

Mabel Moraña

Pensar el cuerpo  
Historia, materialidad y símbolo

Herder

## CUERPO Y TECNOLOGÍA

La relación entre cuerpo y tecnología tiene muchas aristas, algunas de las cuales se inscriben dentro del dominio de los discursos y prácticas médicas. Con la intervención de y en los cuerpos para investigación biomédica comenzó un proceso de cosificación y manipulación corporal, y también de fetichización, que, según muchas opiniones, ha marcado fuertemente la teoría y la práctica de la curación y la concepción de la corporalidad hasta nuestros días.

Ya en *El nacimiento de la clínica* (1963), Foucault señala que la ciencia médica está «epistemológicamente ligada a la muerte», ya que la anatomía consiste desde sus inicios en la manipulación del cadáver, que parece esconder la verdad de la vida y los secretos de la naturaleza. La disección de cuerpos permitió traer a la superficie lo escondido y visibilizar lo invisible, para luego transferir esos conocimientos al cuerpo vivo, que, sin embargo, continuó siendo tratado en muchos aspectos como un cuerpo muerto. El enfermo siente la ajenidad de su cuerpo desde que entra como paciente (sujeto pasivo) en la órbita del trabajo médico y es sometido sin muchas explicaciones a procedimientos y discursos incomprensibles, realizados como si el cuerpo no fuera suyo. Similares conductas se despliegan en torno a la donación y trasplante de órganos, situaciones en las que partes del cuerpo son tratadas como elementos anónimos, intercambiables e indiferenciados. Otras rutinas, como la fertilización *in vitro*, fragmentan asimismo la continuidad del proceso biológico desasociando las ideas de origen, maternidad y vida, es decir, desvinculando el nuevo organismo de su más directa relación biológica. La fertilización *in vitro* se genera, en una de sus formas, a partir de la pluralización de la función materna: una madre ovular, otra madre uterina, otra madre

social (Braidotti, 1991, p. 22). La intervención tecnológica realiza así el milagro de la vida al tiempo que desvitaliza, podría alegarse, el procedimiento que le da lugar.

De la misma manera, el trasplante de órganos, que ha propiciado un gran comercio clandestino transnacionalizado, muestra también un lado sombrío de la práctica médica y de las formas de supervivencia que esta ciencia ha logrado desarrollar hasta el presente. Situaciones de este tipo ofrecen material para una verdadera arqueología de los saberes médicos ya en parte realizada por Foucault, y también para reflexiones de tipo ético, cultural, religioso, etc., que, con distintas características, siempre han estado presentes en las culturas. En nuestro tiempo se advierte una intensificación notoria de debates en torno a estos temas, como consecuencia de la desigualdad socioeconómica y las posibilidades de intercambio transnacional, que dan posibilidades a los más pudientes de acceder a técnicas médicas inaccesibles para muchos. Nancy Scheper-Hughes ha hablado del «turismo de trasplante» para referirse a las prácticas de una verdadera industria clandestina que comercia con porciones de hígados, riñones, corazones, corneas, etc., a escala global.

La atención a la tecnología y a sus formas posibles y reales de interactuar con las capacidades humanas ha ocupado el pensamiento occidental desde la Antigüedad. La réplica mecánica de movimientos y acciones fue considerada, aún en sus formas elementales, un desafío a la naturaleza humana, a su origen divino y a sus habilidades innatas y adquiridas. Al mismo tiempo, se veía en ella una zona de misterio —cuando no una forma de parodia científica— que impulsaba a replantear nociones sobre el ser, lo humano y los límites de la corporeidad. Orientaciones como las representadas por la digitalización, internet, la robotización y la inteligencia artificial tienen en el mundo de hoy no solo un papel material en los intercambios reales y en las formas de producción y comunicación humana, sino también una funcionalidad simbólica que interactúa con la configuración corporal y con sus atributos. El cuerpo, estructurado como una cartografía biológica cuyas funciones se definen en una red de relaciones, reacciones químicas y desarrollos anatómicos, supone

procesos transformadores que imponen variaciones a las constantes de la corporalidad individual. Algo permanece y algo cambia incesantemente en el cuerpo humano. El sujeto se reconoce a sí mismo —y es reconocido por otros— a pesar de esos cambios, pero estos varían, a veces dramáticamente, sus formas de ser y estar en el mundo. Tiempo y espacio, como coordenadas de estos procesos, determinan tales modificaciones y dan sentido a la existencia en cuanto instancia de producción permanente de significados.

Según Le Breton, el cuerpo es «un vector semántico» que despliega en torno de sí una serie de actividades y reacciones. Percepciones, conceptos, sentimientos, memorias, rituales, expresiones afectivas y desarrollos imaginativos crean un haz de energías que se combinan como elementos constitutivos del mundo del sujeto. El cuerpo es el punto neurálgico en el que convergen los estímulos de *lo real*, el campo de la imaginación y las interacciones sociales.

La relación de la corporalidad con la trascendencia también ha ocupado de manera constante el pensamiento humano, por el misterio del origen y del más allá que cada cultura ha conceptualizado en sus propios términos. Más allá de las orientaciones religiosas que vinculan ser humano y divinidad, cuerpo y espíritu, existencia corporal y alma, vida terrena y vida eterna, el tema de las limitaciones y potencialidades físicas ha sido objeto de especulación y prácticas exploratorias y experimentales en las que se inquiere sobre las posibilidades de expandir las capacidades humanas, e incluso la finitud, superando las fronteras marcadas por la configuración biológica e intelectual. La tecnología es uno de los instrumentos desplegados por el ser humano como expansión de sus limitaciones y como expresión imaginativa de las posibilidades del ser.

Aunque expresiones tecnológicas se registran desde tiempos remotos, en la Modernidad eclosionan los medios para ampliar y perfeccionar la acción de los sentidos y para multiplicar las acciones y el rendimiento corporal. La educación y el entrenamiento de los cuerpos, el adiestramiento en determinadas funciones y habilidades físicas y mentales, la preparación tecnologizada de atletas y la utilización de recursos biomédicos para el mejoramiento del rendimiento (fuerza, ve-

locidad, precisión) han creado una alianza muy estrecha entre cuerpo y tecnología. Se trata de un afán de conquistar el mundo, controlar sus fuerzas y especular sobre un más allá de lo humano que satisfaga necesidades y deseos que se encuentran obstaculizados por los límites naturales. La cultura avanza, así, sobre el territorio de la naturaleza, desafiando la racionalidad y el conocimiento anteriores en busca de nuevas vías de acceso a lo posible y explorando nuevos dominios de lo humano, como en el caso de la tecnología espacial, el uso de inteligencia artificial, la manipulación genética, la clonación, etc.

En la obra de Marx, la reflexión sobre el impacto de la tecnología (las maquinarias, la automatización) tuvo un lugar prominente en la crítica al capitalismo, integrada en un concepto intenso, casi poético de la vida como funcionamiento productivo, noción fundamental que aúna los cuerpos, el trabajo, los materiales y la condición natural como partes interrelacionadas del principio vital:

La máquina que no funciona en el proceso de trabajo es inútil. Además, sucumbe a la victoria destructora del intercambio natural de la materia. El hierro se oxida, la madera se pudre. El hilado que no se teje en telar o con agujas es algodón estropeado. El trabajo vivo tiene que asir esas cosas, despertarlas de entre los muertos, pasarlas de valores de uso posibles a valores de uso reales y activos. (Marx, 1867, I, p. 199)

La energía corporal del obrero circula en la Modernidad como un flujo consumido por el monstruo del capitalismo. La sangre del trabajador, succionada por el vampiro de la producción capitalista, pasa a nutrir la mercancía; este sistema de circulación va cambiando la sangre de un cuerpo a otro. Por eso Marx ve la extracción de trabajo del cuerpo del obrero como un proceso de transustanciación, en el que la vida es apropiada y transformada en materialidad comercializable.<sup>1</sup> Para Marx, la crítica del capitalismo es inseparable del discurso sobre el cuerpo, ya que este es la base material de la producción y el

1. He trabajado estos aspectos en varios capítulos de mi libro *El monstruo como máquina de guerra* (2017).

consumo, de la explotación y la resistencia. De ahí las gráficas referencias a la materialidad del capital que aparecen en sus escritos y a la sangre que chorrea el cuerpo inmaterial de la mercancía. Al mismo tiempo, la reflexión marxista hace referencia al cuerpo monstruoso de la máquina moderna, que subsume la vida del obrero, en todos sus aspectos, al interés y a la fetichización de la mercancía.

