

Pascuala no tiene mundo

Constanza Rivano

Este texto habla de mi vida. Le pido al lector paciencia con eso. No porque crea que sea especial, sino porque es el único lugar desde donde puedo hablar. Escribir me da pudor, pero esta historia intenta hablar del amor, de los afectos, de la tecnología, de haber nacido y vivido en el Maule, de mirar el mundo desde un lugar que no suele ser mirado. Publicarlo importa porque nace desde ahí, desde esa experiencia. Desde este pequeño lugar dejo esta reflexión y le dedico estas páginas a una persona que amo.

Escribo para que seas vista. Para que, en un mundo que nunca terminó de considerarte, permanezcas. Este texto no cambia nada, pero deja una huella. Y eso, por ahora, es suficiente.

Una historia situada en el Maule

Pascuala nació en 1959 en una pequeña comuna de la región del Maule llamada Pencahue, tierra de zapallos —del mapuzungun *Pengkaawe*. Fue la mayor de siete hermanos. Su padre trabajaba la tierra; su madre hacía gruesas frazadas con la lana que las ovejas daban luego de ser trasquiladas entre primavera y verano. Pascuala no terminó el colegio. Llegó hasta quinto básico. A los once años ya debía cuidar a sus hermanos y traer dinero a la casa. No como excepción ni como sacrificio heroico, sino como parte de un orden que no se discutía. Su madre, Sara, le dijo que debía subirse a una micro interurbana rumbo a Talca, donde la recibiría una familia. *Pórtate bien*, le dijo. *Hazle caso a tu patrona. No hagas que te echen.*

Pascuala llegó a esa casa con lo puesto. Esa mañana había ayudado a su padre a cultivar para llevar productos a la feria y el barro aún fresco cubría su ropa. Era lo único que traía consigo. Al verla así, la señora Victoria, la dueña de casa, le ofreció toallas limpias y le indicó dónde estaba el baño. A los once años, Pascuala se dio una larga ducha caliente. El agua cayendo sobre el cuerpo marcó un antes y un después que nadie nombró. Esa misma tarde, la señora Victoria se deshizo de lo poco que quedaba del pasado de Pascuala en el campo y le compró ropa limpia, zapatos y un delantal. Pascuala trabajó en esa casa durante veinte años. Yo la conocería algunos años después.

Pascuala llegó a mi vida antes de que yo naciera. Mis padres y mis hermanos habían regresado hacía poco de su refugio político en Canadá. “Al negocio familiar le está yendo bien”, le dijo mi abuelo a mi padre. “Es hora de volver a casa”. En 1992 mi familia volvió a Chile. En 1994 llegó Pascuala. En 1995 nací yo.

Mis padres son Marcelo e Irma. Marcelo es el hijo mayor de siete hermanos. Nació en 1951 en la casa donde vivía con su madre y su abuela, en la calle San Patricio, Estación Central. Su padre aparecía de vez en cuando. Cada vez que Marcelo se toma una copa de vino de más durante los almuerzos de fin de semana, vuelve a contar la misma historia: aquella vez en que, a los siete años, su madre lo subió a una micro con destino al puerto de San Antonio. *Encuentra a tu papá*. En su ropa interior llevaba una nota escrita por ella: “No tenemos dinero”. “Éramos muy pobres”, me dice. “No sabía cómo volver”.

Unos años después, en 1959, nacería Irma en Til Til, comuna en la periferia norte de Santiago. Hija única de un amor fugaz en el Norte Grande. Mi abuela falleció cuando Irma aún era muy pequeña y tuvo que irse a vivir con sus tías a la salitrera Victoria, en el desierto de Tarapacá. Mi mamá recuerda con orgullo su casa en el desierto. “A mi tía le iba bien. Teníamos piso de cerámica y todos los sábados nos alcanzaban las fichas

para comprar Fanta en la pulpería. La Fanta era café”. Mi papá tenía veinticinco años cuando llegó al desierto escapando de los militares. A los diecisiete, mi mamá lo conoció ahí.

