

¿Cosmotécnica latinoamericana?

Una conversación con Yuk Hui

Parte II: Descolonización y Recomposición

Ana María Guzmán Olmos

Käte Hamburger Kolleg: Cultures of Research,
RWTH University Aachen; University of Bonn

Hugo Esquinca Villafuerte

Medios Directos, Departamento de Sonido; Universidad de las Artes Kassel

AG/HE: Has mencionado que la cosmotécnica es un proyecto de descolonización. En este sentido, es importante cuestionar el imaginario de la humanidad al centro del desarrollo de la tecnología en occidente. ¿Es esta la política de la cosmotécnica? ¿Cómo se relaciona la cosmotécnica con las formas institucionalizadas de poder y la integración de dichas formas en las formas de gobierno algorítmicas/tecnocráticas? Observamos la relación de grandes empresas tecnológicas como Facebook en su colaboración con empresas gubernamentales -como la que involucra a Cambridge Analytica- y la amalgama de una noción del cosmos como reserva permanente -como Amazon Blue Origin y Tesla SpaceX, que mencionaste antes-. Todas estas cruces de la tecnología y el Estado nación parecen servir tanto a la visión de la modernidad como a la de lo humano, que la cosmotécnica pone en cuestión. Teniendo en cuenta todo esto, ¿crees que es posible restablecer un horizonte político que vaya más allá del Estado-nación, partiendo de la cosmotécnica, o estos son términos opuestos? En este caso, pensamos específicamente en el proyecto chileno de los años 70 Cybersyn, que se insertaba dentro de las formas de poder institucional, pero que buscaba establecer un entorno informativo que diera espacio a formas de organización de abajo hacia arriba, utilizando métodos estadísticos de computación para un tal vez ingenuamente llamado “mecanismo de aprendizaje para el pueblo”. ¿Sería posible decir que el análisis propuesto basado en la cosmotécnica podría dar lugar a nuevas formaciones estatales, o más bien diría que los proyectos estatales están necesariamente ligados a la idea de naciones, y en ese sentido, son en principio incompatibles con la cosmotécnica?

YH: Para responder a su pregunta, tendremos que hacer dos afirmaciones fundamentales, y mostrar por qué son válidas. En primer lugar, todas las teorías políticas presuponen su antropología, es decir: ¿qué es el ser humano? y ¿cómo se reunieron los seres humanos y formaron una sociedad? Por eso en la filosofía política moderna, por ejemplo, Hobbes, Rousseau, Locke y muchos otros, siempre encontramos en primer lugar un tratado sobre la naturaleza humana. Hoy tenemos la antropología, la arqueología, la paleontología y otras disciplinas, que nos permiten investigar sobre la formación de la sociedad recogiendo huellas dispersas en la Tierra; sin embargo, en la época de Hobbes y Rousseau, era una combinación de deducción lógica, teología, especulación y rumores. El estado de naturaleza de Hobbes, como se nos dice en su Leviatán, estaba como “validado” por los informes sobre los indios de América. En segundo lugar, todas las antropologías presuponen sus conceptos de tecnología y el papel de la tecnología en el proceso de hominización. En la época antigua no existía una disciplina llamada antropología, pero existen teorías sobre el papel de las tecnologías en el concepto de lo humano, la formación de la sociedad humana y los cambios necesarios en respuesta a las mejoras de los medios de producción.

También nos encontramos con la cuestión de la moralidad: por ejemplo, el uso de la tecnología para dominar la naturaleza o para facilitar el crecimiento de los seres humanos y no humanos. Por eso -y lo he explicado antes- acuñé el término cosmotecnica para mostrar que tanto el concepto como el papel de la tecnología difieren de una cultura a otra. Por lo tanto, vemos que la naturaleza humana presupuesta y su relación con los entornos y con otros seres humanos y no humanos son fundamentales para la construcción de una teoría política. Por eso también algunos antropólogos, como mi viejo amigo David Graeber, intentan rechazar el pensamiento político dominante volviendo a la antropología, y mostrar que, por ejemplo, la economía no empezó con un sistema de trueque, que se cuenta en todos los libros de texto de economía; al contrario, Graeber intentó mostrar que la economía del don (a la que también podemos encontrar un significado cosmológico más fuerte, por ejemplo en la obra de Georges Bataille) no sólo era más fundamental, sino que también contiene una lógica de antiacumulación. Cuando digo descolonización, es precisamente el intento de mostrar que la “forma de vida” que hemos dado por sentada como única opción, y la forma en que entendemos el progreso tecnológico como algo lineal son, de hecho, problemáticas desde el principio.