En el «Fragmento sobre las máquinas» (*Grundrisse*) Marx realiza lo que ha sido visto como una verdadera antropomorfización de las máquinas, considerándolas como una especie de cerebro humano manufacturado y como objetivización del saber. Siguiendo por esa línea, pero desarrollándola dentro de su teoría general de los ensamblajes, para Deleuze y Guattari el paso de la herramienta a la máquina no es lineal; más bien, interpretan lo maquinico como combinación material y simbólica de lo humano y de lo tecnológico. Entre ambos componentes existe una relación fluida, cognitiva, afectiva y semiótica, ya advertida por Marx. La noción de *tecnología* sugiere las ideas de industria, manufactura, cultura material, objeto, artefacto, instrumento, aparato, dispositivo. En este sentido, parecería oponerse a lo humano, a pesar de que el cuerpo fue siempre comparado con una máquina por su complejidad y eficiencia. Sin embargo, el cuerpo humano nunca absorbió el sentido «duro» de la mecanicidad, el automatismo o la falta de alma.

En un sentido figurado, Foucault habla de tecnologías («tecnologías del yo») como formas o estrategias de acción, es decir, como técnicas que guían el entrenamiento del individuo a través de pasos o etapas precisas en un proceso de mejoramiento personal. Este proceso puede resultar en logros materiales o resolverse en un plano intangible, de adiestramiento y mejoramiento de la subjetividad. En el uso que le da Foucault, la palabra «tecnología» desplaza al campo de la subjetividad un concepto aplicado previamente a la industria o fabricación de herramientas o dispositivos de uso práctico, creados para fines determinados, como medios para el ensamblaje de un producto final. Hay en Foucault, evidentemente, un deslizamiento metafórico que quiere señalar que el perfeccionamiento del yo constituye un proceso deliberado y teleológico, ni natural, ni casual, ni espontáneo.

El concepto de tecnología (del griego, *techné*= arte o técnica, *logía*= destreza) que interesa a nuestros efectos, tiene que ver con la aplicación de conocimientos a la producción de implementos, artefactos o técnicas que se incorporan al cuerpo humano, ya sea como formas híbridas humano-maquínicas (robots), o bajo la forma de implantes, adiramentos, soportes o sustituciones de partes del cuerpo faltantes o disfuncionales. La utilización científica de la tecnología provoca muchos interrogantes acerca de sus límites: ¿cuánta tecnología puede llegar a admitir el cuerpo humano sin desnaturalizarse?, ¿cómo influye la inserción tecnológica en el psiquismo y en la afectividad de las personas?

Martin Heidegger, uno de los autores cuyas opiniones sobre la técnica han tenido más influencia en Occidente, sostiene que «la esencia de la técnica no es en manera alguna nada técnico» (Heidegger, 1953, p. 9), sino metafísico, ya que crea un sistema que excede al individuo y que se consolida más allá del sujeto. La técnica permite, según el filósofo, llegar a una verdad que no se percibe a simple vista, y contribuye a la redefinición de la naturaleza y del ser humano, como parte de ella. El mundo contemporáneo ya no venera a la naturaleza, sino que la explota, la cosifica y la agota en el afán por sacar de ella beneficios y recursos permanentemente, sin contemplar sus ciclos, por lo cual la tecnología es demonizada por algunos, como una forma de depredación del hábitat humano, sin distinguir en tales juicios entre el potencial tecnológico y sus formas de utilización.

La técnica es resultado de la acción humana, pero al mismo tiempo se impone al individuo, que debe adaptarse a ella, ya que es un instrumento que afecta e ilumina nuestro conocimiento, desencadenando transformaciones sustanciales. Tanto el aspecto corporal de lo humano como el mental y el afectivo se ven desafiados por la injerencia de la lógica productivista centrada en la mecanicidad tecnológica, que incluso se considera una fuerza amenazante que podría desplazar definitivamente a sus creadores, al perfeccionarse más allá de lo previsto. Estas son las posiciones a las que, *grosso modo*, responde la reflexión heideggeriana.

Las ideas de Heidegger sobre la tecnología aparecen en el texto de una conferencia pronunciada en 1953 en la Escuela Técnica Superior

de Múnich como parte de un ciclo sobre «Las artes en la época de la ciencia». En la conferencia que se publica al año siguiente bajo el título «La pregunta por la técnica», donde el filósofo vuelve a ideas ya expresadas en ocasiones anteriores, Heidegger se concentra en la *esencia de la técnica*, particularmente en lo vinculado con la relación entre libertad y verdad. Considera que ver a la técnica como un mero instrumento contrario a la naturaleza es erróneo, ya que la naturaleza es similar a la ciencia en el sentido de que crea algo que antes no existía. Es el carácter desvelador de la ciencia, y no su sentido utilitario, lo que para Heidegger vale la pena explorar reflexivamente. Dicho de otro modo, es la ontología de la ciencia y la técnica lo que desafía al pensamiento moderno, no sus usos posibles. «La técnica no es pues un mero medio. La técnica es un modo del salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad» (Heidegger, 1953, p. 15).

El concepto de desocultamiento es central en el pensamiento sobre la técnica en el autor de *Ser y tiempo*, ya que introduce una perspectiva específica para reflexionar sobre la naturaleza ontológica del ser y de sus relaciones con el mundo, así como acerca de la cuestión de los límites y de la temporalidad como plano sobre el que se desarrolla la búsqueda de la verdad sobre el ser. Heidegger indica:

El hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar, en el sentido de la provocación. Este acontece así: la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son maneras del hacer salir lo oculto. Sin embargo, esto no discurre de un modo simple. Tampoco se pierde en lo indeterminado. El hacer salir lo oculto desoculta para sí mismo sus propias rutas, imbricadas de un modo múltiple, y desoculta dirigiéndolas. Por su parte, esta misma dirección viene asegurada por doquier. La dirección y el aseguramiento son incluso los rasgos fundamentales del salir a la luz que provoca. (Heidegger, 1953, pp. 18-19)

Mientras representemos la técnica como un instrumento, seguiremos pendientes de la voluntad de adueñarnos de ella. Pasamos de largo de la esencia de la técnica. (Heidegger, 1953, p. 34)

[...] cuanto mayor sea la actitud interrogativa con la que nos pongamos a pensar la esencia de la técnica, tanto más misteriosa se hará la esencia del arte. Cuanto más nos acerquemos al peligro, con mayor claridad empezarán a lucir los caminos que llevan a lo que salva, más intenso será nuestro preguntar. Porque el preguntar es la piedad del pensar. (Heidegger, 1953, p. 37)

