racial del mundo:

Las grandes civilizaciones se iniciaron entre trópicos y la civilización final volverá al trópico. La nueva raza comenzará a cumplir su destino a medida que se inventen los nuevos medios de combatir el calor en lo que tiene de hostil para el hombre, pero dejándole todo su poderío benéfico para la producción de la vida. El triunfo del blanco se inició con la conquista de la nieve y del frío. La base de la civilización blanca es el combustible. Sirvió primeramente de protección en los largos inviernos; después se advirtió que tenía una fuerza capaz de ser utilizada no sólo en el abrigo sino también en el trabajo; entonces nació el motor, y de esta suerte, del fogón y de la estufa procede todo el maquinismo que está transformando al mundo. Una invención semejante hubiera sido imposible en el cálido Egipto, y en efecto no ocurrió allí, a pesar de que aquella raza superaba infinitamente en capacidad intelectual a la raza inglesa. Para comprobar esta última afirmación basta comparar la metafísica sublime del Libro

14 Cf. Aniceto Aramoni, *El mexicano, ¿un ser aparte?* (Xochimilco [México]: Editorial Offset, 1984).

15 Cf. Santiago Ramírez, *El mexicano, psicología de sus motivaciones* (México, D.F.: Debolsillo, 2004).

16 Cf. José Francisco Barrón Tovar, “Artículo: ¿Cómo se ha dicho la potencia de lo tecnológico en una singularidad aún llamada mexicana? - José Francisco Barrón Tovar”, *Research Network for Philosophy and Technology* (blog), el 12 de octubre de 2020, <http://philosophyandtechnology.network/4278/articulo-como-se-ha-dicho-la-potencia-de-lo-tecnologico-en-una-singularidad-aun-llamada-mexicana-jose-francisco-barron-tovar/>. Y José Francisco Barrón Tovar y Diego Fernando López López, “Problematizar la tecnología en México: Ramos, Lombardo y Zea”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* 38, 1, (el 12 de agosto de 2020): 7-22, <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2020.38.1323>.

de los Muertos de los sacerdotes egipcios, con las chabacanerías del darwinismo spenceriano. El abismo que separa a Spencer de Hermes Trimegisto no lo franquea el dollicocéfalo rubio ni en otros mil años de adiestramiento y selección.

En cambio, el barco inglés, esa máquina maravillosa que procede de los tiriteos del Norte, no la soñaron siquiera los egipcios. La lucha ruda contra el medio obligó al blanco a dedicar sus aptitudes a la conquista de la naturaleza temporal, y esto precisamente constituye el aporte del blanco a la civilización del futuro. El blanco enseñó el dominio de lo material. La ciencia de los blancos invertirá alguna vez los métodos que empleó para alcanzar el dominio del fuego y aprovechará nieves condensadas o corrientes de electroquímica, o gases casi de magia sutil, para destruir moscas y alimañas, para disipar el bochorno y la fiebre. Entonces la Humanidad entera se derramará sobre el trópico, y en la inmensidad solemne de sus paisajes, las almas conquistarán la plenitud¹⁷.

Para Vasconcelos lo local, lo singular, se trataría de civilizaciones y de razas, no de estados o naciones. Estas civilizaciones raciales estarían determinadas por rasgos anímicos. En el libro, Vasconcelos aboga por un mestizaje de razas (“quinta raza”, “raza cósmica”) que aglomere los mejores rasgos de todas las cuatro razas primigenias —roja (amerindios), blanca (europeos), negra (africanos) y amarilla (asiáticos)—, y que conformen una “Universópolis”. En el párrafo citado el pensador mexicano relaciona el maquinismo —que para él en ese momento “está transformando el mundo”— con la raza blanca. El maquinismo se vincula con el combustible, la estufa y el motor. La técnica aparecería como una respuesta anímico-corporal de la raza blanca para quitarse el frío —el dominio del fuego—, para conquistar la naturaleza temporal —dominio de lo material. Vasconcelos supone que la técnica no puede tener su génesis en el trópico, donde sí puede aparecer una civilización que haga uso y supere lo que cada raza primera haya aportado, donde una raza cósmica haga instrumento suyo a la técnica. En este tono escribe:

Los días de los blancos puros, los vencedores de hoy están tan contados como lo estuvieron los de sus antecesores. Al cumplir su destino de mecanizar al mundo, ellos mismos han puesto, sin saberlo, las bases de un período nuevo, el período de la fusión y la mezcla de todos los pueblos.¹⁸

Y sí, para Vasconcelos, la tecnología queda relacionada con una raza blanca, con Europa y Norteamérica, lo vital y el desarrollo de lo más humano se encuentra vinculado con el futuro de un mestizaje, en una

17 José Vasconcelos, *La raza cósmica* (México: Editorial Porrúa, 2014), 19–20

18 Vasconcelos, *La raza cósmica*, 13.

cultura superior que está de cierta manera ya en América Latina:

En la América española ya no repetirá la Naturaleza uno de sus ensayos parciales, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares, la que en esta vez salga de la olvidada Atlántida; no será la futura ni una quinta ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras; lo que de allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal.¹⁹