¿Fue Cybersyn una respuesta fundamental a este problema o fue simplemente una nueva forma de tecnocracia, - que no era más que una economía liberal planificada? Son preguntas a las que no puedo responder definitivamente, porque creo que los historiadores que trabajan en el proyecto Cybersyn están más capacitados para responder. Sabemos que en este momento, sobre todo después de que el proyecto Cybersyn se diera a conocer, también hubo intentos de mostrar proyectos similares en la Unión Soviética y en China, intentos de mostrar cómo la planificación científica asistida por máquinas es importante para la realización de una economía socialista. Sin embargo, las máquinas no son neutrales, las máquinas están incrustadas en las relaciones sociales, a veces codificadas (por ejemplo, Facebook), a veces mediadas (por ejemplo, las máquinas cerradas en la época de Marx), como también lo están las teorías políticas; las máquinas y las instituciones son las que realizan un pensamiento político, y por eso también Hegel pudo afirmar que sólo en el estado político se realiza la libertad.

AG/ HE: ¿Dirías que el objetivo de la cosmotecnica es, entre otras cosas, mostrar la contingencia de cualquier forma de vida, o más bien las diferentes narrativas de cómo los humanos y las técnicas se manifiestan expresivamente? Independientemente de las formas institucionalizadas de poder de las que Hegel era muy aficionado, parece que hay algo de verdad en el concepto de espíritu objetivo de Hegel, en el sentido de que es en la exteriorización de los conceptos -conceptos compartidos- donde se realiza lo común de un colectivo, lo que le permite actuar conjuntamente. Así que, en ese sentido, el espíritu objetivo de Hegel sería compatible con las ideas antropológicas, como la de Leroi Gourhain, donde la exteriorización es la que lleva a la humanidad a desarrollar todas sus posibilidades técnicas. Sin embargo, dentro de la instauración contemporánea de la tecnocracia dura, ¿cómo evitar ser presa de las dinámicas reguladoras propias de la cibernética de segundo

orden, como la propuesta por Luhmann y diseccionada por Lyotard, donde todos los esfuerzos de reforma estructural, e incluso “las crisis, las huelgas, el paro y las revoluciones políticas” son siempre ya neutralizados por la optimización en la performatividad de un sistema unificador?

Nos preguntamos si es deseable multiplicar las formas de institucionalización del poder según diversos órdenes cosmológicos y naturales -en un sentido en el que nos guiaríamos por un principio de multiplicación de la diversidad (normatividad)- o somos más bien sólo observadores de la evolución técnica y humana (descripción). Si sólo somos observadores de una multiplicidad ya dada, ¿qué guiaría nuestras acciones y nos daría razones para actuar de una forma determinada? Considerando, por ejemplo, la forma homogeneizadora del tecnocapitalismo, parece que la diversificación sería efectivamente una forma de resistencia. Pero, ¿ha desaparecido alguna vez la diversidad?

YH: Efectivamente, Hegel se interesó por la exteriorización, y Hegel fue capaz de comprender la relación entre el espíritu y su exteriorización, probablemente de forma más consciente que sus contemporáneos, como Schelling y los demás románticos, ya que para estos últimos la naturaleza es el fundamento. Sin embargo, también hay que preguntarse si Hegel nos dio una historia de la exteriorización en relación con el espíritu. Lo dudo. Lo que le preocupa a Hegel es sobre todo cómo la dialéctica puede representar el progreso histórico de forma lógica, y aquí la lógica es anterior al tiempo, algo que Hegel admitió en su análisis de la familia a la sociedad civil y finalmente al Estado, donde una secuencia lógica es anterior a una secuencia temporal, ¡porque la historia no evoluciona así! No quiere decir que Hegel no se diera cuenta de la complejización de la exteriorización, pero para él, dicha complejización es sólo la expresión del grado de autoconciencia del espíritu, y no al revés. Lo que me interesa es la historia de la exteriorización, que es también el proceso de evolución, la complejización de los órganos exosomáticos, y su relación con el espíritu. Es decir, la historia de la tecnodiversidad y la noodiversidad y la relación entre ellas.