En *Politiques de l'intimité* (traducido como *Necropolitics* o *Necropolítica*), Achille Mbembe retoma los argumentos de Heidegger en torno al problema de la doble esencia de la técnica, como instrumento, herramienta o medio para ciertos fines, y como una capacidad exclusivamente humana de crear nuevos acercamientos al medio, al cuerpo y a la naturaleza humana. Mbembe detecta dos formas de ansiedad que derivan de la intensificación tecnológica. La primera se refiere a la relación de los seres humanos entre sí, y la segunda a la relación de estos con el mundo de los objetos. Pueden concebirse formas tecnológicas a partir de las cuales estos dos regímenes del ser se entremezclen, haciendo que las cosas tomen el lugar de las personas y estas sean tratadas, a su vez, como objetos. Estos temores se expresarían, según este autor, en los siguientes interrogantes:

Ya que gran parte de la actividad humana toma forma a través del cuerpo humano, ¿cuánto de ese cuerpo debería ser reemplazado por objetos técnicos? ¿Hasta qué punto los objetos técnicos deberían ser hechos a imagen del ser humano y de su cuerpo? (Mbembe, 2016, p. 95)

Para Mbembe, los problemas planteados por la técnica crean, asimismo, la nostalgia por los tiempos en que los seres humanos actuaban directamente sobre el medio ambiente, de manera espontánea y sin mediación, manifestando una autosuficiencia que se va perdiendo en el mundo altamente industrializado de nuestros días.

Otro pensador del siglo XX que hizo su aportación al tema de la tecnología fue José Ortega y Gasset, para quien la técnica y el ser humano están también inseparablemente ligados. La idea de la circunstancia, que Ortega señala como espacio de contingencia y determinación del sujeto, incluye la acción creativa de este, y la técnica es uno de los campos en los que su actividad innovadora se comprueba. Sin embargo, dice Ortega en sus meditaciones sobre la tecnología, desde su posición vitalista:

[L]a técnica, al aparecer por un lado como capacidad, en principio ilimitada, hace que al hombre, puesto a vivir con fe en la técnica y solo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y solo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. [...] Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos. (Ortega y Gasset, 1933, p. 81)

Ortega parece referirse, al final de la cita, a lo que Heidegger llamara en *Ser y tiempo* «el olvido del ser», es decir, la pérdida del sentido de la existencia por la enajenación de la capacidad de crear.

Para Horkheimer y Adorno, representantes de la Teoría Crítica y defensores del proyecto racionalista de la Ilustración, la tecnología constituiría una negación de la acción humana y propiciaría una forma de dominación que excluye al sujeto en beneficio del objeto, desestimando sus potencialidades naturales. La tecnología puede convertirse en un medio para aumentar la explotación del ser humano y, en este sentido, obstaculizar su liberación.

Sánchez Martínez revisa diversos acercamientos al tema de la fragmentación del cuerpo en la Modernidad, refiriéndose a la pérdida de unificación del individuo consigo mismo y de su asimilación al medio, proceso que está marcado por experiencias de alienación y desidentidad. Al tiempo que se desarrolla esta segmentación, el elemento tecnológico viene a proveer una ilusión de *estar-abí*: la presencia del otro, que en realidad está ausente, da lugar a la invención de nuevas formas de *experiencia*. En efecto, formas innovadoras de «realidad» (los *reality shows*), de «amistad» (en las redes sociales) y de «privacidad», la

ilusión del desplazamiento infinito por los mundos virtuales desde la inmovilidad del sedentarismo electrónico, las proyecciones en tercera dimensión, los juegos virtuales, la posibilidad de inventar infinitas formas de identidad, rostros, personalidades y estilos, es decir, la pérdida de la noción de verdad y de la posibilidad de distinguirla de la virtualidad y la ficción, son algunas de las consecuencias más notorias de la revolución digital. Comenta al respecto Sánchez Martínez:

El cuerpo es exterioridad, piel del espacio físico que contiene asimismo un interior que lo define en cuanto a la forma de absorber el mundo y relacionarse con los otros. Cuando se comunica a través de la pantalla, esa exterioridad entra en una interioridad, la interioridad que Gibson llamó en *Neuromante* «ciberespacio», o que Trejo Delarbre llama «red de redes». El cuerpo, nunca separado de su interioridad, entra en fluidez con el interior tecnológico, pero sigue siendo exterior y el ciberespacio es una exterioridad-interior que contiene muchos interiores donde el cuerpo también participa de la comunicación. Esta superposición de espacios es lo que algunos pensadores han llamado ruptura, separación del mundo físico con el virtual. [...] La virtualidad es parte integral del mundo físico, asimismo, parte integral de la realidad. La ruptura, y queremos que se entienda, tiene que ver con la integración del cuerpo a otras dinámicas y prácticas, lo mismo que en el quehacer griego o la Modernidad, la realidad virtual viene a proyectarlo y a redefinirlo. (Sánchez Martínez, 2010, p. 236)

Contemporáneamente, las teorías del antropólogo y sociólogo francés Bruno Latour han agregado nuevos planteamientos al debate sobre la relación entre humanidad y tecnología. Para Latour, la tecnología debe ser considerada en paridad con lo humano, ya que ambos constituyen *lo social* en cuanto red de interacciones e intercambios reales y simbólicos. La producción de conocimiento no es un proceso individual y solipsista, sino colaborativo, social y combinado, en el que, según Latour, no hay distinción entre lo humano y lo no-humano. Ambas entidades funcionan como *actantes* que comparten una misma forma de agencia y se orientan hacia los mismos objetivos, razón por la cual

Latour considera que se articulan a partir del principio de simetría. Estos son los elementos constitutivos de la teoría del actor-red, conocida en inglés como ANT (*Actor-Network Theory*). Los equipamientos, financiamientos, formas de compartir información y de ejercer poder son fundamentales en estos procesos, que el sociólogo francés concibe como redes de actividad y recursos.

Los críticos de Latour han insistido en el hecho de que su teoría es excesivamente general y abstracta, y de difícil aplicación, pero principalmente han destacado el determinismo de esa aproximación, al considerar que la relación entre lo humano y lo no-humano es algo dado que condiciona lo social. Sin embargo, Latour se inclina más bien por la idea de que la tecnología es una construcción social que ha venido a llenar vacíos y deseos de la sociedad que no pueden satisfacerse de modo «natural». Los productos biotecnológicos pertenecen al mismo tiempo, para Latour, al mundo social y natural, ya que se basan en las capacidades corporales expandiéndolas, perfeccionándolas o suplementándolas, a veces de manera hiperbólica. Estas nociones llevan el concepto de hibridez a grados que hubieran resultado impensables hace algunas décadas.

Las combinaciones entre lo humano y lo maquínico remiten a la noción deleuzeana de ensamblaje y de *becoming* (volverse otro); en el ensamblaje, las partes pasan a integrarse en un artefacto que es más que la suma de los elementos que lo constituyen; en cuanto al *becoming*, alude al proceso de desenvolvimiento del ser que pasa por distintas instancias de transformación que lo resignifican y reterritorializan. La corporalidad va asimilando, por estos procesos, segmentos artificiales que pertenecen al campo de la tecnociencia, hasta convertirse en un sistema de signos que apuntan en diversas direcciones, pero que se orientan hacia una meta de funcionalidad y eficiencia que no excluye lo estético. Tal hibridación tiene connotaciones ontológicas y biopolíticas, en la medida en que constituye una manipulación de la vida y de sus formas naturales, en las cuales la corporalidad se rearticula de manera real y simbólica. Se habla asimismo de una maquinización del Estado, ya que la utilización biopolítica de la tecnología consolida un biocapitalismo que entra en colisión con

los principios del humanismo y con la idea de la organicidad de lo nacional, nociones que guiaron los imaginarios de la Modernidad.