Lo tecnológico —fusionado a una raza particular— y lo cultural humano —lo universal— quedan desligados. De allí que sentencie en su obra: “la vida se burla de la mecánica elemental, de la mecánica física, haciendo pasar por encima de los torrentes el vuelo de los pájaros; uno de ellos, inocente y leve, se posa sobre una rama que tiembla sobre el abismo.”²⁰

Esta manera de plantear la cuestión se consolidará con pocas variantes y objeciones en los posteriores pensadores de la academia filosófica mexicana. En el libro de 1934 *El perfil del hombre y la cultura en México* y en los artículos de 1938 “*La mecanización de la vida humana*” y “*Un nuevo humanismo*”, Samuel Ramos repite tópicos sobre la tecnología usados en el discurso puesto en operación por Vasconcelos de la siguiente manera:

Nuestro país, fuera de la Ciudad de México, en donde ya empiezan a sentirse los artificios de la civilización moderna, aún no está completamente invadido por la deshumanización que en otros países se halla ya muy avanzada. Estamos aún bastante cercanos a la Naturaleza y a una sana existencia de grado primitivo. Aquí el problema parece ser inverso, el de introducir la civilización como un medio para elevar el nivel de la vida colectiva. Pero, precisamente porque estamos al inicio de la tarea, es que es prudente tomar en cuenta los riesgos de la civilización, para evitar a tiempo los males que puede acarrear²¹

Es así como la tecnología aparecerá vinculada con la civilización moderna y “nuestro país”, México, relacionado con la naturaleza; lo tecnológico se vincula a la deshumanización y México a una “sana existencia”. Ramos plantea la cuestión de poner en funcionamiento lo tecnológico en relación con la finalidad de elevar el nivel de vida colectiva.

19 Vasconcelos, *La raza cósmica*, 17.

20 Vasconcelos, *La raza cósmica*, 152.

21 Samuel Ramos, “La mecanización de la vida humana”, *Hoy* 78, (agosto, 1938): 325.

Esto lo puede afirmar porque en *El perfil del hombre y la cultura en México* (cuatro años antes) ya había trabajado la relación en términos de formas de vida o cultura y civilización. La tecnología y la civilización moderna vinculada a ella son productos del “hombre blanco”. Escribe Ramos: “El ideal de vida norteamericano, que ha ido sustituyendo las formas europeas en México, consiste en el trabajo práctico, el dinero fácil, las máquinas y la velocidad como grandes pasiones de los hombres nuevos”²². Más adelante lo afirma de manera más categórica: “Para México, existe actualmente la amenaza del hombre blanco que, si nos descuidamos, puede conquistar al país con los medios pacíficos de la economía y la técnica. Ya se comprenderá que nos referimos aquí al yanqui”²³. Pero si Ramos enfrenta lo tecnológico con lo natural y lo humano, al hacerlo un producto del hombre blanco también lo enfrenta a lo propiamente mexicano.

Este enfrentamiento tomará en Ramos la forma de una defensa conceptual de un supuesto “nuevo humanismo”²⁴ frente a la decadencia civilizatoria de la modernidad en la que se privilegia la mecanización y el poder material. Escribe:

Admirado el hombre con el poder de las máquinas de su propia invención, se ha olvidado de sus fines propios, exaltando un ideal de lo mecánico que desearía ver realizado en la sociedad y en su vida individual. Pero las crecientes complicaciones de la vida contemporánea han tenido que dispersar la actividad humana en múltiples actividades que alejan al individuo de su verdadero sentido de vida. El hombre parece desconocer el sentido de sí y de las cosas cuando se pierde en la complacencia del nuevo trabajo técnico.²⁵

Frente a esta civilización tecnológica el filósofo mexicano tratará de formular una cultura espiritual en la que se pueda llevar a cabo un “verdadero sentido de vida [humana]”, de vida mexicana. En su artículo de 1938 “*Un nuevo humanismo*” Ramos articula las cuestiones de lo mexicano, la civilización mecanicista, la defensa de lo humano, lo natural o animal y la tecnología de manera clara:

He combatido la seducción que ejercen ideas o sistemas extranjeros de varios órdenes, porque no responden a verdaderas necesidades del país y sí pueden contrarrestar los impulsos elevados del alma mexicana. Todas las ideas o regímenes políticos que pretenden convertir al hombre en un animal de rebaño anulando su libertad; toda concepción materialista que considere al

22 Ramos, *El perfil del hombre*, 87.

23 Ramos, *El perfil del hombre*, 108.

24 Cf. Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo: programa de una antropología filosófica* (La Casa de España, 1940).

25 Ramos, *El perfil del hombre*, 165.

hombre como un ser puramente instintivo, explicando sus funciones psíquicas como efecto de necesidades biológicas, ya sea sexuales, alimenticias, o de poder, son fuerzas que propenden hacia la infrahumanidad. Si se agrega el influjo poderoso de la civilización actual que tiende a mecanizar la vida y a convertir al hombre en un autómeta, podrá medirse la magnitud de los factores que conspiran en rebajar la naturaleza humana.