Si decimos, siguiendo a Gotthard Günther que Hegel se anticipó a la cibernética, ¿no podríamos decir también que Hegel se anticipó a la tecnocracia de Luhmann? Así que no es que fuera bueno en Hegel y malo en Luhmann. Y de hecho estudiosos como Hans Ulrich Grumbrecht se preguntaron si Luhmann era un hegeliano moderno. Esto está más allá de nuestra intención de aclararlo. Sin embargo, su pregunta sigue siendo demasiado grande para responderla. Demasiado grande como para poder decir algo significativo. Pero permítanme tratar de interpretar su pregunta en mi propio lenguaje: dado el hecho de que esta tecnocracia tomó una “forma orgánica”, y se convierte en un sistema totalizador, entonces ¿cómo podemos fragmentar el sistema o cómo podemos pluralizar el sistema? La razón por la que digo esto es porque, en primer lugar, no sabemos cuál es el mejor sistema, al contrario de lo que todos los tecnócratas pretenden saber de una vez por todas, por lo que podríamos llegar al final

incluso antes de descubrir uno. Y como filósofos, tenemos que ser honestos, podemos especular sobre lo que no sabemos, pero no debemos pretender que lo sabemos. Y en efecto, sabemos que no sabemos; sin embargo, de cualquier modo tenemos que analizar el presente histórica y polémicamente. Por otra parte, sin pluralizarlo, no podemos dar ni un paso más, ni siquiera salir de él. Por tanto, la pluralización es el primer paso, un paso estratégico, podríamos decir. Pero la pluralización es sólo el principio, porque pertenece al proceso de descomposición. La descolonización es también una descomposición; la descolonización no puede ser el final porque después de la descomposición, habrá una recomposición, una recomposición del pensamiento. Esto fue precisamente lo que intenté esbozar en *Arte y Cosmotécnica*.

Latin American Cosmotechnics?

A Conversation with Yuk Hui

Part II: Decolonization and Recomposition

Ana María Guzmán Olmos

Käte Hamburger Kolleg: Cultures of Research,
RWTH University Aachen; University of Bonn

Hugo Esquinca Villafuerte

Direct Media, Department of Sound; Kunsthochschule Kassel

AG/HE: You mentioned that cosmotechnics is a project of decolonization. In this sense, it is important to question the idea of the imaginary of the human at the center of western technological development. Would you say this is the politics of cosmotechnics? How does cosmotechnics relate to institutionalized forms of power and the integration of such forms into algorithmic/technocratic governance? We observe the relation of big tech companies like Facebook in their involvement with governmental enterprises—like the one involving Cambridge Analytica—and the amalgamation of a notion of the cosmos as standing reserve—like Amazon Blue Origin and Tesla SpaceX, which you have mentioned before. All of these entanglements of tech and the nation state seem to serve both the vision of modernity and of the human, which cosmotechnics puts into question. With all of this in mind, do you think it is possible to re-establish a political horizon which goes beyond the nation state, departing from cosmotechnics, or are these terms opposed? Here, we are specifically thinking of the Chilean 1970s project Cybersyn, that was embedded within forms of institutional power but sought to establish an informational environment that would give space for bottom-up forms of organization, utilizing statistical methods of computing for perhaps a naively termed “learning mechanism for the people.” Would it be possible to say that the analysis proposed above, when based on cosmotechnics, could lead to new state formations, or would you rather say that state projects are necessarily linked to the idea of nations and are, as such, in principle incompatible with cosmotechnics?

YH: To respond to your question, we will have to make two fundamental claims, and to show why they are valid. Firstly, all political theories presuppose their anthropology, that is to say: what is human; and how did human beings come together and form a society? This is why in modern political philosophy, for example, Hobbes, Rousseau, Locke and many others, we always find a treatise on human nature first. Today, we have anthropology, archeology, paleontology, and other disciplines, which allow us to investigate into the formation of society by gathering traces dispersed on the Earth; however, in the time of Hobbes and Rousseau, it was a combination of logical deduction, theology, speculation and hearsay. Hobbes’ state of nature, as we are told in his *Leviathan*, was “proved”, so to speak, by the reports on the

Indians in America. Secondly, all anthropologies presuppose their concepts of technology and the role of technology in the process of hominization. In the classical era, there was no such discipline called anthropology, but there are theories about the role of technologies in the concept of the human, the formation of human society and the necessary changes in response to the improvements of the means of production. There we also encounter the question of morality; for example, is the use of technology for mastering nature or is the use of technology for facilitating the growth of both human and non-human beings. This is why—as I explained earlier—I coined the term *cosmotechnics*; it was in order to show that both the concept and the role of technology differ from one culture to another. Therefore, we see that the presupposed human nature and its relation to the environments and to other human and non-human beings are fundamental to the construction of a political theory. This is also why some anthropologists, such as my old friend David Graeber, attempt to reject the dominant political thought by going back to anthropology, and to show that, for example, economy didn't start with a barter system, which is told in every economy textbook; on the contrary, Graeber tried to show that the gift economy (which we can also find a stronger cosmological meaning, for example in the work of Marcel Mauss as well as Georges Bataille) was not only more fundamental, but also that it contains a logic of anti-accumulation. When I say decolonization, it is precisely the attempt to show that the “form of life” which we have taken for granted as the only option, and the way we understand technological progress as something linear are indeed problematic from the beginning.