Nací un miércoles lluvioso, un 19 de julio de 1995, en Talca. No corrí la misma suerte que mis padres, tampoco la misma que mis hermanos. Mi suerte fue distinta. No mejor por mérito, sino por haber nacido en otro momento, cuando algunas cosas parecían —al menos— posibles.

Siempre tuve interés por las artes y durante mucho tiempo mi mayor deseo fue irme a la capital, salir de la región. No porque mi vida fuera mala, sino porque todo parecía estar ocurriendo en otro lugar. Crecí en los años noventa con la televisión siempre encendida y con la sensación persistente de que lo importante pasaba lejos. Que en Santiago habían lugares donde una podía entrar y convertirse en otra cosa. En regiones aprendemos temprano que las cosas funcionan distinto, que tarde o temprano hay que migrar. No como una queja, más bien como un dato con el que se aprende a vivir.

—¿Y a qué se va a dedicar, mijita? —me preguntaban mis tías.

—Voy a ser ministra de Cultura, tía —respondía a mis veinte años.

La respuesta tenía algo de chiste, pero también operaba como defensa. Era una manera de decir que no estaba perdiendo el tiempo, aunque todavía no supiera cómo se sostenía una vida desde ahí.

Con los años, la pregunta empezó a volverse insoportable. ¿A qué se dedica alguien que estudió historia del arte? ¿Dónde trabaja? ¿Cómo vive? Pensaba en mis papás. Pensaba en Pascuala. Pensaba en la obligación silenciosa de poder responder, de no fallarles. El dinero empezó a ocupar un lugar que antes no tenía. Estudié todo lo que pude: cursos, diplomados, evaluación de proyectos, planificación, marketing, uno o dos magísteres. El currículum crecía, pero la sensación de estar siempre llegando tarde no desaparecía.

Hubo un momento en que ya no podía dormir. A una edad temprana tenía ataques de ansiedad, lloraba por las noches sin una respuesta

clara, solo con la certeza persistente de que algo no estaba funcionando. Si, ahora, tuviera que responder con honestidad a la pregunta *qué hace un historiador del arte sin experiencia laboral en Chile*, diría esto: aguanta lo que puede y compra tiempo. En mi caso, ese tiempo tomó la forma de investigación. No como proyecto ideal ni como vocación pura, sino como una manera de generar ingresos, pagar cuentas y seguir pensando sin quedar completamente fuera.

La investigación me permitió seguir respirando, pero no en libertad. Era una respiración vigilada, sujeta a condiciones, a expectativas externas, a la necesidad constante de demostrar pertinencia. No bastaba con investigar; había que hacerlo de un modo reconocible, financiable, traducible a las prioridades del momento. La investigación debía justificar su existencia antes incluso de formular una pregunta, alinearse con lo que ya estaba siendo nombrado como relevante, prometer utilidad antes de producir sentido. Pensar, por sí solo, ya no alcanzaba: había que hacerlo en un idioma que ofreciera retorno.

Fue ahí (y no antes) cuando apareció la inteligencia artificial. No llegó como curiosidad intelectual ni como entusiasmo por la tecnología. Llegó como estrategia. Investigar sobre inteligencia artificial desde las humanidades era hablar el idioma del presente, mantenerse visible, no desaparecer del reparto de oportunidades. No hacerlo implicaba el riesgo concreto de quedar fuera incluso del debate.

Es por esto que paso gran parte del día frente al computador. No porque me guste, sino porque es, en la práctica, lo único que hago: leer, escribir, corregir, pensar cómo sostener lo que hago sin que se desarme del todo. Por eso, cuando suena el teléfono a una hora inusual, algo se tensa de inmediato. Ya casi nadie llama. Solo mis hermanos, mis padres, mi tía Mariela. Esta vez era Pascuala.

Cada vez que me llama siento que se acaba el mundo. Imagino enfermedad, asalto, urgencia. Me aterroriza estar lejos. Me aterroriza no tener dinero para ayudarla. Todo esto mientras el teléfono sigue sonando.

—Lalita, ¿estás bien?