Lo grave es que esas fuerzas negativas operan inconscientemente, creando en los individuos la ilusión de que persiguen ideales progresistas y renovadores, cuando en verdad se trata de lo contrario. Por eso es preciso desenmascararlas, como principio de acción en defensa del hombre, cuyos valores deben ser rescatados a toda costa de aquellas fuerzas adversas que amenazan destruirlos. Estos son los motivos que justifican en el momento, la instauración de un nuevo humanismo que, a diferencia del clásico, procederá de abajo a arriba, mostrando que los valores genuinos del hombre están por encima de la mera animalidad.²⁶

Así en el acercamiento conceptual de Ramos —que tenía como principio: “buscar el conocimiento del mundo en general, a través del caso particular que es nuestro pequeño mundo mexicano”²⁷, debido a que la búsqueda nacional es una búsqueda de lo humano— lo tecnológico es lo diferente, lo extranjero, lo extraño, lo enemigo, no sólo de lo humano, sino también de lo mexicano.

Otro filósofo que retoma este acercamiento entre la tecnología y lo mexicano es Leopoldo Zea, que desarrolla a cabalidad el problema de las características, los sentidos y funciones de un supuesto ejercicio filosófico determinado por una singularidad mexicana y latinoamericana vinculado a la cuestión de lo tecnológico como un instrumento. Esto lo lleva a cabo poniendo en operación un pensamiento que se asume político —en una caracterización de lo político en términos antropológico-morales— y que piensa la relación de lo tecnológico y del hombre en términos de dominio y subordinación (en términos de si la tecnología domina al hombre o si el hombre domina a la tecnología). En su obra de 1969 *La filosofía americana como filosofía sin más*, Zea escribe: “La técnica, cuya precisión ha permitido encarcelar energías como la atómica, para bien o para mal del creador de este encarcelamiento. Todo ello está muy bien, lo que ya no lo está tanto es la pretensión de reducir la filosofía a este sólo fin.”²⁸ Zea deja de lado, a causa de su planteamiento político, la cuestión de la génesis racial o civilizatoria de la técnica. La técnica es efecto del trabajo y del esfuerzo de la humanidad. Se trata de un tipo de esfuerzo muy determinado: el trabajo de dominio de la naturaleza, de domar todo lo existente. Así la cuestión se reducirá a cómo la técnica entra en relación de sometimiento con otra instancia o fuerzas de

26 Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, 242.

27 Ramos, *El perfil del hombre*, 135

28 Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más* (México: Siglo XXI Editores, 1974), 60.

la condición humana: la política, la economía, la historia, etcétera. El problema de la técnica para Zea se reducirá al problema del “mal del creador”. Preocupado por el uso del poder de la técnica moderna y articulando esa preocupación a la del sentido de una filosofía latinoamericana y mexicana Zea escribe:

Nuevamente la conciencia de la humanidad de los otros, pero también del propio inhumanismo. La conciencia de que el hombre que se sentía el hombre por excelencia, al calificar la humanidad de otros hombres, niega la propia. Esta conciencia es especialmente aguda en la nación que ha tomado la jefatura del mundo occidental, al tropezar con hombres que resisten su poderío a base de humanidad. Esto es oponiendo a la fuerza ya deshumanizada del Occidente el valor concreto del hombre que se empeña en afirmar su humanidad. Esto es especialmente expresivo en la guerra vietnamita, una guerra entre el hombre y la técnica. Una técnica en la que el hombre que la ha hecho posible ha sido transformado en simple parte de la misma. Una técnica que ha enajenado a sus creadores, pero que se ha estrellado ante la voluntad de resistencia de hombres que no quieren dejar de serlo. El problema de la enajenación que ya planteaban Hegel y Marx vuelve a ser el tema central de la filosofía occidental de los últimos años, de estos últimos días. Es el tema, nada menos, de la deshumanización. El hombre occidental ha acabado por deshumanizarse, por transformarse en instrumento de su instrumento. Este hombre ya no puede reconocerse como tal en sí mismo, mirándose al espejo, sino en los otros, en aquellos a quienes regateaba humanidad. Allí es donde está el hombre; en ellos, con ellos, debe reivindicar su propia humanidad, desenajenarse.²⁹

La filosofía debe llevar a cabo un ejercicio que se enfrente a esta inhumanidad —guerra, pobreza, sometimiento, etcétera— producida por el mal dominio de la técnica ejercido por poderes políticos estatales, económicos y empresariales —“técnica siempre al servicio de los más poderosos”. Se trata de una tarea de emancipación la que debe poder hacer la filosofía:

La filosofía enfrentada, entre otras cosas que le ofrece la realidad contemporánea, a la técnica. Esto es, a la manipulación de la naturaleza para hacer de ella un instrumento al servicio del hombre. Una técnica que pretende ser cada vez más precisa; de una precisión de la cual ha dependido y hecho posible el dominio casi fantástico que el hombre parece alcanzar sobre la naturaleza.³⁰

Pero no cualquier filosofía, usando una línea de pensamiento en la academia filosófica mexicana Zea

