

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

ESCUELA DE FILOSOFÍA

LA FILOSOFÍA TRANSHUMANISTA: LA CONDICIÓN HUMANA Y EL MUNDO

CYBORG

(TRABAJO ESPECIAL DE TESIS PARA OPTAR A LA LIC. DE FILOSOFÍA)

Prof.: Gonzalo León

Autor.: Pablo Emilio Reyes

Caracas, 15-11-10

AGRADECIMIENTO

Debo, ante todo, manifestar un especial agradecimiento a mi estimado Prof. Gonzalo León, humanista y crítico pertinaz de los temas planteado, por su esfuerzo atinado en la consumación de éste trabajo académico.

Así mismo, agradezco a la escuela de filosofía, quien me formó en lo más diversos pensamientos filosóficos y en sus enfoques críticos.

Por último a mis amigos y a quienes tuvieron la oportunidad de leer los manuscritos y coadyuvaron con sus comentarios y análisis a perfeccionar el trabajo de investigación.

ÍNDICE

PP

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO	
I LA FILOSOFÍA TRANSHUMANISTA.....	8
1.1.- Qué es la Ontología Cyborg	13
1.2.- Diferencia entre Ontología en Sentido Clásico y la Naciente Ontología Cyborg.....	20
1.3.- La Ontología Cyborg y el Sentido del Binomio Naturaleza- Cultura.....	24
1.4.- Implicaciones del Debate entre Tecnófilia y tecnófobia.....	50
• Sinopsis.....	65
CAPÍTULO	
II LA SOCIEDAD TECNOLOGÍA Y EL MUNDO CYBORG.....	71
2.1.- La Sociedad Industrial Avanzada.....	81
2.2.- El Mundo Cyborg.....	92
• Sinopsis.....	103
III CONCLUSIÓN.....	108
BIBLIOGRAFÍA.....	116

INTRODUCCION

El cyborg es texto,máquina,cuerpo y metáfora,
Todos teorizados e inmersos en la práctica en
Términos de comunicación.
(Haraway, Ciencia cyborg y mujeres).

El presente trabajo constituye una reflexión crítica filosófica en torno a la teoría transhumanista, la condición humana y el mundo cyborg. Nuestro propósito es dibujar un panorama de la dinámica tecnosocial que está determinando una nueva ontología denominada cyborg -Acrónimo del inglés *Cybernetic Organism*, Organismo Cibernético-

El cyborg es el nuevo sujeto que se está proponiendo, como criatura híbrida, organismo-máquina, para asumir los nuevos retos que está imponiendo una tecnología que está creando un ambiente tecnológico en la que la estructura biológica se presenta como deficiente. La teoría cyborg encuentra sus fundamentos teóricos-filosóficos en la filosofía transhumanista, que será el primer tema que expondremos en el capítulo I.

En éste capítulo definiremos qué significa ésta neofilosofía, sus objetivos y metas; como la institución que representa. Así mismo, se presenta la declaración de principio que orienta a dicha corriente. Consta este capítulo de cuatro subtítulos. En el primero, definimos y explicamos todo lo relacionado a la ontología cyborg. En la que se justifica una observación al respecto, debido a que esta investigación se efectuó con poca literatura filosófica local y que debido a la poca

información que se tiene del tema, el conocimiento es escaso. Con ello queremos llamar la atención en un tema de gran importancia y de inquietante actualidad para nuestra filosofía, puesto que la nueva ontología cyborg con todos los principios que la constituyen se configura en torno a la filosofía de la técnica o tecnológica, muy estimada en otras latitudes y aquí ésta no es el pedigrí de nuestra filosofía. Luego abordamos el segundo subtítulo, que se refiere a la diferencia entre la ontología en sentido clásico y la naciente ontología cyborg, en ésta observamos una ruptura con la concepción antropocéntrica en la que se afianza la ontología clásica para definir al ser humano, con la ontología emergente que rechaza todo tipo de explicación antropocéntrica o humanista en la naturaleza cyborg, que se apoya en la nueva tecnología y los nuevos paradigmas de análisis que configuran el nuevo sujeto del siglo XXI. Posteriormente desarrollamos el tema de la ontología cyborg y el sentido del binomio naturaleza-cultura, en cuestión aquí, abordamos las implicaciones que se desprenden de la confluencia entre el cuerpo y la tecnología, ya que como producto de esta confluencia se está produciendo una figura híbrida que amerita que los conceptos ontológicos clásicos sean reevaluados para observar hasta qué punto es verdad la pérdida de sentido o vigencia de conceptos como de humanidad, alienación, etc., que son inherentes a la concepción antropocéntrica.

En el segundo capítulo abordamos la sociedad tecnológica y el mundo cyborg, y, consta de dos subtítulos: La Sociedad Industrial Avanzada y el Mundo Cyborg. En el primer tema de este capítulo, se hace un análisis de la racionalidad técnica que ha dado origen al mundo cyborg. Pretendemos explicar teórica y

filosóficamente como es que la racionalidad pretecnológica llegó a hacerse tecnológica, para lo que se menciona el paso de la instrumentalización técnica de la cosa a la instrumentalización técnica del sujeto. En este orden, se asume el tema de la sociedad industrial avanzada, en la que se explica a grandes rasgos la naturaleza de esta sociedad y la transición a una sociedad de la información cibernética que caracteriza a esta etapa del capitalismo. En este orden de idea se asume la crítica marcusiana en torno a los mecanismos de manipulación y control técnico social, como sofisticado método de dominación ideológica y política. En relación al mundo cyborg, se expone como un rasgo determinante la confluencia del cuerpo o el organismo con la máquina o prótesis, marcapaso y articulaciones artificiales. Nuestro mundo está cada día más determinado por los descubrimientos en el campo de la bioingeniería, la biorrobótica, etc., así, como por los ordenadores cibernéticos, creados, por lo que se ha llamado la nueva tecnología de la información y la comunicación;

que están creando un sentido de la realidad inusual y haciendo que la realidad virtual sobrepase la realidad no virtual y se consuma el “crimen perfecto” que plantea Jean Baudrillard.

Por último, planteamos la conclusión, donde destacamos los aspectos fundamentales que fueron necesarios indicar para poner en evidencia los objetivos que nos propusimos lograr en este trabajo de grado. Para tal objeto analizamos la concepción neofilosófica del transhumanismo, en su versión extrema, que

pretende una abstracción absoluta de la materia orgánica a través de una descarga o transbiomorfosis (metamorfosis Transbiológica) que traduzca las redes neuronales de nuestra mente a la memoria de un ordenador, así como la actual ontología cyborg, que plantea un nuevo estatus ontológico del cuerpo objeto, ambos aspectos frutos de la cultura telemática, y que al plantear nuevos paradigmas de análisis, suponen que hay que reexaminar los presupuestos esencialistas y humanos porque se consideran superados en el actual estadio evolutivo, por tal razón se rechaza de plano el concepto de que la condición humana es constante.

Como resultado de este análisis, concluimos: que nuestro trabajo de investigación en su objetivo general queda confirmado, toda vez que es puesto en evidencia que el papel de la neofilosofía transhumanista al revalorar el rol de la conciencia y suprimir al cuerpo, planteándose una ontología cyborg que desplaza la concepción antropocéntrica, origina como consecuencia, una pérdida de la condición humana.

CAPÍTULO I

QUÉ ES LA FILOSOFÍA TRANSHUMANISTA

La filosofía transhumanista es una nueva corriente filosófica, que surge a finales del siglo pasado y es definida por la filósofa Aguilar García como una:

“Corriente... que... pretende una abstracción real de nuestra materia orgánica o cuerpo a través de una descarga, o transbiomorfosis¹, que tradujera las redes neuronales de nuestra mentes a la memoria de un ordenador. Su objetivo es, exactamente, extraer la mente del cuerpo superfluo, del cuerpo obstáculo, para acceder al espacio líquido de las ondas electromagnéticas”. (2007: 66)

Esta filosofía surge cuando todas las teorías que ubican el cuerpo en el lugar de la realidad, (formulada por Nietzsche, Merleau Ponty, Foucault, y Butler), se ve trastocada por el enfoque de nuevos paradigmas de análisis, como la biotecnología, la cibernética y las tecnologías de la información; estableciendo las bases para la conformación de un nuevo sujeto. Este sujeto ya no es concebido dentro de la ontología clásica como un ser humano cuya condición humana es constante, sino por lo contrario, está sujeto a los cambios que están produciendo los niveles alcanzados por la técnica, la biología, la medicina, la informática, etc., en la que se está estableciendo una confluencia entre la tecnología y el cuerpo nunca vista en la historia de la humanidad y que amerita una profunda reflexión,

¹ **Transbiomorfosis** (metamorfosis Transbiológica). Este término está definido en el diccionario de neologismo de la autora citada en el libro “ontología cyborg”, como: Transformación del cuerpo humano de un simple organismo biológico a un vehículo de personalidad superior y rediseñado a voluntad.

por las implicaciones en la condición humana, ya que la nueva ontología cyborg² viene a constituirse, en opinión de Aguilar, en la actual condición ontológica posmoderna³ de lo que fue el cuerpo humano orgánico de la modernidad. (Aguilar, 2008: contraportada).