Como ensamblaje biotecnológico, el cuerpo no pasa a ser un objeto, o un signo, o un *collage*, es decir, un conjunto de cualidades, afectos, densidades y texturas a partir del cual debe redefinirse la noción de vida, poder y funcionalidad. Tanto individuos como instituciones interiorizan la manipulación tecnológica incorporando recursos cibernéticos, electrónicos e informáticos, que pasan a formar parte del cuerpo del individuo y del cuerpo del Estado, entendidos como máquinas de subjetivación que llevan a cabo las funciones de regulación de flujos de energía, comunicación, control, interacción y productividad.

Se ha hablado de las formas de despersonalización, hibridación, artificialidad y deshumanización que estos procesos conllevan, aunque cabe alegar que tales nociones pueden y quizá deben ser redefinidas. Nuevas formas de totalización rearticulan los fragmentos que constituyen la corporalidad y producen concepciones innovadoras de la organicidad y de lo humano. Nociones como las de vida y muerte, ser humano y ser maquínico, se someten a nuevos escrutinios y delimitaciones. Si en el cuerpo se implanta un órgano de un cuerpo muerto, ¿puede decirse que ese cuerpo vive, de alguna forma, en algún grado, en el organismo receptor? ¿Esto significa que el donante no murió «del todo»? Como se ve, este tipo de interrogantes, que se formulan también en los debates sobre clonación, tocan el campo de la ética y se prestan a polémicas sustanciales sobre la naturaleza misma del ser y el sentido final de la tecnologización.

El feminismo ha debatido asimismo cuestiones vinculadas al género y a los procesos de formación identitaria, sugiriendo preguntas sobre la aproximación de la especie a formas de existencia e (id) entidad posgenérica y poshumana. Son interesantes, en este sentido, las consideraciones de Donna Haraway, quien señala que la ciencia y el humanismo siempre han estado unidos, ya que sujetos y objetos se necesitan mutuamente. Su reflexión sobre los *cyborgs* apunta a una redefinición del cuerpo como organismo híbrido:

Existen varias consecuencias en considerar seriamente la imaginería de los *cyborgs* como algo más que nuestros enemigos. Los cuerpos (nuestros cuerpos, nosotros mismos) son mapas de poder e identidad y los *cyborgs* no son una excepción. Un cuerpo *cyborg* no es inocente, no nació en un jardín; no busca una identidad unitaria y, por lo tanto, genera dualismos antagónicos sin fin (o hasta que se acabe el mundo), se toma en serio la ironía. [...] La máquina no es una cosa que deba ser animada, trabajada y dominada, pues la máquina somos nosotros y, nuestros procesos, un aspecto de nuestra encarnación. Podemos ser responsables de máquinas, ellas no nos dominan, no nos amenazan. Somos responsables de los límites, somos ellas. (Haraway, 1991, p. 309)

Comentando la concepción de lo maquínico en Haraway, Roberto Esposito señala que para esta autora el cuerpo biológico ya no constituye algo *dado*, sino un complejo sociocultural representado por el hibridismo del *cyborg*, con lo cual propone un marco ontológico diferente al que ha regido hasta ahora, en el que debe reconocerse que la dirección de la tecnología ha cambiado y que ya no va de adentro hacia afuera, sino a la inversa, difuminando los límites entre esos espacios. La técnica ha sido interiorizada, en lo que se conoce como el «efecto Moebius», en el sentido literal de que está dentro de nosotros, impidiendo que la separación entre lo interior / exterior o lo privado / público siga teniendo sentido.



## CUERPO Y POSHUMANIDAD

En su exhaustivo estudio *Ser humano: Cuestión de dignidad en todas las culturas* (2019), José Antonio Pérez Tapias recorre, desde la perspectiva de la antropología filosófica y la filosofía de la cultura, las múltiples inflexiones a través de las cuales se ha ido conceptualizando, en las distintas épocas, la condición de lo humano: *homo sapiens*, *homo loquens*, *homo œconomicus*, *homo socialis*... y otros, hasta culminar con el *homo digitalis*, propio de nuestro tiempo. Este nuevo avatar de lo humano sería el punto de convergencia de nuevas formas de intencionalidad y significación, orientadas hacia las posibilidades de una transformación cualitativa capaz de llevar al ser humano a formas supuestamente superiores de existencia o de *ser-en-el-mundo*.

La supuesta evolución hacia una especie humana superior, de la mano de la biotecnología y con la inteligencia artificial como apoyo, más los cíborgs como parientes próximos, conllevaría no solo acrecentar los potenciales cognitivos de la especie, sino resolver cuestiones tales como el aseguramiento de un exitoso cuidado de la salud, llegando incluso a disponer de medios tales de rejuvenecimiento que la edad de los individuos se vería llevada a cotas más que centenarias, permitiendo pensar, en el extremo, en una suerte de inmortalidad. (Pérez Tapias, 2019, p. 363)

En esta visión utópica, que Pérez Tapias relaciona con las ideas expuestas por Yuval Noah Harari en *Homo Deus: Breve historia del mañana* (2015) sobre transhumanismo, el elemento que cataliza las transformaciones del individuo y su acceso al estadio superior que supera a la mortalidad es de naturaleza tecnológica. El filósofo español llama *dataísmo* a la adhesión al dato, al algoritmo, a las cartas

genéticas como fuentes de información y, más aún, como codificaciones que encerrarían la verdad del ser y de la vida. Es paradójico que tal penetración en el misterio del ser empiece —¿o termine?— por cosificarlo, es decir, por reducirlo a una serie de ecuaciones que permiten la manipulación de su cuerpo y, consecuentemente, de su psicología, sus afectos, su racionalidad y su espíritu, proceso que va dejando atrás lo propiamente *humano*, o —concedámoslo— lo que solíamos identificar como tal.

El transhumanismo es una de las formas en las que se materializan estas nuevas visiones que se avizoran como posibilidades de lo poshumano. El concepto de lo «transhumano» se refiere a un estadio intermedio entre lo humano y lo poshumano, siendo lo poshumano un concepto más abarcador, y lo transhumano una designación más acotada y puntual. El término se refiere a la idea de *transitional human*, atribuida a uno de los precursores del transhumanismo, F. M. Estfandiary (quien cambiara su nombre a FM-2030). Pero el comienzo formal del transhumanismo se asocia a la divulgación de los *Principles of Extropy* (1990), donde Max More (cuyo nombre original era Max O'Connor) explicó las metas y valores de ese movimiento, que se define en torno a la idea de que un ser vivo tiene la capacidad (inteligencia, vitalidad, funcionalidad, etc.) de optimizar cualitativamente sus atributos.<sup>1</sup> El transhumanismo sería

el movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y el atractivo de mejorar fundamentalmente la condición humana a través de la razón aplicada, especialmente en el desarrollo y la amplia accesibilidad de tecnologías para eliminar el envejecimiento y mejorar en gran medida las capacidades intelectuales, físicas y psicológicas. [Asimismo, implica] el análisis de las ramificaciones, promesas y peligros potenciales de las

1. *Extropy* es un término que fue acuñado por T. O. Morrow en 1988 para hacer referencia a la capacidad de excelencia que puede alcanzar un sistema en cuanto a inteligencia, información, orden y vitalidad. La filosofía extrópica fue definida por Max More en 1998. More y Morrow fundaron el *Extropy Institute* (1992) y la revista *Extropy* (1998). Cf. VV. AA., «What is Transhumanism?», <https://whatis-transhumanism.org/#what-is-a-posthuman>.

tecnologías que nos permiten superar las fundamentales limitaciones humanas, y el estudio relacionado con los asuntos éticos relacionados con el desarrollo y uso de tales tecnologías. (VV. AA., «What is Transhumanism?», <https://whatis-transhumanism.org/#what-is-a-posthuman>)

En «The Philosophy of Transhumanism» (2013), Max More define el transhumanismo de acuerdo con los conceptos señalados, y lo vincula con la *eupraxsophia* (*eupraxsophy*), concebida por Paul Kurtz como una religión secular o filosofía de la vida que rechaza las religiones tradicionales (la fe, la doctrina y la adoración de imágenes), sosteniendo más bien la idea de una existencia afirmada en los valores de la ética, la ciencia, el progreso y la racionalidad. Según More, la humanidad ya ha alcanzado dos de los tres sueños de los alquimistas: ha logrado la transmutación de la materia y ha conseguido volar. Lo próximo es la inmortalidad (More, 1994). De acuerdo con los principios del movimiento transhumanista, la muerte es una limitación que el ser humano ya no tiene por qué aceptar.