29 Zea, *La filosofía americana*, 88-89.

30 Zea, *La filosofía americana*, 59.

ataca lo que llama positivismo (para su momento conocida como filosofía analítica) como un ejercicio de la filosofía no atenta al carácter local, singular que debería tener el ejercicio de la filosofía como ejercicio emancipatorio de lo humano. Contra un ejercicio de la filosofía sometido y de acuerdo con el poder de la tecnología, Zea prefiere concebir un ejercicio local, singular de la filosofía, pues en esta filosofía determinada localmente se jugaría la emancipación. O, al contrario, lo local se determinaría por el concepto de emancipación. Lo local señala el espacio de una emancipación de toda la humanidad. En este sentido afirma:

Por lo que se refiere a Latinoamérica y, con Latinoamérica, al llamado Tercer Mundo, tan importante es saber dominar la ciencia y la técnica modernas como saber de qué forma se puede ser copartícipe de este dominio. Dominar la ciencia y la técnica que la hace posible; pero para poner este dominio al servicio de sí mismo, al servicio de intereses que le sean propios. Claro es que este sí mismo, este pueblo, puede serlo toda la humanidad.³¹

Por eso escribe en consonancia con su acercamiento antropológico-moral que reformula el proyecto ilustrado de izquierda y la cuestión del dominio de la potencia tecnológica, señalando que: “Ho Chi Minh y sus guerrilleros siguen siendo la expresión y símbolo de la humanidad que aún está por encima de la técnica, por poderosa que ésta sea”³².

Es reiterativa la postura que habían planteado Ramos y Vasconcelos, si bien, Zea ya la concibe vinculada con lo humano enajenado, la tecnología no sería algo local sino un instrumento a usar. La tecnología no constituye a lo latinoamericano o mexicano, se trataría de un poder de la humanidad que puede volverse local con su uso: “Después de todo es algo instrumental, un instrumento al servicio del hombre”³³.

3. Lo local como génesis de la individualización

Como hemos mostrado en el apartado anterior, el pensamiento filosófico mexicano institucional durante el siglo XX no es capaz de producir un discurso que dé cuenta de lo tecnológico. Nuestra tesis es que esto es así porque, aunque las propuestas revisadas anteriormente cuestionan el carácter universal de lo humano y el pensamiento—los cuales se habían identificado con el pensamiento europeo—, no se ocupan propiamente de preguntar qué significa hablar de lo local. A continuación, proponemos acercarnos al pensamiento de Gilbert Simondon para abrir la cuestión de qué significa hablar de lo

31 Zea, *La filosofía americana*, 56.

32 Zea, *La filosofía americana*, 94.

33 Zea, *La filosofía americana*, 62.

local. Esta lectura de Simondon parte de la premisa de que su propuesta permite articular el problema de la localidad desde—y no en contraposición—procesos técnicos, es decir, una localidad técnica.

El vocabulario sobre lo tecnológico que echa a andar Simondon se puede encontrar condensado bajo la forma de una mecanología; es decir, en el proyecto de estudio y creación de una ciencia de las máquinas. Otra forma de llamar al reconocimiento de la génesis de los objetos técnicos.

La intención de Simondon era (como enuncia en su tesis secundaria *El modo de existencia de los objetos técnicos*): “suscitar una toma de conciencia del sentido de los objetos técnicos”³⁴. Esto se encuentra enmarcado en un proyecto que pretende resignificar la cultura desde su dimensión tecnológica. Lo que Simondon pone en cuestión es lo que podemos ver instanciado en el pensamiento sobre “la máquina” y “la técnica” de los pensadores mexicanos. Discursos donde lo tecnológico aparece como lo extranjero, lo extraño, incluso el enemigo a dominar. Estas concepciones, según Simondon, nacen de un desconocimiento del modo de proceder del objeto técnico en cuanto a su génesis refiere. Es precisamente este desconocimiento lo que suscita las caracterizaciones de la técnica como algo ajeno a lo humano, que no comprenden esta génesis y que optan por volver al humano tanto un portador de herramientas como un individuo obsoleto en relación con el individuo máquina. De hecho, se trata de una de las dos actitudes contradictorias que el autor identifica en la elaboración conceptual sobre los objetos técnicos, a saber, que son por un lado “puro ensamblajes de materia, desprovistos de verdadera significación y que presentan solamente una utilidad”³⁵; por otro lado, que entran al imaginario especulativo, en las representaciones culturales, como: “[robots] animados por intenciones hostiles para con el hombre, o que representan para él un peligro permanente de agresión, de insurrección”³⁶.

Simondon postula que el objeto técnico (esto es el conjunto de esquemas de funcionamiento y estructuras, no es sólo un objeto particular creado a voluntad por un diseñador) no se trata de una herramienta o instrumento particular, sino de un proceso que está en constante cambio, un proceso de concretización, en el cual, el humano participa sólo como gesto cristalizado, es decir, participa en el proceso como parte y no sólo como creador. En este sentido, más que pensar técnicas concretas a Simondon le interesa pensar el proceso de concretización que llama tecnicidad. Tampoco le interesa pensar la tecnología entendida como objetos particulares desarrollados de la revolución industrial hasta la actualidad, y que sólo son concebidos como cosas que sirven a un fin específico. El fin, si bien se mantiene en el objeto técnico no es su mayor potencia, ésta radica en la inventiva. Aquí no se trataría de la invención entendida como

34 Gilbert Simondon, *El modo de existencia de los objetos técnicos*, trad. Margarita Martínez y Pablo Rodríguez (Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial, 2007), 31.