La concepción Transhumanista se inscribe, aunque no del todo, en los sueños de la filosofía berkeleyana que propugnaba la desaparición de la materia, así como las aspiraciones de Descartes de superar el dualismo mediante el predominio del monismo de la mente sobre el cuerpo.

El transhumanismo, al revalorar la conciencia como única entidad salvable del individuo como dice nuestra filósofa Aguilar García, está considerando eliminar la materia orgánica gracias al papel que está desempeñando la tecnología con sus fascinantes avances en los campos mencionados.

Se aspira a una existencia similar a la de un **terminator** puesto que el material líquido con que está constituida esta máquina es el silicio. El ser posbiológico sería el individuo que propugnaría el transhumanismo constituido por dos estados líquidos y fluidos, que definirían su naturaleza cyborg.

La neofilosofía transhumanista, crea en 1997, la **World Transhumanist Association**, como disciplina académica y comienza a editar el boletín electrónico "Journal of Transhumanism". Debido a que están previendo un cambio en la condición humana por las transformaciones que está originando la tecnología,

² El **cyborg** es el acrónimo de cybernetic organism.

³ **Posmodernidad:** El término posmodernismo o posmodernidad designa generalmente un amplio número de movimientos artísticos, culturales, literarios y filosóficos del siglo XX, definidos en diverso grado y manera por su oposición o superación del moderno... todas ellas comparten la idea de que el proyecto modernista fracasó en su intento de renovación radical de las formas tradicionales del arte y la cultura, el pensamiento y la vida social. (wikipedia. com)

aseguran un ser sustancialmente diferente, puesto que las funciones que han desempeñar serán distintos, ya que se ha prescindido del cuerpo y se ha revalorado el papel de la mente o conciencia. Consideramos que debido a que esta nueva corriente aún no ha tomado cuerpo y es necesario darla a conocer, en la medida en que se vaya desarrollando como filosofía tecnológica o cyborg, quisimos seguir los pasos de nuestra filosofa española Teresa Aguilar García, al escribir la <<Declaración Transhumanista>> de <<World Transhumanist Association>> que dice:

“1.- En el futuro, la humanidad cambiará de forma radical por causa de la tecnología. Prevemos la viabilidad de rediseñar la condición humana incluyendo parámetros tales como la inevitabilidad del envejecimiento, las limitaciones de los intelectos humanos y artificiales, la psicología indeseable, el sufrimiento y nuestro confinamiento en el planeta tierra.

2.- La investigación sistemática debe enfocarse hacia el entendimiento de esos desarrollos venideros y su consecuencia a largo plazo.

3.- Los transhumanista creemos que, siendo generalmente receptivos y aceptando las nuevas tecnologías, tendremos una mayor probabilidad de utilizar en nuestro provecho que si intentamos condenarlas o prohibirlas.

4.- Los transhumanista defendemos el derecho moral de aquellos que desean utilizar la tecnología para ampliar sus capacidades mentales y físicas y mejorar el control sobre sus propias vidas. Buscamos el crecimiento personal más allá de nuestras actuales limitaciones biológicas.

5.- De cara al futuro, es obligatorio tener en cuenta la posibilidad de un espectacular progreso tecnológico. Sería trágico si no se materializaran los potenciales beneficios a causa de una injustificada tecnofobia y prohibiciones innecesarias. Por otra parte, también resultaría trágico que se extinguiera la vida inteligente a causa de algún desastre o guerra ocasionados por las tecnologías avanzadas.

6.- Necesitamos crear foros donde la gente pueda debatir racionalmente qué debe hacerse, y un orden social en el que las decisiones serias puedan llevarse a cabo.

7.- El transhumanismo defiende el bienestar de toda conciencia (sea en intelectos artificiales, humanos, animales no humanos, o posibles especies extraterrestres) y abarca muchos principios del humanismo laico moderno. El transhumanismo no apoya a ningún grupo o plataforma política determinada”. (Aguilar, 2008, 69-70)⁴

Según la concepción transhumanista la visión antropocéntrica, centrada en el hombre como un ser de carne y huesos o la teoría de la evolución biológica son

⁴ www.Transhumanism.org

insostenibles en estos tiempos, así, como toda interpretación cultural que se haga desde conceptos esencialistas o sustancialistas. En esta era cibernética, cuando pululan por todas partes una percepción cibercultural. Es evidente que el desarrollo tecnológico ha creado una gran expectativa de vida al ser humano actual, por eso se plantean la inmortalidad y una vida eterna, bajo la forma de un sistema informatizado donde sólo reine la conciencia ya que el cuerpo ha sido suprimido; al respecto, mencionamos una cita que ilustra mejor nuestra interpretación:

“El Transhumanismo se plantea un ser trascendental, abstracto, puro, para lo cual no necesita un anclaje humano de tipo orgánico, sino que más bien éste se resuelve en impedimento para la existencia posbiológica, por lo que se hace necesaria su supresión. El ser así trascendentalmente tecnológico: ha huido definitivamente del sustancialismo reconociendo el cuerpo humano como limitado y manifestando que la conciencia es lo único salvable de esa vieja nave orgánicamente despreciable. La muerte del cuerpo y la transferencia de su conciencia a un sistema informatizado apuntan a la inmortalidad como una de las metas que persigue el transhumanismo, una vida eterna sin encarnación corporal, pura esencia...” (Aguilar, 2008: 70-71).

Tomando en cuenta la opinión de cómo sería el nuevo ser trascendental, abstracto y puro, se imaginan una existencia en donde

“Los seres humanos se definirían como poshumanos, personas cuya capacidad física e intelectual sería superior ya que podrán ser auto programable y habitar una **existencia posbiológica**, puesto que habrían logrado deshacerse de toda dependencia de sus partes biológicas. Ello se conseguiría mediante un proceso de **deflesh**, con el cual se reemplazaría la carne con la no carne. En dicho proceso se produciría una **transfusión de identidad**, momento en que el ser poshumano transferiría su conciencia y su identidad a un sistema diferente del cuerpo humano. La ideología básica que impregna este programa es el **cybergnosticismo**, la creencia en que el mundo físico es impuro e ineficiente, por lo que es preferible la existencia como información pura, objetivo que debe pretenderse” (Aguilar, 2008: 71).

Al preludiar un futuro como el mencionado, **poshumanos**, no podemos sino vislumbrar que la existencia dejará de tener un sentido humano, ya que el objetivo de la neofilosofía transhumanista es antihumano; aunque aleguen que son continuadores del humanismo, al creer en las posibilidades ilimitadas de la ciencia

y la tecnología, pero renunciando a la condición humana, que en su concepto debería cambiar con los avances tecnocientíficos. Como consecuencia de esta situación, se desprende un problema esencial para la interpretación de los problemas originados por la sociedad capitalista y, que merece una especial atención, como lo es el concepto de la alienación. En el análisis considerado por la filósofa Aguilar, se observa que el concepto de alienación indicado por Marx, explicado luego por Lukács en el sentido de cosificación, y, posteriormente señalado por Herbert Marcuse y Habermas como un fenómeno social producido por la instrumentalización del sujeto por la técnica y el modo de producción capitalista, adquiere el sentido lukacsiano, cuando ésta es asumida y deseada como alienización, entendido éste proceso como conversión deliberada en el otro, el proceso de transformación física real en lo extraño, lo otro, el alien, como dice Aguilar (2008: 71). Insistiremos más adelante en este aspecto que constituye un proceso relevante para la demostración de nuestra tesis, ya que la pérdida de la condición humana, pregonada por la filosofía transhumanista confirmaría nuestra tesis.

Finalmente hay que decir que, el transhumanismo es la coronación de la idea sobre el cuerpo, pero contando con la ayuda de la técnica para suprimir al cuerpo que es por antonomasia el obstáculo del pensamiento.