Entre los propósitos del transhumanismo, que reconocen vínculos con la filosofía nietzscheana del superhombre, se cuenta la expansión del espacio vital por medio de la colonización espacial y la proliferación de mundos virtuales. Así, ser poshumano ha sido definido como el estadio evolutivo que permite alcanzar alturas intelectuales por encima de la genialidad humana, sostener una energía constante, resistir a la enfermedad y el envejecimiento, ser capaz de controlar deseos, cambios de humor y emociones perturbadoras y de acrecentar sentimientos de placer, amor y serenidad, así como de llegar a estados de conciencia superiores.<sup>2</sup>

Englobando, pero también rebasando la propuesta transhumanista, el concepto de lo poshumano, que designa el estado que sobrevendría cuando la transición desde lo humano-clásico hacia el estadio superior se produjera, tiene muchísimas aristas y contiene diversos movimientos que no pueden ser abarcados en el marco del presente trabajo.

2. Cf. al respecto VV. AA., «What is transhumanism?», <https://whatis-transhumanism.org/#what-is-a-posthuman>.

Valga indicar que cuando se estudia el fenómeno de lo humano desde perspectivas actuales, es necesario considerar este horizonte utópico, ya que muchos de los pasos que conducirían en la dirección anotada están siendo dados, como puede observarse en la comunicación por redes, la construcción de espacios virtuales y la biotecnología.

La noción de poshumanidad ha sido puesta en circulación como parte del diagnóstico apocalíptico que, desde algunas perspectivas, se ha desarrollado en relación con el concepto de Posmodernidad: descaecimiento de los grandes relatos, debilitamiento del Estado y de las identidades nacionales, procesos de globalización que crean un vértigo espacio-temporal que descentra al sujeto, crisis del sistema ecológico, etc. Agregado a estos desequilibrios estructurales y sistémicos, muchos autores han detectado asimismo en el incremento de la tecnología un factor que parece anunciar el rebasamiento de las limitaciones y también de los rasgos intelectuales, afectivos y racionales propios del ser humano y, consecuentemente, del concepto de humanidad y de humanismo clásico y moderno.

Las variadas vertientes de lo poshumano presentan diversos grados de radicalidad y diferentes apoyos empírico-ideológicos, a partir de los cuales se imagina el futuro como superación de las limitaciones del presente y se caracteriza la sociedad que correspondería a tal transformación. La crítica a la excluyente racionalidad ilustrada, el cuestionamiento de lo que el pensamiento liberal considera los logros de la Modernidad, el descreimiento en los principios del universalismo y la búsqueda de horizontes filosóficos y sociales alternativos a los dominantes apuntan a formas nuevas de conocimiento del mundo y de conceptualización de las relaciones entre individuo, Estado y sociedad, así como de la relación del sujeto consigo mismo, anunciando nuevas formas de conciencia social y de subjetividad.

La redefinición de la siempre indagada relación entre naturaleza y cultura que acompaña los interrogantes que se van configurando desde las últimas décadas del siglo XX incluye el tema de la tecnología, de largo arraigo en el pensamiento occidental, y lo incorpora a una reflexión sobre la redefinición de lo humano y sobre el tema de la *diferencia* (física, intelectual, racial, de género y clase, según edades,

formas de sexualidad, capacidades corporales, etc.), aspecto central en la Posmodernidad. Como señala Donna Haraway, a partir de la segunda posguerra, «el cuerpo cesó de ser un estable mapa espacial de funciones normalizadas, y emergió como un campo móvil de diferencias estratégicas» (Haraway, 2005, p. 242).

¿Cómo incorporar lo *diferente* en lo id-éntico? ¿En qué momento cesa la celebración de la diversidad y comienza la defensa de las supuestas *esencias* que definen al ser humano? ¿Hasta qué punto la tecnología desnaturaliza lo humano y lo convierte en el núcleo de nuevas formas de existencia? ¿En qué medida puede la tecnología llevar el cuerpo a niveles de rendimiento y excelencia que serían inalcanzables sin esta intervención, y qué precio paga el ser humano por este mejoramiento sobrenatural?

Iain Chambers es uno de los autores que en *La cultura después del humanismo* (2001) reflexiona sobre estas cuestiones, principalmente sobre las nuevas formas de producción de subjetividad en un mundo donde la tecnología parece invadir el espacio vital. Si lo propiamente humano se encuentra intervenido por la tecnología, ¿no está anunciando ya el advenimiento de un horizonte poshumano capaz de contener la hibridación creciente de nuestra realidad corporal (mental, psicológica, afectiva, intelectual)? ¿Qué correlación existe entre estos cambios y las transformaciones de la sociedad total, de la cultura y del destino histórico de la humanidad?

Para autores como Neil Badmington, el poshumanismo es una práctica que tiene lugar dentro del dominio del humanismo, de la misma manera que la Posmodernidad parte de la Modernidad, que la contiene, es decir, no es pensada como cancelación de la Modernidad ni como su superación, sino como la forma que *lo moderno* asume en la época actual, como resultado de las transformaciones sociales, políticas y económicas que sustentan nuestro presente. Para otros, la Posmodernidad no puede ser explicada como avatar de la Modernidad ni como su contracara o estadio superior, sino como una instancia cualitativamente diferente de concebir la racionalidad, lo social y lo político. Lo mismo puede predicarse de lo poshumano. Lo que comenzó siendo un problema relacionado con los procesos

de hibridación es considerado hoy, en muchos casos, como una experiencia de mutación que va dejando atrás los rasgos propios de lo humano entendido como matriz original de la existencia.

En *Embodiment and Experience* (1994), Thomas Csordas usa el concepto de *embodiment* (corporeización) para referirse a la incorporación que el cuerpo humano realiza de técnicas y dispositivos que lo modifican sustancialmente. Su preocupación tiene que ver con el cuerpo tanto en la dimensión subjetiva como intersubjetiva, y con las formas de resistencia y las codificaciones que se le imponen. El cuerpo es, entonces, tanto presencia como proyecto; es la producción de un sistema de signos, es decir, una especie de texto codificado, que debemos aprender a «leer».

Si el tema de la tecnología es esencial para pensar los horizontes de lo poshumano, el mercado constituye, a su vez, un desafío ineludible para los valores del humanismo, al modificar la concepción de lo social orientada hacia el sujeto, y reemplazarla por una teleología objetual, consumista e inmediateista, basada en el hedonismo de la mercancía. Cuerpo y mercado se vinculan así estrechamente en la medida en que no solo el cuerpo es el destinatario de la mercancía sino también mercancía *él mismo*, al estar identificado con un valor de uso que lo hace circular en un nivel maquínico, objetual: es el dispositivo que debe ser *mantenido* para asegurar su funcionamiento, alimentando los niveles corporales, los del deseo, la afectividad y las necesidades intelectuales, a nivel comunicacional, intersubjetivo, trascendente, etc. Según Terence Turner (1995) esta mercantilización del cuerpo no es otra cosa que el reflejo del individualismo consumista del capitalismo tardío, que ha tendido a localizar en una nueva entidad antiguamente *sagrada* —el cuerpo— un conjunto de construcciones culturales (como la identidad) y de fenómenos sociales (como las relaciones de producción).