35 Simondon, *El modo de existencia*, 33.

36 Simondon, *El modo de existencia*, 33.

fabricación, ni siquiera como ejercicio creativo sino de la inventiva como fondo de toda actividad que pone en operación modificaciones en un medio asociado, a la vez geográfico y técnico, pero también podría decirse a la vez material y digital. Esta inventiva entendida como fondo se comprende mejor en el lenguaje simondoniano si se piensa como una unidad homostática que permite la expresión de efectos que alcanzan su mayor expresión en la conformación de nuevas estructuras funcionales que permiten la mediación entre órdenes diferentes.

Lo tecnológico para Simondon debe tratarse como una mecanología, es decir, un pensamiento mediador entre diversas técnicas (así como entre éstas y la cultura), y el medio en el que se desenvuelve. Se trata de una tecnología reflexiva que sirve de puente entre el saber teórico y el saber práctico, y que como tal colabora en la consciencia de la responsabilidad y la inventiva de los mismos.

El filósofo no es ingenuo en pensar que no hay una política detrás de los objetos técnicos, o que estos en su acepción particular son neutros. La apuesta de Simondon es por el reconocimiento del estatuto de los objetos técnicos en cuanto tales, es decir, en tanto permiten reconocer el modo de proceder sobre sí mismos: su modo de existencia. El proyecto político de Simondon es explícito: una reconfiguración cultural de las fantasmagorías de la supuesta extranjería tecnológica. El filósofo señala en este sentido: “Para volver a dar a la cultura el carácter verdaderamente general que ha perdido, es preciso poder introducir en ella la conciencia de la naturaleza de las máquinas, de sus relaciones mutuas, y de sus relaciones con el hombre, y de los valores implicados en estas relaciones”³⁷. Esta tarea no puede ser ejecutada ni por aquellos que trabajan con la técnica, ya que la relación de utilización está condicionada por los procesos mecánicos en los que se inserta la relación humano-máquina; ni por aquellos que sólo son propietarios, ya que su posición está en relación con cuestiones principalmente económicas. El proceso de reconfiguración es un trabajo que sólo puede ser asumido por el tecnólogo, que es aquel que logra la mediación entre la comunidad y el objeto. No se trata sólo de la creación de otra clase de trabajador, de hecho, la cuestión tecnológica tiene que ser liberada de la acepción del trabajo que condiciona la alienación. Se trataría más bien de propiciar un nuevo dominio o ámbito de lo transindividual, es decir, la unidad compleja y sistémica que excede al individuo al mismo tiempo que lo interioriza.³⁸

Lo político, entonces, no se restringe a una cuestión de regulación de la producción técnica, en términos morales, sino que se trata de una actividad que reconoce el lugar que los objetos técnicos ocupan en la formación o individuación de lo colectivo. Esto se encuentra muy lejos de aquellos discursos que exigen

37 Simondon, *El modo de existencia*, 35.

38 Cf. Muriel Combes, *Simondon: una filosofía de lo transindividual*, trans. Pablo Ires (Buenos Aires: Cactus, 2017).

que el humano se superponga a lo técnico y lo domine con el fin de no ser víctima de ello, como en el caso de la filosofía de lo mexicano.

4. Decir lo local desde lo colectivo

Esta tarea se presenta, para Simondon, igual que para Yuk Hui, como un proyecto particular de la filosofía, que es a la vez político. Si para Simondon era el mecanólogo (o tecnólogo) el que puede fungir como intermediario de los objetos técnicos ante la sociedad, parece que para Hui esta labor debe ser retomada colectivamente desde la localidad. Si el discurso conceptual que echa a andar Simondon permite elaborar la pregunta sobre cuál es el principio de individuación y la génesis de estos grupos/colectivos/transindividualidades en relación con el discurso de la génesis de los objetos técnicos, valdría la pena cuestionar cómo prefiere conceptualizar el problema el discurso sobre las cosmotécnicas de Hui. Si quisiéramos entonces producir un ejercicio del discurso filosófico—ya no sobre lo mexicano o lo latinoamericano, ni siquiera sobre lo que se ha llamado “el sur global”—en el que se conceptualice lo singular tecnológico, tendríamos que preguntarnos qué nos permite articular alianzas singulares colectivas. Ciertamente se trataría de un ejercicio del pensamiento conceptual que transforme las concepciones y discursos usados para decir y pensar lo tecnológico, que reconfigure las articulaciones de las potencias de lo tecnológico con otras fuerzas—como lo económico o lo político. Un ejercicio conceptual atento a la refuncionalización de sus propias tecnologías de producción.