En opinión de nuestra filósofa comentada, la filosofía transhumanista acaba con el dilema entre el cuerpo y la mente característica en la filosofía occidental, al tomar parte por el monismo extremo, en la que la conciencia aparece como una entidad abstracta y como lo único que tiene valor para el ser humano. Esta

corriente al proponer un pensamiento descorporizado, estaría anunciando un problema antiquísimo en la problemática ontológica sobre el sentido del ser, toda vez que enunciaría que primero es el pensar y luego el ser; pensamos y luego somos y sólo somos en la medida en que pensamos ya que el ser estaría causado por la estructura y la operación del pensamiento; esto sería parafraseando una frase de S. Damasio e invertido los términos, lo que significaría, la concepción ontológica del transhumanismo, formulada por Aguilar (2008: 74-75), y retomada en éste trabajo como una problemática de la filosofía transhumanista en el sentido que presupone una diferencia entre la ontología clásica y la ontología cyborg, que abordaremos en el punto 1.2.

1.1. Qué es la Ontología Cyborg

En *el Manifiesto para Cyborgs*, que escribe Donna Haraway, se define, que “el cyborg es una ontología y que nos otorga nuestra política”. Esta breve cita que utiliza nuestra filósofa Aguilar García, como epígrafe, es el discurso que sintetiza en esta época la imaginiería cyborgs.

El cyborgs es definido por primera vez por los Astronautas Clynes y Kline en 1960. Al concebirlo, fuera del espacio terrestre, lo definieron como un individuo dotado de ciertas cualidades, superior al ser humano, para sobrevivir fuera del espacio. Para finales del siglo XX, éste concepto adquiere un significado ontológico más propio con nuestra realidad tecnológica. Es en este sentido que es definido por D. Haraway, en su libro: *Ciencia, Cyborg y Mujeres. La reinención de la Naturaleza*, como “un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción”. Esta pareciera ser

la realidad de nuestro ser actual. El *Cybernetic Organism*, el cyborg, es el nuevo sujeto del siglo XXI, que vienen creando los estetas de ésta ontología como una nueva percepción del ser humano, entendiéndolo como un puente o interfaz de lo humano y lo maquínico como texto para leer ésta especie de simbiosis que se produce con la técnica; y, que, por otra parte, no toma ya en cuenta la concepción antropocéntrica ni la interpretación de nuestra cultura, desde el punto de vista humanista, en la medida en que la naturaleza humana ya no cuenta.

Haraway, por otra parte, cree que el cyborg tiene una presencia física y una metafórica, que es su lenguaje, su escritura, que al convertirse en texto de la carne subvierte el sentido de la escritura corriente, ya que ésta se convierte en la tecnología de los cyborg.

Escribe Haraway, en su obra señalada, que la política de los cyborg, reivindica un lenguaje que se opone a la comunicación perfecta y al código único que traduce perfectamente los significados dentro de una perspectiva falogocéntrica. Observa ésta filósofa, que al darle una connotación de monstruos a los cyborg, lo inscribe dentro del imaginario de occidente, que desde la Grecia Clásica se imaginaron monstruos que limitaban a la comunidad ya que rompían con los cánones del ser humano masculino griego; los centauros y las amazonas son claro ejemplos que ilustran esta interpretación. Al respecto dice Aguilar García:

“... el cyborg sería la consecuencia lógica de un pensamiento occidental cuyo imaginario se basa en la construcción de un ente fusionado con una otredad exterior a sí mismo y cuyas acciones y existencia ponen en entredicho lo canonizado como humano. Nosotros somos un código escrito, un lenguaje, de cuya lectura e interpretación depende la práctica ética de la sociedades del código genético...”
(Aguilar, 2007: 14)

Según el significado que se desprende de esta cita, se puede afirmar que el mundo puede ser leído como un problema de códigos, puesto que al entenderse al individuo como un sistema biótico particular, lo reduce a pura información dentro del sistema general.

Dentro de esta perspectiva se inscribe, las opiniones de Chris Hables Gray quien motivado por las definiciones de Haraway, declara en su libro *Cyborg Citizen Politics for the posthuman Age*, que la era que estamos viviendo es la era de la poshumanidad, caracterizada por la manipulación del cuerpo y los genes. Se apoya este autor en el hecho de que las nuevas tecnociencias que están surgiendo como paradigma del nuevo sujeto posmoderno están transformando la cultura humana, hasta el punto de extinguir los problemas que se generan del género, por lo que se pone en cuestionamiento las categoría de sexo y género. Así mismo, éste autor clasifica a los cyborgs contemporáneos en relación al nivel de integración humano-máquina. En este sentido dice textualmente:

“... **los simples-controllers** serían los interfaces informacionales que incluyen redes de ordenadores, comunicaciones humano-ordenador, vacunas y manipulaciones de información genética, **los bio-tech integrators** serían ampliaciones mecánicas simples como la prótesis médicas, y **los genetic-cyborg**, conexiones hombre-máquina directas como los exoesqueletos militares de vanguardia o las descargas de conciencias humanas en ordenadores” (Aguilar, 2008: 15)

Ahora bien, para Haraway, el cyborg, tiene una interpretación política que no se debe perder de vista. Ante la visión dominadora, que por otra parte existe, como poder instituido, hay una visión liberadora, que se traduce en una lucha de resistencia, por hacer de los cyborg una identidad monstruosa, que encarne la imaginaria occidental, y, no sirva simplemente para el posicionamiento político de

la clase dominante sino como una forma de subversión, del carácter funcionalista, alienante, implícito o explícito en la filosofía transhumanista. No obstante, dice Aguilar, que el optimismo de Haraway es (no fundamenta claramente) infundado porque no dice de qué forma o por qué la comunión con lo inorgánico es una suerte de revulsivo para los oprimidos. Precisa, esta autora, que la naturaleza cyborg, siendo producto de la cultura de la revolución, en tanto nivel tecnológico alcanzado, supera la clásica ontología del ser humano, que históricamente ha evolucionado con categorías identitaria estable, como el género, las clases, las razas y, los fundamentos que han constituido el sujeto moderno. En este particular, se revela al cyborg como un híbrido que ha hecho que el cuerpo ya no se vea como objeto de conocimiento, puesto que, habiendo sido reducido a código genético se convierte en componente biótico de un sistema que solo funcionará y tomará en cuenta la pura información que puede ser modificable y que no responde a código único, en este aspecto somos un *locus* que respondemos a la información que a la carne estática.

Siendo los cyborgs una hechura del capitalismo, que se ha movido entre los límites del logos occidental, sin embargo, su naturaleza es tal, que subvierte, no en el sentido marxista, el tardo-capitalismo, creando una especie de fagocitosis en que la máquina o la tecnología se tragan, succionan al cuerpo o carne, provocando la pérdida de identidad de lo humano, de lo que nos ha definido como tal. Esta política cyborg, si bien generan estos cambios, no obstante, no funciona igual para el uso tecnológico, que se hace exclusivo de acuerdo al nivel adquisitivo, y, que en este aspecto en nada contribuye tampoco al mejoramiento

de la condición humana, que sigue sometida a los rigores de la explotación capitalista. Es por este sendero de la liberación de la condición humana de la mediatización y opresión, que Haraway pretende hacer de la tecnología un arma o herramienta capaz de superar la actual condición humana; al respecto, acota: “La determinación tecnológica es un espacio ideológico abierto a los replanteamientos máquinas-organismos como textos codificados para leer y escribir el mundo” (Haraway, 1995: 258).

De las interpretaciones de Haraway, se puede afirmar que éstas se plantean como alternativas, salir de la actual condición humana usando la escritura cyborg, tratando de crear imaginariamente una condición humana, en base al género narrativo de ciencia-ficción, y del cine, donde paradójicamente lo humano estaría excluido pero exento de toda explotación. De acuerdo a lo observado, según piensa Aguilar, “el cyborg, es un constructo imaginario y una metáfora de salvación por la tecnología” (2007: 17). Finalmente, nuestra autora añade a ésta sintética definición la siguiente: “El cyborg es texto, máquina, cuerpo y metáfora, todos teorizados e inmersos en la práctica en términos de comunicación” (Aguilar, 2007: 17).