Csordas relaciona la primacía del cuerpo con la cultura del consumo, pero agrega un uso conceptual más preciso: no deberíamos hablar solo de cuerpos en cuanto entidades materiales, sino también de corporalidades y procesos de incorporación cultural (*embodiment*), ya que la corporeización permite aprehender la forma de ser del sujeto

en cuanto cuerpo material (carne, procesos orgánicos, características morfológicas, etc.). *Embodiment*, así utilizado, es un concepto-matriz y uno de los paradigmas de la antropología cultural.

Si el cuerpo, sus capacidades y relaciones con el mundo han sido considerados tradicionalmente el núcleo del saber humanístico y de la concepción antropocéntrica del universo, no resulta difícil concebir que, con los cambios sustanciales que se han venido registrando en Occidente desde la segunda mitad del siglo XX, el punto neurálgico de las preocupaciones culturales, políticas y sociales se ha desplazado fuera del dominio de los saberes totalizadores. Las tensiones de la Modernidad permiten advertir fisuras profundas y contradicciones inculcables en el proyecto cultural del liberalismo y en la concepción burguesa de la «alta cultura». Tales rupturas se registran primariamente por el régimen de exclusiones que implementó el humanismo con respecto a expresiones culturales de sectores no dominantes, producidas en lenguas vernáculas u originadas en sujetos subalternizados desde la dominación colonialista, que quedaron fuera del radar de la historiografía, la crítica y las políticas culturales. La exclusión de clase, raza y género fue *de hecho*, y generalmente de manera tácita, un *principio de orden* del humanismo, que definió como su principal ámbito de acción el de las que fueran consideradas *altas manifestaciones del espíritu*, provenientes de los sectores más acaudalados y con acceso a las mejores formas de educación institucionalizada o autodidacta. Con ellos, los valores de belleza, armonía y verdad se colocan en el centro de la estimación cultural, y se concentran y transmiten en modelos de pensamiento y de expresión humana que son propagados y propugnados como *universales*.

Aunque la órbita del humanismo cultural abarca, sobre todo en su variante secular, el trabajo de recuperación y análisis de las más selectas expresiones de la cultura, poco a poco el concepto mismo de humanismo irá revelando su carácter *ideológico*, en la medida en que los sectores poderosos y cultos se identifican, en no pocos casos, con la opresión política, la discriminación y la falta de sensibilidad frente a problemas esencialmente *humanos*. La segunda mitad del siglo XX constituirá un espacio histórico de impugnación de los valores del

humanismo y de debate en torno a los lineamientos que habían definido esta orientación cultural durante siglos. Como respuesta a *El existencialismo es un humanismo* (1946) de Jean-Paul Sartre, la *Carta sobre el humanismo* (1947) escrita por Heidegger remueve las bases del clasicismo burgués y de la ideología del progreso que ya había recibido un golpe mortal con las guerras mundiales. En el contexto de los debates sobre el humanismo, el tema de la técnica aparece con frecuencia como disparador para reflexiones acerca del efecto de elementos maquínicos sobre la subjetividad, las relaciones sociales y el concepto mismo de lo humano.

En «La pregunta por la técnica» Heidegger reconoce en esta la posibilidad de crear cambios cognitivos sustanciales y trascendentes, que van mucho más allá de su mera instrumentalidad. Muchas de sus reflexiones serán retomadas más tarde, entre otros por Peter Sloterdijk, quien, en un polémico texto, *Normas para el parque humano* (1999), responde a los conceptos vertidos por Heidegger medio siglo antes. Sloterdijk vuelve a la idea de la selección biopolítica que, a partir de los adelantos de la ciencia, pudiera permitir una implementación antropotecnológica destinada a superar el fatalismo del nacimiento con formas de «selección prenatal» destinadas al mejoramiento de la especie. Como es obvio, las propuestas del filósofo causaron en Alemania un revulsivo ejercicio de memoria histórica, y encendieron polémicas en torno al totalitarismo y la «ingeniería social», idea que recuerda las «limpiezas» humanas del nazismo. La fundamentación de Sloterdijk, desafiada principalmente por Habermas, involucra un emplazamiento del humanismo que vale la pena atender.<sup>3</sup> Para Sloterdijk, el humanismo fue una de las principales tecnologías para la domesticación del ser humano y para su integración selectiva a la nación, utilizando la escritura y los textos considerados clásicos para el adiestramiento y programación de una clase y la marginación de los sectores considerados como representantes de la «barbarie». El poderoso desmontaje realizado por Sloterdijk de las técnicas del hu-

3. Cf. a propósito mi análisis de este texto en *Filosofía y crítica en América Latina* (Moraña, 2018). Cf. asimismo Vásquez Rocca, 2009.

manismo como formas represivas y doctrinarias de adiestramiento del «rebaño» humano, contrapuestas a las abiertas y sin duda peligrosas posibilidades expuestas por la antropotecnología, muestran un pensamiento iconoclasta que, por las vías de Heidegger, Kant y Nietzsche, percibe transformaciones sustanciales en el mundo posmoderno y poshumanístico que desafían el sistema de valores y las categorías de la Modernidad.

Frente al miedo a que las máquinas terminen sustituyendo a los humanos, el poshumanismo recupera la actitud xenolátrica y se plantea la necesidad de desarrollar un pensamiento ecológico (en su sentido más amplio) que tenga en cuenta no solo el entorno natural sino también el tecnológico (e incorpore, entre otras cosas, los derechos cívicos de las máquinas). Según Sloterdijk, hay que prescindir de la interpretación (humanista) del mundo estructurada sobre la dicotomía sujeto-objeto, porque «los hombres necesitan relacionarse entre ellos, pero también con las máquinas, los animales, las plantas... y deben aprender a tener una relación polivalente con el entorno». (Vásquez Rocca, 2009, s/p)<sup>4</sup>

El cuerpo humano, aniquilado en los enfrentamientos bélicos, relegado por regímenes de exclusión y de expulsión social, y desprovisto en muchas regiones de las condiciones mínimas para su supervivencia, no se somete ya a los paradigmas del humanitarismo. Luego de la catástrofe social de las guerras mundiales y el fascismo, el mundo asume de otro modo la relación con el cuerpo y sus formas de representación. Las vanguardias muestran cuerpos fragmentados, fisonomías alteradas por líneas discontinuas y atravesadas por coloraciones que revelan dimensiones impensadas de la corporalidad y de sus formas de inserción en entornos marcados por la destrucción de la imagen. La biotecnología impulsa nuevas conceptualizaciones del cuerpo y de la mente. Sujetos *fuera de lugar* atraviesan los espacios sociales: refugiados, migrantes, desplazados, comunidades en diáspora, grupos

4. La cita de Sloterdijk incluida por Vásquez Rocca pertenece a «El poshumanismo: sus fuentes teológicas, sus medios técnicos» (Sloterdijk, 2005).

nomádicos que evidencian las modificaciones profundas que ya empieza a sufrir la nación-Estado y el concepto mismo de ciudadanía.