Así, en principio parecería que el discurso que traduce la cuestión de lo local tecnológico apelando al concepto de cosmotécnica responde echando a co-funcionar el ámbito local político-cultural con sus condiciones tecnológicas. Sin embargo, cuando se abre la cuestión de la diversidad de técnicas se presupone una diversidad que depende de la noción de cultura, en donde la diversidad cultural parece obvia. Hui afirma en un momento en la entrevista “Producir tecnologías alternativas”:

La cosmotécnica, efectivamente, siempre es local. Una cosmotécnica corresponde a la unificación, en las actividades técnicas, de los órdenes cósmico y moral; órdenes que difieren de una sociedad a otra; por ejemplo, los chinos no tenían el mismo concepto moral que los griegos. La cosmotécnica plantea por tanto, de entrada, la cuestión de la localidad. Es una investigación sobre la relación entre la tecnología y la localidad, es decir, una búsqueda de los lugares que permiten que la tecnología se diferencie.³⁹

39 Ballast, “Producir tecnologías alternativas”, *Viento sur* (blog), el 7 de septiembre de 2020, <https://vientosur.info/producir-tecnologias-alternativas/>.

Como si –y por más que se aclare: “debemos visitar la cuestión de la localidad, lo que no implica necesariamente que participemos en una discusión sobre grupos étnicos e ideologías: arios, germanos, rusos o lo que sea”⁴⁰— si una cosmotécnica tuviera que enunciarse, como en los discursos del ejercicio del pensamiento filosófico mexicano institucional durante el siglo XX, desde lo ya producido en la historia geopolítica: la medicina tradicional china, la τέχνη griega o la herbolaria mexicana. Es decir, parecería que no es posible enunciar la génesis técnica de una cosmotécnica. Como si el fantasma de una geopolítica histórica rondara la idea de “las tecnologías en diferentes culturas”, generando así efectos conceptuales inadecuados para describir el conjunto de esquemas de funcionamiento y estructuras que conforman en tanto objeto técnico una tecnología local. Es como si—al igual que en lo que se llama filosofía de lo mexicano—lo tecnológico en lo local quedará acallado por darle la voz a la singularidad cultural, mediante mitos o relatos tradicionales.

Yuk Hui en efecto cumple con la empresa simondoniana de sacar el problema de la técnica de la cuestión del trabajo, sin embargo, al hacerlo, desplaza el problema y lo dirige hacia los mitos como ámbito compartido de la cultura olvidada, haciendo que los mitos también se vuelvan fundación de un reino de legitimación institucional; por ejemplo, el mito de Prometeo que funda toda una concepción de la técnica que legitima la noción instrumental de la misma, o el mito mesoamericano del tlacuache, el que en:

los tiempos en los que la humanidad carecía de fuego, y éste era poseído por seres celestes en algunos casos, por habitantes del inframundo en otros [...] va con engaños hasta la hoguera y roba el fuego, ya encendiendo su cola, que a partir de entonces quedará pelada, ya escondiendo la brasa en el marsupio. Gran benefactor, el tlacuache reparte su tesoro a los hombres.⁴¹

Por otro lado, no se explica en efecto la relación por la cual los mitos de hecho producen tecnologías diferenciales al margen del uso particular. La cuestión con la diversidad técnica que se espera sea derivada de la diversidad cosmológica sólo se supone como casos de uso (como sería el caso de la leyenda del cuchillo de Pao Ding).⁴²

40 Anders Dunker, “Entrevista: sobre Tecnodiversidad: una conversación con Yuk Hui”, *Research Network for Philosophy and Technology*, trad. José Francisco Barrón Tovar et al., el 27 de julio de 2020, <http://philosophyandtechnology.network/3939/entrevista-sobre-technodiversity-una-conversacion-con-yuk-hui/>.

41 Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998), 20.

42 Yuk Hui, *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics* (Falmouth: Urbanomic, 2019), 101–104.

En este sentido, quizás sea conveniente reconectar con la tecnicidad no sólo como devenir concreto del objeto técnico sino como desdoblamiento de una unidad primitiva de relación del humano con el mundo ⁴³. Esta unidad que para Yuk Hui es el modo original de la cosmotécnica antes de la bifurcación en técnicas y religiones, y que sólo puede ser pensada en relación con la mitología y la cosmología, para Simondon tiene que ser encontrada en aquello que sienta las bases del pensamiento: la afectividad. ⁴⁴ Si bien, Simondon piensa la unidad mágico primitiva como una reticulación en donde emergen puntos claves tanto espaciales como temporales que adquieren sentido por el obrar del humano, no se trata de una unidad, en sentido estricto, ni técnica ni religiosa, o cosmológica, sino de un exceso de realidad que atraviesa tanto los modos del devenir técnico como los modos de devenir religioso. Este exceso de realidad es el mismo que corre tanto en el análisis de la individuación de los seres biológicos como en las individualizaciones subsecuentes de lo psicosocial y lo técnico, a saber, lo preindividual. Si bien, lo preindividual adquiere una nomenclatura diferente en cada ámbito de individualización, lo afectivo-emotivo, el campo de la experiencia, para el caso psicosocial y los esquemas de funcionamiento para el caso técnico, en ninguno de estos casos se agota ni a los individuos sociales ni a los individuos técnicos. Lo que nos permite hacer un trazo análogo entre lo afectivo-emotivo y los esquemas de funcionamiento es la conceptualización de exceso como prolongación de lo individual al proceso de individuación. Puestos en relación hacen emerger una red compleja que prolonga la individuación en una nueva individualización, lo que, en cierto sentido, daría pie a modalidades múltiples y diferenciales de articular dichas relaciones.