Al considerar el análisis hecho por Aguilar de Haraway, en relación a la ontología cyborg, se evidencia una idea fundamental trascender lo humano, aspirando una existencia descorporada y creando una condición de vida puramente mental de lo “humano” a través de la escritura cyborg que subvertirá la concepción antropocéntrica y falogocéntrica, que no deja trascender al sujeto, puesto que éste está todavía anclado en una condición humana moderna movida

por las categorías de raza, género y clase, que se hacen insostenibles en la era de la cibernética. La segunda idea es paradójica, en el concepto de que habiendo desaparecido lo orgánico material, por representar una traba para la mente o conciencia humana, es sustituida por una carne artificial lo que se llama **deflesh**, afirmándose lo tecnológico ante lo corporal, se cae en cuenta que la tecnología es la culpable de la muerte orgánica del sujeto. Siendo así, desaparecería un ente que hace al humano, como lo es el cuerpo, pero que producto de la alienación de éste, la condición humana perdería valor, puesto que es a través del cuerpo como nos conectamos, percibimos y nos comunicamos, mal entonces puede hablarse de una naturaleza cyborg que propugnaría un mundo y una condición humana liberados de la dominación, cuando no hay cuerpo. Lo que Haraway, plantea como condición “humana”, sin cuerpo, llevado al terreno de lo socio-político, encontraría su justificación porque reivindicaría una condición “humana” libre de toda opresión.

Aguilar contrasta la visión de Foucault de Haraway y David Cronenberg respecto al cyborg. Se podría, decir en un apretado resumen, que para Haraway el cyborg representa una promesa y una metáfora, encierra una esperanza y optimismo. El revulsivo de lo humano con lo tecnológico es visto como una esperanza liberadora y no como un proceso alienante. Mientras tanto que para David Cronenberg, el cyborg es pesimista, debido a que hace depender el cyborg del concepto de alienación que ejercen los massmedia sobre los sujetos, y, la cyborgización, es vista más bien como un proceso degenerativo que liberador, ya que el sujeto se autodestruye descorporizándose a favor de una existencia puramente mental. (Película: *Videodrome* 1982).

Por otra parte, se puede decir de Foucault, que el cyborg no tiene el mismo significado que Haraway, que no obstante, es influenciada por los pensamientos de éste. Para Foucault, el individuo es visto como un organismo sujeto a la biopolítica a través de su cuerpo. El cuerpo no tiene nada que ver con ningún componente biótico conectado a algún sistema biótico convertido en máquina de comunicación como lo imagina Haraway. El individuo foucaultiano, está bajo el control de la alienación que produce el poder panóptico que invade la mente y el cuerpo del sujeto, cuyo poder es reforzado por los avances tecnológicos.

En cuanto a las narraciones de ciencia-ficción, escritas por mujeres negras, difieren del imaginario cinematográfico. Ambos aspectos de la cultura cyborg plantean un cyborg cónsono con su ideología. La narrativa feminista enfoca lo humano, como algo que debe estar entredicho, ya que la raza, la entidad individual, el sexo, el cuerpo es lo que representa a lo humano. Por eso sus personajes, héroes, etc.; rompen con el mito del logos occidental, para proponer, una criatura ambivalente que integre los dos géneros. De otra parte, el imaginario cinematográfico, Hollywoodense, plantea un cyborg blanco, masculino, un antroide tecno científicos militarizado, que perpetuaría el falogocentrismo como híbrido del futuro.

Es evidente que la ontología cyborg, bien alimentándose de la literatura y de la cinematografía, así, como de los performance de artistas como Eduardo Kac, Stelarc, Antúnez, etc.; propician cambios ontológicos en sintonía con las innovaciones tecnológicas. Es posible que esto nos ubique en otra perspectiva de ver la filosofía en estos tiempos como lo asegura Aguilar, al relacionar la filosofía

con la narrativa y la cinematografía (agregamos) en género de ciencia-ficción, reafirmando lo que dijo Philip K. Dick, cuando afirmó que la única forma de hacer filosofía hoy es escribiendo ciencia ficción.

Escribe, Aguilar: “La tecnología no es otra cosa que la naturaleza; la tecnología, la máquina, somos nosotros mismos, dice Haraway. Nos sirve para liberarnos de nuestro ser humano, ser idéntico, fijo, estático, reproductor de órdenes de realidad injustas” (Aguilar, 2008: 20).

Finalmente; hay que decir que la reinvencción de la naturaleza, no tiene que ver con lo que planteaba Habermas, cuando concebía, que tanto la ciencia como la tecnología servían como forma de dominación de la naturaleza a través de la racionalidad (técnica), ya que, la naturaleza cyborg, no busca la dominación de la naturaleza, sino acabar con las barreras de género, raza, etc.; que dificulta que el cyborg adquiera estatuto ontológico que vaya más allá de la satisfacción de los deseos humanos planteados por Marcuse en *Eros y Civilización*; sino que se plantee también dentro de la imaginería cyborg una salida al laberinto del dualismo naturaleza-cultura.

La ontología cyborg catapulta la ontología clásica, y, se presenta como un revulsivo que pretende liberarnos de nuestra condición humana (especie de agente salvador) suprimiendo el cuerpo y revelando la mente, la conciencia, en la misma medida en que se hace igual con la tecnología, según la teoría cyborg.

1.2 La Problemática de la Filosofía Transhumanista: Diferencia entre la Ontología Clásica y la Ontología Cyborg

En este punto se subraya la importancia que tiene la diferencia entre la ontología clásica y la ontología cyborg, como una problemática esencial que se desprende de la necesidad de fundamentar a la filosofía transhumanista.

La ontología clásica se caracteriza porque tiene como ente común o trascendental al ser humano. Este antropocentrismo ha determinado una ontología que ha visto al ser humano desde el punto de vista del cuerpo como un objeto y desde el punto de vista de la conciencia como sujeto. Se puede decir que la clásica ontología del ser humano, históricamente ha evolucionado con identidades estable, como el género, la raza, las clases, etc. Conforme ha evolucionado el ser humano ha habido necesidad de modificar su cultura. Y, ésta desde el punto de vista del pensamiento o logos occidental ha sido la que ha venido estructurando al ser humano, a lo largo de este proceso civilizatorio. La ontología clásica tiene al cuerpo, y a él, su conciencia como una necesaria referencia. Tradicionalmente la pregunta por el sentido del ser ha sido enfocada desde la totalidad del ser del ente a partir de postulados de regiones ónticas, que racionalmente son distintas por pertenecer a disciplinas diferentes. Es así como la ontología clásica ha conformado al hombre, partiendo del sentido del ser en general como tradicionalmente lo ha concebido la metafísica occidental.

Esta breve introducción nos permite insertarnos en la diferencia de la ontología clásica y la ontología cyborg, que se subraya como una problemática de la filosofía transhumanista que caracteriza el tránsito de la ontología clásica a la cyborg.

Respeto a la diferencia mencionada se señala como elemento fundamental el carácter humano, intrínseco en la ontología clásica. Partiendo de éste elemento el hombre va a conformar su mundo con valores y conceptos que definen su esencia o su condición humana. Su visión humanista está circunscrito a la idea de comprensión de la totalidad del ser, teniendo como eje estructurante tanto la concepción antropocéntrica como la evolución biológica, partiendo de estos presupuestos, habría que hacerse la pregunta siguiente, ¿cuál es el aspecto determinante que diferencia la ontología clásica de la ontología cyborg? Habiendo definido la ontología cyborg, como dice D. Haraway: “un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción” (1995, 253), se entiende que la naturaleza humana, para la concepción transhumanista ya no cuenta, porque el punto de vista humanista ya no sostiene un fundamento antropológico como raíz ontológica de la condición humana. Las capacidades humanas están siendo suprimidas por el avance del desarrollo tecnocientífico, que ya no mira lo tecnológico como un agente extraño al sujeto sino que ha venido tomando cuerpo en el interior del individuo al extremo que ésta está viendo al cuerpo como un obstáculo, como un objeto obsoleto que hay que superar para acceder a otra forma de vida donde se revalorice la conciencia, la cual debe estar conectada a un ordenador mediante un proceso llamado transbiomorfosis. Pues bien, este proceso garantizaría un sistema de vida basado en la información pura y cuya esencia del ser a que se aspira es igual. Las condiciones básicas bajo las cuales se ha dado la existencia del hombre en la tierra, como lo apunta Hannah Arendt, en su libro *La Condición Humana*, cuando se refiere al trabajo como actividad correspondiente al proceso biológico del