El surrealismo, el dadaísmo, el cubismo, el futurismo, etc. incorporaron ya versiones radicales de la figura humana en correspondencia con las transformaciones de la sensibilidad y de los imaginarios colectivos. Los adelantos de la biotecnología pueblan los escenarios híbridos de la Modernidad, imbuidos de un dinamismo caótico. En muchos casos el cuerpo humano, considerado como un *work-in-progress*, es llevado a sus límites y sometido a drogas y alucinógenos que ponen al individuo en contacto con mundos virtuales que estimulan su percepción y sus habilidades creativas, dando lugar a representaciones que subvierten el orden de lo real liberando pulsiones y abriendo paso a la experimentación y a la iconoclasia. Con estímulos o sin ellos, para los surrealistas, a través de la liberación del inconsciente, de los sueños y de los impulsos reprimidos, el cuerpo genera mundos alternativos donde los regímenes de la «racionalidad» que había causado el paroxismo de la guerra daban paso a una radicalizada emocionalidad, que buscaba nuevos cauces de expresión. Esta lección acerca de la expansión de horizontes sensibles es asimilada en varias vertientes de lo poshumano.

Lo poshumano concentra en su amplio espectro de significaciones la idea de una otredad trasformativa que solo puede alcanzarse incorporando a la materia viviente elementos exógenos que son luego asimilados al funcionamiento orgánico. Esta *impureza* esencial de lo poshumano constituye un inmenso desafío a la religión y a la ciencia. Las teorías sobre el origen del ser humano, sobre el carácter singular de la materia orgánica y sobre el valor de las nociones de totalidad, unidad y organicidad se ven desafiadas por el carácter radicalmente heterogéneo de la entidad humano-tecnológica que proponen algunas versiones de modificación corporal.

En algunas de sus versiones, el poshumanismo parte de una crítica a la condición humana por algunos de los rasgos de su desarrollo histórico como la destrucción del medio ambiente, la depredación de la naturaleza y de otras especies, las tendencias destructivas a nivel social y político-económico, el abandono de normas morales y del

sentido comunitario, etc. El avance de los movimientos de defensa de los animales y el desarrollo de los derechos de la naturaleza son algunos ejemplos de estas nuevas dimensiones que *lo vital* asume en tiempos actuales, más allá de lo humano.

Es común que se incluya la discusión del antropocentrismo como práctica de la hegemonía, por lo cual el discurso poshumanista tiene en algunos casos una torsión utópica, redencionista. En otros casos, el poshumanismo se orienta, como se ha venido indicando, por la vía de la hibridación y la mutación tecnológica. Para algunos autores, el progreso tecnológico ha dejado atrás concepciones de lo humano basadas en lo que se consideraban las capacidades propias del cuerpo y de la mente humana, pero actualmente tales umbrales han sido rebasados, exigiendo la utilización de categorías diferentes a las que regían durante el cartesianismo o la Ilustración, y que dieron base a la configuración de proyectos y horizontes de sentido que difieren mucho de los actuales, a los que se ha llegado con ayuda de la electrónica, la computación, la creación de mundos virtuales y el uso de inteligencia artificial. Evidentemente, tales desarrollos rebasan los límites de la corporalidad, y el cuerpo es concebido en atención a la transformación que las funciones orgánicas, las capacidades y la materia misma van desarrollando a medida que se innova sobre los materiales y las formas de organización que componen la corporalidad. Las fronteras de lo humano y de lo subjetivo deben ser, en este contexto, rediseñadas. Como consecuencia de estas redefiniciones, la noción y la delimitación de las estructuras sociales también van modificándose, para alojar formas de conciencia y de comunicación que se están concibiendo descorporeizadas, es decir, situadas fuera de los límites de la corporalidad. El concepto mismo de experiencia va cambiando, y con él los lenguajes, las nociones de creación y sensibilidad, los procesos de simbolización y la definición de metas y utopías.

Mientras que algunas formas de lo poshumano presentan al cuerpo humano como un organismo que puede retroceder hasta alcanzar formas más primitivas y elementales que las presentes a partir de procesos de degeneración y declive evolutivo, otras vertientes de lo que se ha denominado «poshumanismo tecnológico» exploran por las

vías del arte y la literatura transformaciones radicales que tienden al mejoramiento de las capacidades corporales por medio de integración de elementos cibernéticos. Paul Sheehan trae a colación en su estudio sobre «Posthuman Bodies» el hecho de que el robot fue concebido inicialmente como un posible esclavo para el ser humano. Señala que en los años cuarenta el matemático y filósofo Norbert Wiener percibió esta torsión de la tecnología, que está ya ejemplificada en Víctor Frankenstein, quien, impulsado por su deseo de convertirse en amo de su creatura, fabrica al monstruo a quien dará su nombre. Otra variante de estas teorías y prácticas que intentan sobrepasar las limitaciones de lo humano caen dentro del dominio de lo «transhumano», que abarcaría los intentos por ir eliminando las huellas del envejecimiento y prolongar la vida hasta lograr la inmortalidad.

Donna Haraway, en su *Manifiesto para cyborgs* (1985) se refiere a esta creación dentro del marco de las políticas culturales.

Para ella, la figuración no es tanto una maravilla tecnocientífica como el medio para deconstruir la valorización científica de la racionalidad abstracta e instrumental y las varias jerarquías logocéntricas que la sostienen (humano-maquinico, humano-animal, animado-inanimado, etc.). (Sheehan, 2015, p. 252)

Desde el punto de vista filosófico, otros conceptos son convocados por la idea de lo poshumano y la alianza de lo humano y lo maquinico, como por ejemplo las nociones de artificialidad y simulacro, que permiten reflexionar sobre la convergencia de ciencia y religión, y de ciencia y naturaleza. Ya en el siglo XVIII David Hume (1711-1776) plantea que el mundo es realmente un artefacto, una obra de ingeniería, que solo conocemos por sus efectos. Todo artefacto, señala, es prisionero de su ser, de su facticidad, pero el ser humano habría sofisticado estas máquinas hasta liberarlas, en diferentes grados, de sus restricciones materiales. Aunque hay extensas elaboraciones y una nutrida producción literaria acerca del carácter monstruoso de las máquinas, también estas han pasado a concentrar las significaciones de rendimiento, disciplina, precisión y *racionalidad* instrumental. Al

mismo tiempo, la modificación que provoca lo maquinico como propuesta poshumana crea múltiples prevenciones en la medida en que constituye una alteración radical de la subjetividad y una interferencia irreversible en la construcción de identidades y en las funciones de la memoria, la afectividad y la interacción social, tal como las conocemos. Otros autores destacan el hecho de que la perspectiva desde la que se ejerce hoy este tipo de críticas ya se encuentra afectada por el cambio y por el impacto de las tecnologías, que han modificado sustancialmente no solo la constitución misma de la corporalidad sino las nociones de amistad, realidad, privacidad, tiempo libre, trabajo y esfera pública.

El interés del cibernético estriba no solamente en la constitución «corporal» y en las funciones «mentales» que lo caracterizan, sino en su condición de ser de frontera, situado entre los territorios de la tecnología y la ficción, lo orgánico y lo maquinico, lo natural y lo cultural. Al tiempo que redefine las fronteras entre lo vivo y lo inanimado, modifica las nociones de «pensamiento», «saber» y «trabajo», poniendo en crisis aspectos epistémicos, éticos e ideológicos relacionados con la definición misma del ser.