—Ay, Conita... ¿te acuerdas de mi contraseña del cajero automático?

La pregunta parece pequeña. Administrativa. Casi ridícula. Pero en ese momento todo se desordena. El problema no es la contraseña. Es la escena que se arma de inmediato en mi cabeza. Pascuala frente a la máquina. El tiempo que necesita. La fila detrás. El nerviosismo. El miedo a equivocarse. El temor de que la tarjeta no vuelva a salir. De que alguien se impaciente y la trate mal. De que nadie la ayude.

Pienso en la pantalla que no la mira. En los botones que no explican nada. En el lenguaje que no espera. Pienso en la contraseña como una forma de violencia blanda: una exigencia sin cuerpo, sin memoria, sin historia. Cuando Pascuala se equivoca, el sistema no corrige, no acompaña, no traduce. Solo repite. Insiste. Avanza.

En ese instante, el colapso económico global, la crisis climática, la inestabilidad política se vuelven ideas lejanas. Discursos. Lo verdaderamente insoportable es esa imagen concreta: Pascuala frente al cajero automático, sola, tratando de entrar a un mundo que no fue hecho para ella.

Y entiendo algo con una claridad que no necesita teoría. La inteligencia artificial, los sistemas automatizados, las infraestructuras digitales no fallan cuando excluyen. Funcionan exactamente como fueron pensadas. El problema no es que Pascuala no se adapte. El problema es el mundo que se organiza sin considerarla.

Esa escena no se me va. No se resuelve cuando cuelgo el teléfono. Se queda suspendida, como una imagen que vuelve una y otra vez mientras sigo sentada frente al computador. Leo artículos, ajusto párrafos, escribo, borro, escribo, borro... Todo sigue funcionando. Pero algo ya se desplazó. La pregunta dejó de ser cómo funciona la tecnología y empezó a volverse más profunda y más incómoda, ¿Qué tipo de mundo se está configurando

cuando alguien como Pascuala queda sistemáticamente sola frente a una pantalla? No se trata de una falla puntual ni de una brecha circunstancial, sino de una forma de mundo que se organiza sin ella. Ahí comprendí que el problema no era instrumental ni tecnológico en un sentido operativo, sino ontológico. Tenía que ver con las condiciones mismas bajo las cuales una vida puede o no ser validada.

Fue entonces cuando entendí que mi relación con la inteligencia artificial no sería futurista. No estaba pensando en escenarios lejanos ni en máquinas autónomas. Pensaba en ese cajero automático en Talca, en esa interfaz sin rostro, en ese lenguaje que no espera. La tecnología dejó de ser un objeto de estudio y se volvió en el medio que cambiaría mi vida; definiendo qué presencias son las que verdaderamente cuentan.

Volver a Heidegger

Al igual que la inteligencia artificial irrumpe en mi vida como una necesidad práctica, Heidegger entra también como un pie forzado. No llegó envuelto en fascinación temprana ni como elección teórica deliberada. Mi aproximación inicial al pensamiento sobre tecnología estuvo marcada por la lectura de autores contemporáneos que parecían ofrecer un lenguaje más inmediato para pensar el presente: Hayles, Han, Harari, Latour, entre otros. Eran los nombres que circulaban, los que permitían situarse en el debate, los que hacían posible hablar el idioma del momento mientras yo seguía asistiendo a clases en esta nueva etapa de mi vida dedicada a la investigación. Durante mucho tiempo pensé que Heidegger aparecería de manera casi inevitable, como ocurre cuando se estudia filosofía y, tarde o temprano, se tropieza con *Ser y tiempo*, más aún en una tradición académica como la chilena, fuertemente atravesada por la escuela alemana.