cuerpo humano; el trabajo como proceso de transformación del individuo y su medio ambiente; y, la acción que identifica al hombre en una pluralidad cuya condición lo distingue de cualquiera que haya vivido cualquier época, perdería razón de ser. Esta racionalidad provocaría una ruptura al binomio naturaleza-cultura, cuya relación está trastocada por la influencia que ha jugado la **ratio Technica**, desde que la razón ilustrada se impuso como la suprema autoridad para guiarnos por el sendero del “progreso” humano. Esta razón transformada ahora en tecnología, en cultura cibernética, es la que está socavando todas las bases del naturalismo en la que se asienta la esencia humana. Es obvio suponer que el humanismo depende de la supervivencia del estado humano natural, si las tendencias tecnófilas persisten, como lo están haciendo, de superar la escisión del binomio naturaleza-cultura, a favor de lo cultural que simboliza lo tecnológico, lo artificial, que absorbería al polo naturaleza y transformaría nuestra actual condición humana en beneficio de una criatura híbrida, como futuro posible de la evolución de la raza humana. En este sentido la filosofía transhumanista consumaría su propósito de desaparecer los términos binarios que han definido el logos occidental, superando como es obvio un problema de la filosofía moderna como lo es el dualismo cartesiano, así como todo tipo de dualismo, expresado en la forma de yo-otro, mente-cuerpo, bien-mal, verdad-ilusión, todos-partes, etc. Este sentido, es aceptado por Donna Haraway , quien interpreta la relación cultura-naturaleza y, todo tipo de dualismo como, “una dicotomía obsoleta o analíticas del pensamiento occidental caduco, y, extrae una idea de ser humano que ensambla ambos polos a través de los avances de la tecnología cibernética y biología” (Aguilar, 2008: 96). De este modo, el cyborg, como dice Haraway en *el*

Manifiesto para Cyborg se constituye en una ontología que otorgaría la política que posibilitaría un mundo mejor. Esta ontología vería a un ser que revaluando a la conciencia como única entidad salvable del individuo, desecharía al cuerpo por constituirse en un estorbo para el nuevo ser posbiológico⁵. Así se le propiciaría una herida mortal al ser humano, que en la opinión de Lyotard estaría en el pensamiento contemporáneo en la forma de un “materialismo inmaterialista” que ofrece un saber que nos hace sumergirnos en un proceso de desmaterialización, y, propiciaría, como la consumación de la meta de la filosofía transhumanista un futuro inmaterial ya que las posibilidades técnicas pueden convertir al ser carnal en espíritu puro y, de una vida real se pasaría a una vía virtual controlada por una inteligencia artificial, con lo cual se le propiciaría un golpe mortal al humanismo tradicional y a la ontología clásica.

1.3. La Ontología Cyborg y el Sentido del Binomio Cultura- Naturaleza.

En relación a este tema, ya se ha dicho al principio que la ontología cyborg constituye una reflexión sobre el cuerpo humano en confluencia con las nuevas tecnologías; y, que el nuevo sujeto que se está conformando en esta era cibernética, viene dado por los avances de las nuevas ciencias como las biotecnologías, la tecnología de la información, etc.; que están creando la actual condición ontológica posmoderna denominada cyborg, que es el acrónimo del inglés *cybernetic organism*, organismo cibernético, el nuevo ser del milenio, que se

⁵ **Posbiológico:** Personas con una capacidad física, intelectual y psicológica sin precedentes, autoprogramables, autoconfigurables, potencialmente inmortales, ilimitados.

está configurando con las nuevas tecnologías cuyo papel es determinante en la relación con el cuerpo que está siendo visto como un aparato obsoleto o un objeto que se ha constituido en un obstáculo para ejecutar las tareas que impone la actual dinámica tecno-social. Ésta figura, cyborg definida por Haraway, como un híbrido compuesto de tecnología y organismo humano está todavía a mitad del camino entre la realidad y la ficción. Sin embargo, en la era moderna cuando aparece el relato de Franksenstein (1818) de Mary Shelley a mediados del siglo XIX, ya la ciencia y la tecnología perfilaban el imaginario del nuevo sujeto, que chocaba con la ontología clásica del ser humano, estructurado en la esencia binaria de la naturaleza y la cultura como entidades fundantes de la condición humana; y, que encuentra al final del siglo XX y principio del siglo XXI, la saga hollywoodense de **los terminator** como la herencia de Franksenstein.

El enfoque actual en torno al binomio naturaleza – cultura está dominado por dos tendencias, las tecnófilas y los tecnófobas, quienes desde diversas posiciones vienen realizando un debate centrado en la disolución del binomio por vía de la eliminación de la naturaleza o la superación de los términos binarios, por la vía de la absorción de unos de los polos, pero con predominio del último término, que lo representa la cultura, sinónimo de tecnología. ¿Qué implicaciones o consecuencia traería estos resultados al futuro del ser humano? ¿Es posible un

ser humano sin naturaleza? ¿Es la verdadera naturaleza una suerte de combinación entre la naturaleza y la cultura cyborg? ¿Es el fin del hombre en sentido clásico, que da paso a un ser tecnológico? Estas preguntas encuentran su explicación en un debate que debe de sopesar los distintos puntos de vista que se desprenden de los análisis de las dos tendencias puestos en riesgo, así como de una tercera posición que no es señalada, que no toma partido por ninguna de las dos tendencias mencionadas que enfocan la problemática sobre el futuro humano en dos concepciones, a saber: la concepción del determinismo tecnológico y la concepción antideterminista.

Es evidente que el contexto en que se enmarcan todas estas preguntas tiene que ver, con el sentido que adquiere la oposición ontológica de la naturaleza-cultura en la actual ontología cyborg. Prescindir de uno de los dos términos sería provocar una ruptura en la concepción ontológica clásica que de cualquier forma ha conformado al individuo dentro de ésta concepción. En ésta tradición se identifica al humanismo con el naturalismo y contradictoriamente toda adhesión a la cultura es tildada de antihumanismo; aún cuando se trate de humanizar a la naturaleza. De esta manera pierde sentido la búsqueda de la esencia humana asentada sobre lo natural e histórico, cuyo proceso biofísico, conforma los términos mencionados en un compuesto indisoluble. Al respecto escribe Aguilar García:

“Si partimos de la consideración del binomio como indisoluble admitimos su presencia y no su disolución, como una pieza compacta que ha dejado de ser bipolar y que merecería otro nombre. Haraway lo llamaría cyborg, acrónimo de organismo y cultura, de naturaleza e instrumento. El cyborg es el sujeto que da presencia al bloque compacto de la fusión definitiva de los dos mundos visto así, el binomio no desaparecería sino como ente escindido en dos, conservando la forma de un monomio: una amalgama de una historia que se cerró. Escindirlo hasta absorberlo por uno de los polos supone su verdadera disolución y aparece así como paradójica la intención de aquellos que pretenden separar el binomio para mantener intacta alguna de sus partes” (Aguilar, 2008: 95-96)

Más allá de los análisis críticos y propuestas de las tres tendencias naturalistas que menciona Aguilar García, en nuestro texto de referencia, en la determinación de la naturaleza, llama la atención las tres posturas en torno a la relación entre hombre, naturaleza-tecnología.

Para la ontología cyborg, el binomio naturaleza-cultura tiene el sentido de un monomio que ha entendido el binomio como una pieza compacta que ha dejado de ser bipolar y que D. Haraway le asigna el nombre cyborg. Desde la perspectiva de la teoría transhumanista y de la cyborg, la ruptura del binomio naturaleza-cultura se presenta cuando el cuerpo ha dejado de ser una estructura de carne y hueso, que siente y padece, como un ser que pierde su sentido al separarse del sujeto y se convierte en objeto. Esta forma de alienación, el marxismo la denunció como cosificación desde sus inicios, la fetichización de la mercancía ha convertido al ser humano en cosa, despersonalizando al individuo que mira perplejo como se desmorona su ser. De igual forma el existencialismo, y la fenomenología a su

modo, denunciaron el peligro de la conversión del sujeto en objeto, explicado brillantemente por Merleau Ponty en su libro: *Fenomenología de la percepción* en la que le adjudica a la ciencia ese delito.

Hoy cuando se identifica el cuerpo con el texto, como consecuencia del desvelamiento del código genético, el cuerpo se ha hecho un mapa genético, haciendo que el texto penetre al interior del cuerpo conformándolo según la nueva ontología cyborg. Esta concepción considera que hay que rematerializar al cuerpo frente a su obsolescencia cibernetica o poshumana. Esto significa, por otra parte, que la tendencia tecnófila se imponga, concibiendo al nuevo sujeto de éste milenio como un cyborg; una ontología del cuerpo objeto, una superación efectiva de la dicotomía sujeto- objeto, y, por consiguiente del binomio naturaleza-cultura, cuyo acento práctico se observa en la propuesta de la transbiomorfosis, proceso mediante el cual se transfiere la conciencia del individuo al chip de un ordenador, desconectando la conciencia del cuerpo, con lo que se consumiría los sueños de la filosofía de Berkeley y Hegel de la realización efectiva del idealismo subjetivo.