A nivel simbólico, visto desde el psicoanálisis, por ejemplo, la figura del cibernético y la noción de lo poshumano canalizan una serie de ansiedades relacionadas con la disolución de las identidades colectivas, la cooptación de la memoria por parte del autoritarismo del discurso oficial, la falta de horizontes de solidaridad, la desaparición de las comunidades y la arrasadora fuerza del mercado, que cultiva la insatisfacción del deseo y la fetichización de las mercancías, entre las que se encuentra el cuerpo humano. El cibernético representa el proceso de deshumanización y automatización del mundo desarrollado, utilitario e instrumental, y, en este sentido, simboliza la enajenación de la conciencia individual y colectiva. En otros contextos, puede ser asociado con la emancipación, con nuevas formas de ser que logran eludir el poder y compensar la vulnerabilidad corporal (física, psicológica y emocional). Haraway lo considera el contramodelo de la noción de lo humano, pensada desde la matriz cristiana y reforzada por el liberalismo y el psicoanálisis, y describe así su horizonte «existencial»:

A la inversa de las esperanzas del monstruo de Frankenstein, el *cyborg* no espera que su padre lo salve con un arreglo del jardín, es decir, mediante la fabricación de una pareja heterosexual, mediante su complemento en una totalidad, en una ciudad y en un cosmos. El *cyborg* no sueña con una comunidad que siga el modelo de la familia orgánica aunque sin proyecto edípico. El *cyborg* no reconocería el Jardín del Edén, no está hecho de barro y no puede soñar con volver a convertirse en polvo. [...] Su problema principal, por supuesto, es que son los hijos ilegítimos del militarismo y del capitalismo patriarcal, por no mencionar el socialismo de Estado. Pero los bastardos son a menudo infieles a sus orígenes. Sus padres, después de todo, no son esenciales. (Haraway, 1991, p. 256)

Otro movimiento radical que surge en los años ochenta en relación con la corporeidad, la mortalidad y la configuración física es el que se conoce como «New Flesh» («Nueva carne»), el cual tiene como representantes principales a los ya mencionados artistas Orlan, Stelarc, Carolee Schneemann, Cindy Sherman y otros, así como al director de cine David Cronenberg (*Videocrome*, 1983; *La mosca*, 1986; *Crash*, 1996) y el escritor y cineasta británico Clive Barker (*Hellraiser*, 1987; *El juego de las maldiciones*, 1985). También se considera a David Lynch cercano al movimiento, por la estética que despliega en *El hombre elefante* (1980). La estética de lo transhumano, abordada en este libro en el capítulo 13 («Cuerpo y representación»), incluye múltiples propuestas que enfocan el tema de la transformación radical del ser humano como forma de superar sus condicionantes fisiológicos, morfológicos, etc. por medio de la hibridación maquina.

El programa del movimiento «Nueva carne» incluye el trabajo con imágenes fotográficas, películas, *performances*, escultura y diversas formas de arte corporal para representar la abolición de la identidad física y psíquica y la rebelión contra los modelos de conceptualización de lo humano. Respondiendo a lo que los miembros de ese movimiento consideran la descomposición de las redes sociales, la pérdida total de valores y la necesidad de incorporar los adelantos de la tecnología para dar un salto cualitativo contra la contingencia y las limitaciones corporales, «Nueva carne» explora recursos como

la manipulación genética, la modificación quirúrgica del cuerpo y la incorporación de lo inorgánico como potenciación de la materialidad humana. Los límites entre lo orgánico y lo inorgánico, lo vital y lo inanimado, lo muerto y lo vivo son transgredidos a través de la (con) fusión de racionalidad y alucinación, virtualidad y realidad. Se trata no solo de un rechazo a lo natural como determinación limitadora de la libertad, sino de una búsqueda de emancipación y autonomía del deseo con respecto a las restricciones, prejuicios y valores de la cultura dominante. Según indica Jesús Adrián Escudero:

Esta actitud de protesta se agudiza en el ámbito de los movimientos *queer* y de la llamada «nueva carne» de manera que nos encontramos con propuestas de desmitificación del orgullo fálico, de intercambio de roles sexuales, de transformismo, de mutación del cuerpo humano, de cirugía radical, de tatuaje, de *piercing*, etc. Todo un ramillete de variopintas manifestaciones artísticas muy vinculadas a la protesta social, a la denuncia contra los abusos y a los privilegios de la mayoría heterosexual, [...] el cuerpo se convierte en una plataforma de protesta, en un soporte material de la práctica artística. Deja de ser un elemento pasivo para dar expresión a diversas experiencias ligadas al dolor, al placer, al sexo, a la cosmética y a la cirugía. (Escudero, 2007, p. 150)

Inserta en un discurso apocalíptico, la experimentación de formas y estructuras apunta a cambios de sustancia y contenido, modificando el modelo de lo humano, su pensamiento, sus formas de captar sensorialmente el mundo y de elaborarlo y «poseerlo» intelectualmente. Según Stelarc:

Considerar obsoleto el cuerpo en la forma y en la función podría parecer el colmo de la bestialidad tecnológica, pero también podría convertirse en la mayor realización humana. Porque solo cuando el cuerpo es consciente de su propia condición puede planificar sus propias estrategias posevolutivas. No se trata ya de perpetuar la especie humana mediante la reproducción, sino de perfeccionar al individuo mediante la proyección. Lo más significativo no es la relación macho-hembra, sino la



interfaz hombre-máquina. El cuerpo está obsoleto. Estamos al final de la filosofía y de la fisiología humana. El pensamiento humano corresponde al pasado humano. (Stelarc, 1996, p. 238, en Pedraza, 2004, p. 37, nota 2)

Lo monstruoso ya no viene del mundo exterior para asolar a la sociedad y desbaratar al ser humano, sino que este contiene en sí mismo los gérmenes de la destrucción de la materialidad tradicional y del surgimiento de formas aterradoras y regenerativas de vida poshumana.<sup>5</sup> A través de la teatralización de lo grotesco, lo excesivo, diabólico o repugnante, se busca revertir las convenciones del arte y crear mutaciones sobre el cuerpo, base de la identidad y de la relación con el mundo, insertando formas ficcionales en lo real hasta destruir las fronteras del reconocimiento social y de la tolerancia colectiva. El resultado termina siendo un agotamiento de esa estética que al auto-saturarse, sutura el proceso de producción de significados, habiendo generado un nuevo ensamblaje de estereotipos que hacen su aparición sin haber logrado desplazar a los anteriores, creando así una turbia y promiscua coexistencia simbólica.

5. Sobre «nueva carne», cf. Navarro, 2002.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

La traducción de las citas que no han sido tomadas de ediciones en español son mías.

- ADORNO, ROLENA (1988), «El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 28, pp. 55-68.
- AGAMBEN, GIORGIO (1995), *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998.
- (2006), *Qué es un dispositivo: Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*, trad. de M. Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014.
- (2009), *Desnudez*, trad. de M. Ruvituso y M. T. D'Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011.
- AHMED, SARA (2004), *La política cultural de las emociones*, México, UNAM, 2015.
- ÁLVAREZ SOLÍS, Ángel Octavio (2014), «Ética de lo impersonal y gestión de la vida en Roberto Esposito», *Metafísica y Persona: Filosofía, conocimiento y vida*, 6, 12 (2014), pp. 145-161.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL (1984), *Torture in the Eighties*, Londres, Amnesty International Publications.
- ARENS, WILLIAM (1975), «The Great American Football Ritual», *Natural History* 84, pp. 72-80.
- ARISTÓTELES (2004), *Problemas*, Madrid, Gredos.
- ASHCROFT, BILL, GARETH GRIFFITHS y HELEN TIFFIN (eds.) (1995), *The Postcolonial Studies Reader*, Londres / Nueva York, Routledge.
- AUGÉ, MARC (1994), *El sentido de los otros: Actualidad de la antropología*, trad. de R. Lacalle y J. L. Fecé, Barcelona, Paidós, 1996.
- (2013), *El antropólogo y el mundo global*, trad. de A. Dillon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.