Así entendida la transindividualidad sería un exceso, tanto de afecto-emotividad como de esquemas técnicos ricos en su potencialidad inventiva, desde el cual es posible trazar otra ruta para la relación entre objetos técnicos y lo que podríamos nombrar como cultura. Lo importante sería modificar la concepción corriente de cultura para que no sea ni aquello opuesto a la técnica, ni aquello opuesto a la naturaleza, sino precisamente una fase de la individualización por la cual se descubre un nuevo proceso: la colectividad.

Como ámbito de individualización desde el cual se conforman los colectivos, contra todo sentido sociologicista que conceptualiza lo social en oposición al individuo particular, lo transindividual no es puerto seguro, es un pasaje, un proceso. En efecto, atribuir solamente al medio técnico la singularidad de los hechos técnicos es tan problemático como atribuir a la fabricación o el diseño la totalidad de la realidad técnica. En ese sentido, lo que nos permite pensar y complejizar la tecnicidad es la manera en la que se produce y reproduce con las relaciones humanas, y es a estos entrecruzamientos que decidimos

43 Simondon, *El modo de existencia*, 143.

44 Simondon, *El modo de existencia*, 183.

nombrar lo colectivo. Una colectividad así enunciada intentaría trastocar los medios por los cuales la modificación técnica y social pretende ser asumida desde la localidad. Es decir, a la pregunta por los modos en que localmente se producen técnicas diferenciales le enfrentamos la pregunta por los modos en los que se configuran colectividades técnico-políticas.

Si bien para Simondon no hay pregunta por lo local en términos puramente geopolíticos o históricos, sí la hay por la actividad fundante de la colectividad, es decir, por las modalidades en que se resuelve la tensión entre lo social y lo individual y que adquiere otro carácter ahí en donde entra en juego el objeto técnico, a saber, la colectividad transindividual que es descubierta por la modificación misma de las relaciones de causalidad y condicionamiento recíproco entre los objetos técnicos y los humanos. Esta pregunta por lo colectivo nos hace mirar de nueva cuenta el proceso de devenir de lo técnico, siempre en relación. En este sentido, los esquemas funcionales técnicos, de los cuales los objetos técnicos derivan y mediante los cuales a partir de la actividad inventiva se individualizan, son la especificidad técnica misma. Aquí no debe olvidarse que estos mismos esquemas no son supuestos universales por el uso sino por el funcionamiento. La relación con el objeto técnico sólo puede volverse adecuada “en la medida en que llegará a hacer existir esta realidad interindividual colectiva, que denominamos transindividual, porque crea un acoplamiento entre las capacidad inventivas y organizativas de varios sujetos.”⁴⁵ Es decir, que una mejor comprensión del objeto técnico es lo que permite una relación transindividual.

Es posible que la conceptualización cosmotécnica funcione como una reactivación metaestable, cargada de potenciales, de la tensión entre el individuo y el colectivo, como también es posible que nos devuelva hacia el peligro del ideal nacional en donde la identidad está entremezclada con la localidad pensada en términos geopolíticos. Para responder de manera adecuada a esta alternativa valdría problematizar la localidad en términos de la colectividad, preguntar qué hace que lo colectivo se articule como tal, cómo se forman las relaciones de las relaciones (porque en efecto las relaciones colectivas no son relaciones de individuos sino de redes mucho más amplias). Esta colectividad es una localidad que no pasa por las fronteras físicas de los países, por la configuración histórica o por los acuerdos del derecho, sino en cuanto es pensada como actividad de transindividualidad, refiere a un acoplamiento entre lo técnico y lo humano que amplifica lo afectivo dando lugar a la posibilidad de invención.

El objeto técnico inventado, entonces, no es una fabricación que depende de una mitología, que justifica o legitima la construcción de una representación, sino una amplificación de los modos en que entran en relaciones los procesos de devenir colectivos. En ese sentido, más que unas cosmotécnicas que tratan de revitalizar los modos de producción artesanal o rudimentario, el nivel de elementos técnicos

45 Simondon, *El modo de existencia*, 268.

entendidos como herramientas aún en su complejización, se trata de propiciar organizaciones de potencial inventivo que produzcan agenciamientos, tal y como él mismo Hui afirma que: “formular problemas locales y soluciones locales”.⁴⁶ En efecto, como dice Combes, “lo que puede la tecnicidad como red amplificadora está todavía por inventarse.”⁴⁷

5. A modo de sucinta conclusión

Si hubiera algo que aprender de cómo se puso en operación lo tecnológico en los discursos filosóficos académicos institucionales mexicanos durante el siglo XX es a no suavizarlo y subordinarlo a cuestiones políticas, culturales, identitarias y éticas. En lugar de ello, habría que enfatizar lo tecnológico y sus potencias al momento de ejercer el pensamiento, algo que el análisis de Yuk Hui en *Recursivity and Contingency* intenta mostrar. Si queremos articular un concepto de cosmotécnica que no sea sinónimo de nacionalismo, de fascismo, o que sea confundido con una identidad política—lo mexicano en la herbolaria o lo mesoamericano en los mitos.⁴⁸

References

Aramoni, Aniceto. “El mexicano, ¿un ser aparte?” En *Colección Testimonio 24*. Xochimilco [México]: Editorial Offset, 1984.