Se puede decir, desde una posición del humanismo clásico o marxista, sin caer en una tendencia tecnófoba, que las posturas transhumanista y cyborg no tan sólo significan un imposible del imaginario de occidente, que de acuerdo a su

visión tecnologicista futurista se imagina una figura poshumana sin cuerpo; sino que también constituyen para la humanidad una pérdida de la naturaleza humana al pretender un mundo en la que la afirmación del hombre deja de hacerse desde la existencia del cuerpo para afirmarse desde una conciencia cibernética y desde el mundo virtual; lo que significa el “crimen perfecto” parafraseando a Jean Baudrillard (2000) No obstante, no consideramos que nuestra naturaleza biofísica sea sustituible por tecnología algunas, por más sofisticada que sea; nos parece más bien un vano pretexto de quienes ostentan el poder tecnológico para desvirtuar el desarrollo evolutivo natural del ser humano. Es por tal razón que compartimos las razones y los argumentos que exponen A. Damasio y G. Lakoff cuando afirman que un pensamiento descorporalizado es completamente imposible, es como imaginarse un pensar, una mente sin ser que la sostenga, y, dándose el caso de que un ser así existiera, obviamente que ya no estaríamos hablando de una naturaleza humana *stritu sensu*.

Considerando este aspecto, Aguilar García, explica que en torno a la relación entre hombre, naturaleza y tecnología se perciben tres posturas que ilustran este álgido problema:

“1.- La ilustrada de la teoría crítica, aún marxista, que recogería la noción de naturaleza dominada.

2.- La regresiva del anarco primitivismo neo rousseauiano, que plantea la noción de naturaleza originaria, salvaje o primitiva, no dominada y que convertiría la idea de la técnica como degradante para el humano., y

3.- La construccionista de Donna Haraway, que plantearía la noción de naturaleza fundamental, sólo marxista en el sentido de que conserva la noción de dominación y pone sus esperanzas en que los oprimidos cyborg, se liberen a través del uso de la tecnología” (2008: 90 – 91).

Ahora bien, si partimos de la idea de que el naturalismo es el eje en torno al cual se articulan las posiciones humanistas y anti humanistas, considerar el juego de relaciones nos llevaría a perfilar una postura humanista o antihumanista, manteniendo un debate en torno al binomio, definiéndose los campos: los que creen en que la esencia humana es determinable mediante un proceso biológico-natural e histórico-social originando un humanismo a lo tradicional, con sus matices burgueses o revolucionarios, inscrito en una ontología clásica; y, los que apuestan por el culturalismo de tipo tecnológico, que no ven en los cambios producido por las distintas ciencias en la sociedad, ninguna dimensión alienante de nuestra naturaleza humana, y cree firmemente que el desarrollo tecnocientífico, contribuirá a crear un sujeto adaptado a los nuevos tiempos posmodernos, superando las trabas que impone el cuerpo, y, revalorando el papel de la conciencia en su alianza con la tecnología; dando como resultado la creación de una criatura que tiene por nombre, cyborg, que está en el imaginario de

Occidente y que viene modelándose desde los primeros inicios de la modernidad hasta nuestros días. Esta postura podríamos decir que se divide en dos vertientes: la que asume el cyborg, sin nociones o concepto de dominación de la teoría crítica marxista y b) los que sostienen, como Haraway, la noción marxista de dominación pero, no obstante, por haber suprimido el término naturaleza y, creer, que el cyborg, puede ser una criatura que libere al individuo humano de las categorías identitarias como: la raza, el sexo, géneros, clases, lo que la convierte en concepción antihumanista, y, en una de las vertientes de la filosofía transhumanista más “progresista”, Haraway, al asumir la tecnología como instrumento de liberación, se adscribe a una postura crítica que no ve en la sociedad industrializada el agente negador del espíritu crítico, sino que ve en la ontología cyborg el escenario o el espacio donde hay que librar la batalla por la liberación. No obstante, dada la importancia de este tema, dejemos a la profesora Aguilar García que nos explique: “El marxismo humanista estaba polucionado en su origen por su teoría ontológica estructurante de la dominación de la naturaleza en la autoconstrucción del hombre y por su íntimamente relacionada impotencia para historiar cualquier cosa” (Haraway, 1995: 320). La autora citada hace una crítica a la teoría marxista al considerar que la autorrealización del hombre pasa por la concepción ontológica de la dominación de la naturaleza, sin advertir que el

marxismo no considera que para constituir la condición humana se deba partir del dominio de la naturaleza, la cual considera como un fundamento inherente al ser humano. Al respecto Marx acota:

“La esencia humana de la naturaleza no existe más que para el hombre social, pues sólo así existe para él como vínculo con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como fundamento de su propia existencia humana. Sólo entonces se convierte para él su existencia natural en su existencia humana, la naturaleza en hombre. La sociedad es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza” (Marx, 1944: 145).

Como se puede ver, Marx, no proclama ninguna relación de dominación con la naturaleza para la autoconstrucción del hombre y considera que para llegar a constituir la naturaleza humana el hombre debe hacerse objetivo y hacerse objetivo es hacerse social, pero superando la alienación del trabajo en término de la actividad en general. En este sentido el humanismo marxista deslinda campo con el humanismo clásico y del humanismo propuesto por Haraway; al respecto escribe Aguilar:

“El humanismo marxista, con su pavor a la conversión del humano en cosa (en algo inhumano) y la idea de que su liberación pasa por la superación de los diversos yugos alienantes se mueve en un eje antropocéntrico que mantiene el ideal racionalista ilustrado del hombre, pero quien verdaderamente posee una especie de ser o esencia es la naturaleza misma y el hombre en tanto que participa de ella y está ahí como una parte más, por eso puede constituirse en ser objetivo para otro; en tanto que esto es así, es un ser natural, pero su naturaleza humana no está propiamente en él sino en su participación en la naturaleza, en el acto de estar en ella. Desde esta perspectiva, el antropocentrismo o humanismo marxista no se ve claramente, pues el ser del hombre no se encuentra propiamente en sí mismo sino está en contacto con la esencia de aquello en lo que participa” (Aguilar, 2008: 85).

Dice la autora que Marx lo explica en los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, y termina reproduciendo una cita de éste texto, en la que se observa que Marx hace hincapié en el carácter objetivo del ser humano en tanto que es producto de

la naturaleza y no de una entelequia metafísica que como ser social debe hacerse en la medida en que la transforma para suplir sus necesidades y autoconservarse en el devenir histórico y social. Cita en cuestión:

“Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser natural, no participa del ser de la naturaleza, un ser que no tiene ningún objeto fuera de sí no es un ser objetivo. Un ser que no es, a su vez, objeto para un tercer ser, no tiene ningún ser como objeto suyo, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es objetivo. Un ser no objetivo es un no-ser, un absurdo” (2001: 96)

Interpretando esta cita de Marx podemos decir que el ser humano se constituye en una relación dialéctica entre el objeto y el sujeto y viceversa, y, es esta ontología lo que conforma la condición humana; es a través de un proceso de transformación histórico-social y no como exteriorización en un sentido hegeliano, en la que el ser del hombre aparece como producto de la objetivación del espíritu absoluto.

,

En otras palabras el ser humano se constituyen en una relación dialéctica entre el objeto y el sujeto y viceversa, y, es esta ontología lo que la condición humana; destacando su carácter social e histórico y no simplemente la noción de la naturaleza antropológica, reflejado en el concepto de trabajo alienado de Hegel, que como se observa, existe un manejo ideológico de ésta concepción con la marxista, sobre todo la que se expresa en los *Manuscritos*, donde se manifiesta una visión filosófica-económica del “Joven Marx”, en la que se observa una concepción antropológica de influencia feuerbachana y hegeliana y el concepto de trabajo alienado no ha alcanzado su construcción máxima como en los *Grundrisse* y el *Capital* del “Marx maduro”.