Ese encuentro no fue gradual. Fue total. Todas las clases que tuve fueron sobre Heidegger. Ninguna quedó fuera. Y, siendo honesta con el lector, la pregunta era inevitable: ¿qué iba a hacer? Era el autor que más

conocía. No iba a fingir erudición en territorios que no dominaba. Con el tiempo, aprendí al menos una cosa fundamental: a leerlo. Heidegger escribe de forma difícil, incluso en alemán, y no parece haber tenido intención alguna de facilitar esa tarea. Mientras tanto, yo seguía trayendo al papel nombres, referencias y marcos teóricos contemporáneos, impulsada también por una exigencia estructural, la necesidad de resultar visible, financiable, pertinente dentro del ecosistema académico. Y fue en ese proceso donde ocurrió una inflexión decisiva. Comencé a advertir que gran parte de la filosofía contemporánea de la tecnología (incluso aquella que se presenta como crítica o superadora) opera, de manera explícita o implícita, con un lenguaje heideggeriano. Conceptos como mundo, técnica, disposición, apertura, cuidado, temporalidad o desocultamiento reaparecen reformulados en autoras y autores como Simondon, Stiegler, Malabou, Feenberg o Ihde. Heidegger no estaba ahí como autoridad incuestionable, pero sí como una matriz ontológica persistente. Esa constatación produjo una reconciliación. El pensador de Friburgo había llegado forzadamente, pero también llegaba con la promesa (ambigua y exigente) de permitir un pensamiento que no se limitara a describir la tecnología, sino a interrogar el mundo que ella produce.

Para ser justa con Heidegger, debo reconocer que hubo un punto de verdadero encantamiento. La idea de que la esencia de lo humano está ligada al habitar, y que ese habitar se encuentra intrínsecamente asociado al cuidado del mundo y de los otros, introdujo una cercanía inesperada. El estar-en-el-mundo heideggeriano no aparece como dominio ni como control, sino como una forma de implicación originaria donde el sentido se sostiene en la convivencia, en la atención y en la apertura a lo que se da (Heidegger, 1927/2003). Esa disposición fundamental, permite pensar lo humano más allá de la racionalidad instrumental, situándose en una relación de co-pertenencia con el mundo. Sin embargo, esa misma ontología plantea un problema cuando se la confronta con el despliegue contemporáneo de la inteligencia artificial. A diferencia de otras tecnologías, que pueden comprenderse dentro de una evolución instrumental vinculada a necesidades históricas concretas, la inteligencia artificial no se limita a ampliar capacidades ni a optimizar prácticas. Interviene directamente en la forma misma del mundo.

Aquí se vuelve central la noción de *mundicidad*. En *Ser y tiempo*, Heidegger no se limita a definir qué es el mundo, sino que analiza su mundicidad como modo de ser: la estructura de significatividad que permite que algo aparezca como comprensible, relevante o utilizable antes de toda tematización reflexiva (Heidegger, 1927/2003). La *mundicidad* designa el entramado de remisiones prácticas que sostiene la orientación cotidiana: el “para”, el “con”, el “en orden a” que hacen posible habitar el mundo sin necesidad de interpretarlo constantemente. Gracias a esta estructura, el mundo se presenta como familiar y transitable. No se trata de un espacio neutro ni de un conjunto de objetos disponibles, sino de una red de sentido compartido que precede a la reflexión y sostiene la experiencia. Cuando esta red funciona, incluso la fragilidad, el error o la dependencia encuentran lugar dentro del mundo. El mundo acompaña.

La tesis ontológica que sostengo aquí es la siguiente: la inteligencia artificial no intensifica únicamente la lógica técnica descrita por Heidegger en *La pregunta por la técnica*, sino que reconfigura transversalmente la mundicidad del mundo, alterando las condiciones mismas bajo las cuales el mundo puede aparecer como espacio habitable y compartido. No se trata solo de una ampliación del *Gestell*, entendido como modo de desocultamiento que dispone lo real como fondo disponible (Heidegger, 1954/1994). Se trata de una mutación más profunda, donde la estructura de remisiones prácticas que sostenía la orientación cotidiana se ve sustituida por secuencias cerradas de ejecución correcta, previsión algorítmica y autosuficiencia exigida.