Ballast. “Producir tecnologías alternativas”. *Viento sur* (blog), el 7 de septiembre de 2020. <https://vientosur.info/producir-tecnologias-alternativas/>.

Barrón Tovar, José Francisco. “Artículo: ¿Cómo se ha dicho la potencia de lo tecnológico en una singularidad aún llamada mexicana? - José Francisco Barrón Tovar”. *Research Network for Philosophy and Technology* (blog), el 12 de octubre de 2020. <http://philosophyandtechnology.network/4278/articulo-como-se-ha-dicho-la-potencia-de-lo-tecnologico-en-una-singularidad-aun-llamada-mexicana-jose-francisco-barron-tovar/>.

46 Ballast, “Producir tecnologías alternativas”, *Viento sur* (blog), el 7 de septiembre de 2020, <https://vientosur.info/producir-tecnologias-alternativas/>.

47 Combes, *Simondon*, 126

48 Jorge Fontevecchia, “Yuk Hui: ‘La cosmotécnica no es nacionalismo, no es fascismo, no es una identidad política’”, *Perfil*, el 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>.

Barrón Tovar, José Francisco, y Diego Fernando López López. “Problematizar la tecnología en México: Ramos, Lombardo y Zea”. *Theoría Revista del Colegio de Filosofía*, núm 38 (el 12 de agosto de 2020): 7–22. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2020.38.1323>.

Chávez, Ezequiel A. *Obras. Vol. III*. México: El Colegio Nacional, 2007.

Combes, Muriel. *Simondon: una filosofía de lo transindividual*. Cactus, 2017.

Dunker, Anders. “Entrevista: sobre Tecnodiversidad: una conversación con Yuk Hui.” *Research Network for Philosophy and Technology*. Traducido por José Francisco Barrón Tovar, Emma Baizabal, Ana María Guzmán Olmos, Diego Fernando López López, Marco Antonio Godínez Bustos, Fabián Gutiérrez Gómez, Rodrigo Ramos Xochiteotzin, y Sandra Leticia Reyes Alvarez, el 27 de julio de 2020. <http://philosophyandtechnology.network/3939/entrevista-sobre-technodiversity-una-conversacion-con-yuk-hui/>.

Fontevécchia, Jorge. “Yuk Hui: ‘La cosmotécnica no es nacionalismo, no es fascismo, no es una identidad política’”. *Perfil*, el 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>.

Frost, Elsa Cecilia. *Las categorías de la cultura mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Gaos, José. *El pensamiento hispanoamericano*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcc079>.

———. *En torno a la filosofía mexicana*. 1a ed. Biblioteca Iberoamericana 4. México, D.F: Alianza Editorial Mexicana, 1980.

———. “Lo mexicano en filosofía”. *Thesis. Nueva Revista de Filosofía y Letras*, 1979.

Hui, Yuk. *Recursivity and Contingency*. Media Philosophy. London; New York: Rowman & Littlefield International, 2019.

———. *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotecnics*. Falmouth: Urbanomic, 2019.

López Austin, Alfredo. *Los mitos del Tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998.

Mariátegui, José Carlos. "¿Existe un pensamiento Hispanoamericano?" Vol. 34. *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*. UNAM, 1979.

Nicol, Eduardo. *El problema de la filosofía hispánica*. 2. ed. Obras de Eduardo Nicol. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1998.

O'Gorman, Edmundo. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. 1. ed. en *Lecturas mexicanas*. Lecturas mexicanas 63. México, DF: FCE, Fondo de Cultura Económica, SEP, 1984.

Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de cultura económica, 1999.

Ramírez, Santiago. *El mexicano, psicología de sus motivaciones*. México, D.F.: Debolsillo, 2004.

Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Espasa-Calpe, 1951.

———. *Hacia un nuevo humanismo: programa de una antropología filosófica*. La Casa de España, 1940.

———. "La mecanización de la vida humana". *Hoy*, 20 de agosto de 1938.

Romanell, Patrick. *La formación de la mentalidad mexicana: panorama actual de la filosofía en México*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2018. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0924703>.

Simondon, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Traducido por Margarita Martínez y Pablo Rodríguez. 2da ed. Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial, 2007.

Uranga, Emilio. *Análisis del ser del mexicano: y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*. Editado por Guillermo Hurtado. Primera edición. Las semanas del jardín 4. México, D.F: Bonilla Artigas Editores, 2013.

Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. Séptima edición. Sepan cuantos 719. México: Editorial Porrúa, 2014.

Villegas, Abelardo. *La filosofía de lo mexicano*. 2. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Seminario de filosofía en México, 1979.

Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. 2. ed., 1. reimp. Seminarios / Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras. Centro de Estudios Latinoamericanos. Seminario de Historia de las Ideas en Latinoamérica. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios Latinoamericanos, Seminario de Historia, 1983.

———. “En torno a una filosofía americana”. *Cuadernos Americanos* Año 1, núm. Vol. 3 (1942): 63-78.

———. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI Editores, 1974.