Es evidente que la concepción reinventada de la naturaleza de Haraway y su proclamado humanismo y esencialismo que pretende superar al humanismo marxista, se desmorona cuando niega el concepto de alienación económica del “Marx Maduro”, la condición del ser biológico pensante y la función instrumentalizadora de la técnica en la sociedad unidimensional; so pretexto que la idea de Marx y Marcuse, así como otros, que conservaron la idea marxista de la lucha contra la cosificación del hombre y de la naturaleza, cuya razón instrumentalizadora veía una relación de dominación y no respecto a la relación. Esta visión la confrontaremos con una cita de la profesora Aguilar en la que se pone en evidencia dicha confrontación; expone:

“El esencialismo y el naturalismo es lo que Haraway extrae de la teoría marxista. El motor de lucha social encabezada por los oprimidos, como en Marx o en Marcuse, ya no tiene en su base la idea conservacionista de un sujeto que se preserva como un ser biológico pensante y hace de ello una esencia universal que quiere ser pura lucha contra las enajenaciones. La alienación tecno-biológica, la contaminación de lo inorgánico en lo orgánico es precisamente la herramienta de liberación del sujeto posmoderno. En tanto que la Revolución Industrial crea al hombre como cosa a través de la enajenación del trabajo y la división social en clase, la revolución de la tecnología informática y la revolución de la fusión o disolución de los límites, identifica al hombre con la cosa sin que tal decisión supone a un reconocimiento de la identificación humano-máquina pérdida de la esencia humana. La alienación asumida ya no puede ser motivo de lucha para su superación, sino un instrumento de lucha que ahora subvierte la realidad cosificada. La actitud posmoderna pasa por la asunción de una determinación tecnológica, sin negar que a partir de ahí exista un campo de acción o resistencia. En este sentido, la determinación tecnológica de nuestra sociedad da de sí la parte orgánica del humano en su conjunción con la máquina; si antes era el sudor, el esfuerzo, los órganos arrebatados por la máquina y hasta la vida dada a la asesina máquina industrial de la fábrica, ahora la máquina cibernética se sofisticaba disminuyendo su tamaño “chip” e ingresando en el espacio de la información” (Aguilar, 2008: 85-86)

Por otra parte, nos encontramos con posiciones diversas por sus enfoques en torno a la concepción naturalista de J. Zerzan que como dice Aguilar se dirige hacia la recuperación de una naturaleza primitiva, y no su reformulación, como lo

plantean J. Rifkin en “El Siglo de la biotecnología”, (1999) cuando habla de la reinvención. Sostiene Zerzan, en “El malestar en el tiempo” (2001), “que sólo puede recuperarse el paraíso perdido de lo natural rechazando frontalmente el universo cultural que lo aliena” (Aguilar, 2008: 96), esta sería la estrategia que asume el conservadurismo humanista de Zerzan para rescatar la naturaleza de la amalgama indisoluble conformado por ella y la cultura.

En virtud de la importancia que tiene el tema, creemos necesario, para desarrollarlo y profundizarlo, mencionar las tres tendencias naturalistas que plantea Clément Rosset, un partidario del determinismo tecnológico, que explica en su obra “La Antinaturaleza” (1974) de ésta forma:

“1) Naturalismo conservador: la naturaleza estaba presente pero se ha degradado y hay que protegerla de todo nuevo deterioro.

2) Naturalismo revolucionario: la naturaleza no está aún presente y hay que instaurarla.

3) Naturalismo perverso: la naturaleza es una instancia ausente, sus manifestaciones son de índole puramente social y hay que transgredirlas para llegar a una existencia real y verdaderamente natural.” (Aguilar, 2008: 97). Nuestra autora, desarrolla una interesante polémica, en torno al tema que estamos abordando, y, que procedemos a tratar de resumirlo tomando en cuenta nuestra modesta interpretación y los aportes.

Para Clement Rosset, el sentido del binomio naturaleza-cultura, en la ontología cyborg, viene dado por la inversión de las relaciones natural-artificial, y afirma “que el artificio es la <<verdad>> de la existencia, mientras que la idea de la naturaleza un fantasma ideológico” (Aguilar, 2008: 97), pero paradójicamente aboga, este autor, por el naturalismo del hombre tal como lo ha planteado Nietzsche en el aforismo 109 de la *Gaya Ciencia* (1992) que sugiere una desnaturalización previa de la idea de la naturaleza, que en palabras de Nietzsche se interpreta como <<Una naturaleza humana liberada de la idea de la naturaleza>>. (Aguilar, 2008: 97). Por otra parte, ¿Escohotado? afirma en su obra, *De Physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde tales a Sócrates* (1995), que la idea de una contranaturaleza es absurda, ya que negaría la idea de la materia misma, pretendiendo desmaterializar la evidencia del cuerpo como: <<aquello que se opone obstinadamente a la inercia o al artificio como únicos modos de ser>> según opina Escohotado en el epílogo de su libro citado. En este sentido hay que destacar, que el problema que se presenta cuando se interpreta a la naturaleza en sí misma, es que se sigue una estructura argumental que tiene como propósito elidir a la naturaleza en sí misma, pretendiendo determinar la verdad de la existencia de lo artificial o cultural. Desde la postura de Rosset, se reivindica la posición nietzscheana al aceptar el principio de una existencia culturizada pero sin culpabilizar. Mientras que Zerzan niega esa postura argumentando que la cultura más bien provoca una alienación de la naturaleza, que en una sociedad profundamente alienada e individualista reduce una problemática social a un asunto psicológico y privado. Escohotado afirma que la polis a base de utilizar un lenguaje que aliena, piensa que esto hace inexistente la physis; por lo que hace suyas las palabras de Aristóteles, y expone algo más cuando dice: “<<resulta ridículo intentar poner de manifiesto la physis>>, puesto que naturaleza es experiencia inmediata, cuerpo e intentar refutarla es caer en la simpleza o Perogrullo, ya que no puede comprenderse la inexistencia de la physis si ésta es radicalmente material” (Aguilar, 2008: 99).

Esta visión que defiende la postura aristotélica de tomar parte por la naturaleza, entendible esta como lo que se reproduce por sí misma y que es inmediatamente dado, es tomada por otro crítico, Duque, F. quien en la “*Filosofía*

de la técnica de la naturaleza” (1986), argumenta que “si lo natural es lo inmediatamente dado, entonces para casi todos nosotros lo natural es la ciudad y no el campo; el cepillo de dientes, no las flores”, y agrega:

“Y si natural (según la clásica definición de la *physis* aristotélica) es aquello que se reproduce a sí mismo por sí mismo, sin causa exterior determinante, naturaleza serían no sólo las consabidas máquinas electrónicas de cálculo de quinta generación, sino sobre todo la tozuda persistencia de las relaciones estatales de dominación y la reproducción burocrática de la *intellegentzia* en las instituciones” (Duque, 1986: 23).

Obviamente, que por lo expresado, Duque toma partido por el primer término del binomio, lo cultural, lo tecnológico, dice que la naturaleza ya es técnica desde que el humano interviene con el uso de la invención (Aguilar, 2008: 100). Por otra parte, la autora citada acota:

“Al igual que el marxismo, que privilegia la invención como la capacidad de intervención en la naturaleza considera que la forma en que se constituye el individuo en la naturaleza y viceversa no es el instrumento de trabajo, por el cual puede repetir la acción sobre el medio, sino la capacidad de construir herramientas y reproducir los saberes” (Aguilar, 2008: 100).

En relación a lo expuesto, consideramos que el enfoque que plantea la filósofa Aguilar, se queda corto en su propósito, porque no esboza el sentido del humanismo marxista, que adquiere la relación del hombre con la naturaleza, cuya relación está determinada por la crítica del trabajo alienado formulada por Marx, primero en los *Manuscritos de 1844* y posteriormente en los *Grundrisse* y el *Capital*, donde el concepto adquiere un sentido más histórico-social deslastrado del concepto antropológico-naturalista.

Ahora bien, ésta interpretación no cuenta para el discurso posmoderno, que supone la hiperbolización de la cultura simbólica de ver cultura y lenguaje allí donde hubo naturaleza, lo que impide ver la realidad, que según Jhon Zerzan al no emplear los conceptos de alienación y dominación, concluyen en una posición antinaturalista. Al respecto dice Zerzan:

“La posmodernidad supone la hiperbolización de la cultura simbólica que ya sólo es capaz de ver cultura y lenguaje allí donde hubo naturaleza, un proceso que recorre paralelo a la alienación de la naturaleza, entendiendo esto como aquel proceso surgido de la aparición de la cultura simbólica que conlleva domesticación de la naturaleza. Fueron la <<Conformidad, repetición y regularidad las claves del triunfo de la civilización que remplazaron a la espontaneidad, la magia y el descubrimiento propios del estado preagrícola humano que durante tiempo había permanecido intacto>>” (Aguilar, 2008: 102 – 103).