El *Gestell*, en la lectura clásica, organiza el aparecer del mundo bajo la lógica de la disponibilidad, del cálculo y de la previsión. La inteligencia artificial radicaliza este modo de desocultamiento al anticipar comportamientos, ordenar prioridades y redistribuir la atención antes de que la experiencia tenga lugar. En ese proceso, el mundo no desaparece, pero pierde transitabilidad para ciertos modos de estar. La *mundicidad* se debilita. Las cosas siguen funcionando, pero dejan de abrirse como caminos posibles para quienes requieren mediación, tiempo compartido o acompañamiento

humano. No estamos frente a un problema de acceso ni de alfabetización tecnológica. Estamos frente a una reconfiguración ontológica del mundo compartido.

Desde esta perspectiva, la inteligencia artificial intensifica el olvido del ser de una manera específica. No como simple reducción de lo humano a stock disponible, tal como Heidegger describe en la técnica moderna, sino como una transformación silenciosa de las categorías que hacían posible el habitar. Las categorías heideggerianas fundamentales (estar-con, cuidado, disposición afectiva, apertura) no desaparecen, pero dejan de operar de la misma forma. En este reordenamiento, ciertas vidas comienzan a quedar fuera, no por exclusión explícita, sino porque el mundo ya no se organiza en torno a la interdependencia.

Esta lectura encuentra resonancia en la filosofía contemporánea de la tecnología. Simondon muestra que los procesos técnicos participan activamente en la individuación de lo humano y lo colectivo, configurando modos de relación y no solo objetos funcionales (Simondon, 1958/2017). Stiegler insiste en que la técnica exterioriza memoria y tiempo, reorganizando la experiencia común en cada mutación tecnológica (Stiegler, 1998/2011). Malabou introduce la noción de plasticidad para pensar cómo las formas de recepción y adaptación se vuelven reconfigurables en contextos de aceleración permanente (Malabou, 2015). En todos estos enfoques persiste una herencia heideggeriana: las tecnologías no transforman únicamente prácticas aisladas, transforman el mundo como condición de aparición.

Desde aquí, la escena del cajero automático deja de ser anecdótica y se vuelve filosóficamente decisiva. No muestra una falla del sistema, sino su coherencia ontológica. El mundo que organiza no espera, no acompaña, no traduce. Exige. Funciona. Y en ese funcionamiento redefine qué formas de vida siguen siendo reconocibles. La inteligencia artificial no introduce una novedad aislada; consolida una forma de mundo donde el estar-con pierde centralidad y la autosuficiencia se vuelve presupuesto ontológico.

Pensar con Heidegger, en este contexto, no implica nostalgia ni rechazo técnico. Implica sostener la pregunta por el mundo que se está produciendo cuando la *mundicidad* se ve atravesada por sistemas que ya no requieren mediación humana. Esa es la tarea ontológica que esta sección intenta asumir.

No todo futuro es progreso

Entender algo no siempre conduce a la calma. A veces produce un efecto contrario. Se vuelve imposible seguir hablando del mismo modo. Cuando ciertas preguntas se vuelven claras, ya no se pueden responder con distancia. Algo se vuelve irrenunciable. No porque sepamos qué hacer, sino porque sabemos qué no podemos seguir ignorando.

Pensar tiene consecuencias. No inmediatas, no visibles, pero persistentes. Una vez que se reconoce que un mundo puede funcionar dejando a alguien atrás, ya no es posible mirar hacia otro lado sin asumir el costo. La teoría, llevada hasta el fondo, no clausura nada: abre una herida. Y desde ahí, desde esa herida, este texto vuelve a hablar.

Quizás lo olvidamos con demasiada facilidad.

La inteligencia artificial no nació de la tierra ni del clima. No brotó en los surcos ni aprendió el ritmo de las estaciones. No es una fuerza natural ni un destino inscrito en la historia. Es una invención humana, pero no está siendo pensada desde todos los humanos ni para todos ellos. Circula como infraestructura antes que como decisión, como norma antes que como conversación. Llega con un mundo ya incorporado.