Was Cybersyn a fundamental response to this problem or was it simply a new form of technocracy, was it just a planned liberal economy? These are questions I cannot answer definitively, because historians working on the Cybersyn project are more qualified to answer. We know that, especially after the Cybersyn project became well known, there were also similar projects in the Soviet Union and in China, attempts to show how machine-aided scientific planning is important for the realization of a socialist economy. However, machines are not neutral, machines embed and participate in social relations, sometimes hardcoded (for example, Facebook), sometimes mediated (for example, closed machines in the time of Marx), as are political theories; machines and institutions are that which realize a political thought, and this is also why Hegel was able to claim that it is only in the political state that freedom is realized.

AG/HE: Would you say that the aim of cosmotechnics is, among other things, to show the contingency of any form of life, or rather the different narratives of how humans and techniques become expressively manifest? Independent of the institutionalized forms of power of which Hegel was very fond of, it seems that there is some truth in Hegel's concept of objective spirit, in that it is within the externalization of concepts—shared concepts—where the commonality of a collective is realized, which enables it to act together. So, in that sense, Hegel's objective spirit would be compatible with anthropological ideas, such as the one of Leroi Gourhain,

where externalization is that which brings humanity to bring forward all its technical possibilities. Yet within the contemporary establishment of hard technocracy, how can we avoid falling prey to the regulatory dynamics proper to second order cybernetics, such as the one proposed by Luhmann and dissected by Lyotard, where all efforts for structural reformation, and even “crises, strikes, unemployment and political revolutions” are always already neutralized by the optimization in the performativity of a unifying system?

We wonder if it is desirable to multiply the forms of institutionalization of power according to diverse cosmological and natural orders—in a sense in which we would be guided by a principle of the multiplication of diversity (normativity)—or are we rather only observers of technical and human evolution (description). If we are only observers of an already given multiplicity, what would guide our actions and give us reasons to act in a certain form? Considering, for example, the homogenizing form of techno-capitalism, it seems that diversification would indeed be a form of resistance. But was diversity ever gone?

YH: Indeed, Hegel was interested in externalization, and Hegel was able to understand the relation between the spirit and its externalization, probably more conscious than his contemporaries, such as Schelling and the other romantics, since for the latter nature is the ground. However, we also have to ask if Hegel did give us a history of externalization in relation to the spirit? I doubt it. What concerns Hegel was primarily how the dialectics could represent the historical progress logically—and here logic is prior to history, something Hegel admitted in his analysis from family to civil society and finally to the state, where a logical sequence is prior to a temporal sequence, because history doesn't evolve like this! Instead, we read in the *Phenomenology of Spirit* that the concept is time, namely time is the possibility of the concept, therefore historical time is only conceivable via the concept. It doesn't mean that Hegel didn't notice the complexification of externalization, but for him, such complexification is only the expression of the degree of self-consciousness of the spirit, not vice versa. What interests me is the histories of externalization, which is also the process of evolution, the complexification of the exosomatic organs, and its relation to the spirit. That is to say, the history of technodiversity and noodiversity and the relation between them.

If we say, following Gotthard Günther that Hegel anticipated cybernetics, then couldn't we also say that Hegel anticipated Luhmann's technocracy? So it is not that it was good in Hegel and bad in Luhmann. And indeed scholars such as Hans Ulrich Grumbrecht asked if Luhmann was a modern Hegelian; this is beyond our intention to clarify. However, your question is still too big to answer. Too big that one cannot even say anything significant. But let me try to interpret your question in my own way: given the fact that the technocracy you mentioned took an “organic form,” and becomes a homogenous and totalizing system (which we may call a Hegelian state), then how can we fragment the system or how can we pluralize the system? The question is in itself very difficult because first of all, we don't know

what the best system is contrary to what technocrats pretend to know, so we might already come to the end even before we figure out one. We can speculate on what we don't know, but we must not pretend that we already knew. And indeed we know that we don't know as Socrates said; however, in spite of the difficulty to access the truth, we still have to analyze the present historically and polemically. Given the fact that such a question is not immediately (and probably will be not) answerable, we can speculate on the plurality of systems. Without without pluralizing it, we cannot even move a step further, not even to mention to move out of it. Therefore pluralization is the first step, a strategic step, maybe we could say. But pluralization is only the beginning, because it belongs to the process of decomposition. Decolonization is also a decomposition; decolonization can not be the end because after decomposition, there will be recomposition, a recomposition of thinking. This was precisely what I attempted to sketch in *Art and Cosmotechnics*.