La inteligencia artificial no se limita a ocupar dispositivos ni a acelerar procesos. Introduce una jerarquía silenciosa. Decide qué importa, qué se atiende, qué puede esperar y qué puede perderse sin consecuencias. No organiza solo información: organiza sensibilidad. Modifica el modo en que

el tiempo se experimenta, el lugar que ocupa el otro, la paciencia disponible para acompañar una vida. En ese sentido, su expansión no constituye un episodio aislado, sino una reorganización profunda de lo vivible.

En Chile, esta reorganización ocurre desde una historia conocida. No diseñamos las infraestructuras que administran nuestros datos ni los criterios que definen su valor. La arquitectura digital que gobierna el presente no fue construida aquí ni responde a nuestros ritmos. Se instala como estándar. En ese desplazamiento, los cuerpos se vuelven perfiles, la memoria se vuelve archivo operativo y el territorio se vuelve superficie de extracción. El futuro se imagina lejos y se ejecuta sobre vidas concretas.

Hablar de progreso en estas condiciones exige cautela. No porque el avance carezca de sentido, sino porque la pregunta por el mundo que produce suele quedar suspendida. La inteligencia artificial no cae del cielo. Se instala con decisiones inscritas en su diseño. Anticipa comportamientos, ordena prioridades, define márgenes de acción. Y cada anticipación configura, silenciosamente, un afuera.

Es ahí donde la pregunta deja de ser técnica y se vuelve política, ética y cultural. ¿Qué hacemos quienes pensamos, escribimos y enseñamos cuando el mundo comienza a organizarse prescindiendo de quienes no pueden seguir su ritmo? ¿Qué rol cumplen las humanidades frente a un abandono que no se declara, pero se ejecuta a diario?

Las humanidades comparecen en ese umbral. No para administrar sistemas ni para optimizar procesos, sino para interrumpir cuando el lenguaje técnico avanza sin testigos. Su tarea consiste en sostener la pregunta por el sentido cuando la automatización amenaza con clausurarla. En conservar memoria cuando el presente exige olvido. En mantener abierto el lenguaje cuando todo tiende a volverse cálculo.

Pensar desde las humanidades implica aceptar una tarea poco rentable y, por eso mismo, indispensable. No se trata de corregir efectos secundarios ni de suavizar el impacto de la innovación, sino de interrogar el mundo que esa innovación está produciendo. De volver visibles las vidas

que quedan fuera cuando la velocidad se transforma en criterio absoluto.
De insistir en que toda infraestructura es también una forma de convivencia
y que toda forma de convivencia involucra responsabilidad.

Y vuelvo a Pascuala.
No como símbolo.
Como límite.

Pienso en su cuerpo frente a una pantalla que no la espera.
En su memoria enfrentada a una contraseña que no reconoce su historia.
En su tiempo, que no coincide con la urgencia del sistema.

Pienso en sus manos manchadas por el cloro.

Cansadas de tanto limpiar y de querer una buena vida. Una vida tranquila.

Y comprendo algo que no admite traducción tecnológica.
Si un mundo no puede hacerse cargo de esa presencia, entonces no es
Pascuala la que falla.
Es el mundo que estamos aceptando sin discutir.

Las máquinas seguirán funcionando.
Los datos seguirán circulando.
Las decisiones se seguirán optimizando.

Pero un mundo que funciona sin Pascuala
aunque lleve la promesa del futuro,
es un mundo empobrecido.

Las humanidades no prometen salvarlo.
Dudamos de llamarlo progreso

REFERENCIAS

- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Editorial Universitaria. (Trabajo original publicado en 1927).
- Heidegger, M. (1994). *La pregunta por la técnica* (E. Barjau, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1954).
- Malabou, C. (2015). *Antes del mañana: Epigénesis y racionalidad* (I. Garzón, Trad.). Ediciones La Cebra. (Trabajo original publicado en 2014).
- Simondon, G. (2017). *Sobre el modo de existencia de los objetos técnicos* (P. Rodríguez, Trad.). Cactus. (Trabajo original publicado en 1958).
- Stiegler, B. (2011). *La técnica y el tiempo, 1: El pecado de Epimeteo* (B. Pérez, Trad.). Hiru. (Trabajo original publicado en 1998).