Zerzan no cree que el lenguaje haya constituido un elemento fundamental en la evolución del ser humano, porque critica toda mediación, y, la forma simbólica es una mediación sospechosa, por lo que se puede vivir sin lenguaje, y, en última instancia, aceptaría el único lenguaje universal y necesario, como el grito de la naturaleza reivindicando a Rousseau.

En opinión de Aguilar García, la tesis de Levi Strauss y de Rousseau de buscar una naturaleza constante o firme de las sociedades humanas mediante la extracción de las características comunes de la mayoría de civilizaciones que han existido, la cual no es posible de nuestra actual civilización; encuentra un rechazo en las posiciones de Edgar Morin y Clifford Geertz, para quienes el binomio

naturaleza-cultura constituye un par indisoluble. Y, al respecto acota Geertz, C. en *La interpretación de la culturas* (1992): “la cultura, más que agregarse a un animal terminado, fue un elemento central en la producción del animal mismo” (1992: 54) porque “Lisa y llanamente no existe una naturaleza humana independiente de la cultura”, ya que es el proceso cultural lo que nos complementa como animales incompletos”.

En esta perspectiva el naturalismo revolucionario de Zerzan, quien sostiene, que el individuo en la era del paleolítico, ya era un animal completo y que no necesitaba de la cultura ni de ningún lenguaje puesto que ya tenía inteligencia y el progreso simbólico lo que hizo fue alienarlo, esta posición difiere de la concepción bioantropológica de Edgar Morin, y Geertz, cuando Morin afirma que el ser humano es un ser biocultural, debido a que es producto de un proceso evolutivo de hominización. Es evidente que este pensador pretende superar la oposición ontológica naturaleza-cultura asumiendo una lectura del postestructuralismo que declara la muerte de lo que él llama el hombre insular entendido éste como el hombre clausurado, autosuficiente y aislado en beneficio del hombre peninsular que está por encima del binomio mencionado y está vinculado a la vida. Esta postura de Morín constituye un humanismo antihumanista contradictoriamente, ya

que por una parte, es humanista, porque salva la noción de hombre y esencia, pero antihumanista, porque asume las críticas filosóficas al humanismo tradicional.

Es obvio que para la autora citada la ontología híbrida del cyborg brinda la posibilidad de liberarnos de la naturaleza, como también, la liberación de nuestra condición humana como búsqueda suprema de liberación del humano, sin apelar a los problemas cardinales, como lo constituye la alienación. Considera que el revulsivo humano-máquina, es decir, el determinismo tecnológico, puede no tan sólo ubicar al sujeto en una nueva ontología cyborg sino que lo libera de su condición humana antropocéntrica y por consiguiente de las categorías identitaria de razas, clases, géneros, etc., que en su opinión ha sido un lastre para el desarrollo de la humanidad, en este sentido acota:

“La ontología híbrida del cyborg -medio humano, medio máquina- es el revulsivo para la liberación, de la misma manera que antes lo era el obrero aprotésico. Así el cyborg es presentado por Haraway como el nuevo agente salvador o liberador de la condición humana, pero en este caso de la propia condición de humano: liberarnos finalmente de nuestra condición humana como la forma suprema de liberación del humano. Al mismo tiempo, el mecanismo de la liberación humana era eliminar algo que no es propiamente nuestro y está en nosotros, Es sin duda, un mecanismo de desalienación y la consideración, por lo tanto, de que debería existir algo puro, esencial, a lo que habría que aspirar y salvaguardar. En el caso de Haraway, la alianza con la máquina, principio aparentemente contrario al principio de desalienación liberación del pensamiento clásico, sin embargo, promueve igualmente la liberación de un ente que ya no es humano. El concepto de liberación permanece intacto, las condiciones para llevarla a cabo que son la ontología del sujeto varían. Lo único que permanece invariable es el propio concepto de liberación mientras se alteran los de humano y naturaleza. Sin embargo, la dualidad con que Haraway define al cyborg, situándolo en un estadio ontológico a medio camino entre la realidad y la ficción hace que su estatus ontológico etéreo e indefinible no pueda ser situado en la historia de la salvación, sino en el terreno de la utopía. Así, el cyborg no es garantía de redención para la humanidad en el clásico discurso salvífico que arrancaría de Marx, aunque no puede separarse tampoco de este contexto si pensamos en lo que, según Derrida, es salvable de la teoría marxista, a saber, la idea de la salvación de la humanidad por el advenimiento de un espectro que aún no estaba encarnado efectualmente” (Aguilar, 2008: 21-22).

Es obvio que este enfoque tiene coincidencia con los planteamientos marxistas puesto que es el trabajo como actividad humana y social lo que va constituyendo al hombre como tal, superando su animalidad en la medida en que se transforma a sí mismo, su entorno social y humaniza a la naturaleza; que desarrolla sus capacidades técnica-científica y espirituales, que superado el estado de alienación en sus distintas formas se alcanzaría una condición humana que extinguiría las relaciones de explotación humana y realzaría su dignidad como una finalidad última.

Se concluye éste debate exponiendo que el sentido que adquiere el binomio naturaleza-cultura en la ontología cyborg viene dado por el determinismo

tecnológico, de análisis como el de Bueno, que imputa al naturalismo como una tendencia incapaz, que no arroja una idea clara de éste y, critica a Zerzan de metafísico y místico, igual que Rosset, por formular conceptos como relaciones de dominación, que a su entender no constituyen estructuras vivas que posibiliten un posicionamiento positivo de la realidad; de manera que toda crítica al universalismo es aceptado a la vez que cuestiona las opiniones de Zerzan porque reivindica una naturaleza humana que no se ha concretizado en ninguna etapa histórica de la humanidad y que se presenta alienada de su propia esencia por la civilización, toda vez que tanto la cultura como la naturaleza han sido interpretadas como mitos en la que cabe la idea de un hombre mistificado por el sentido universal que éste adquiere con el mito en donde la **tekne** es constitutiva del ser humano y donde no existe ninguna esencia.

De este modo, el binomio es intangible para los que asumen una concepción tecnocrática que concibe al humano sin esencia.

De igual manera comenta la filósofa Aguilar que Bueno, G; califica a Jhon Zerzan, de metafísico, del mismo modo que lo hace Rosset, quien opina que la tendencia naturalista que representa Zerzan ha sido incapaz de definir positivamente la naturaleza. Mientras que para Bueno el problema no radica en

definir positivamente a la naturaleza, es decir, no podemos hablar de Naturaleza y si de naturalezas, sino porque las estructuras jerárquicas de dominación carecen en general de realidad, que hacen más alusiones a hechos de contenidos o instituciones culturales, que al sentido positivo de la naturaleza.. En todo caso, como dice la autora, se trata de una “crítica universal de la civilización” que Bueno no acepta, ya que está atrapado en definiciones epistemológicas, que no ve en las relaciones de dominación estructuras vivas como en Haraway, Jameson, Zerzan y el marxismo, sino explicaciones jerárquicamente estructuradas que no permiten la “relación de un término dado con otros de superior nivel holótico (Metamérico) ó la relación de un término con otros de su mismo nivel holótico (Diamérico), lo que entraba una relación dialéctica, a su vez, entre los términos.

De igual modo, Bueno, ataca a Zerzan porque éste reivindica una naturaleza humana que nunca existió, alienada de su esencia por la civilización, todo esto por causa de que la cultura y la naturaleza son entendidas como mitos en tanto conceptos universales en la que reside la idea de un hombre universal.

Es evidente que estos análisis y comentarios ameritan una reflexión de nuestra parte, en la que se vea reflejada nuestra posición al respecto.

Hay que decir, en primer lugar, que el sentido que se le pretende asignar al binomio naturaleza-cultura, concibiéndolo y tomando partido por uno de los dos términos, no nos arroja ninguna declaración feliz sobre nuestra condición humana ni la idea de un humanismo posible. Pues, si bien es cierto que asumir la concepción naturalista o tecnófoba nos puede eximir de la cultura alienante de la modernidad, retrotrayéndonos a un estadio evolutivo superado por la humanidad, hay que decir que esto sería un propósito inalcanzable de la humanidad que ha modificado sustancialmente su vida desde el punto de vista objetivo y subjetivo. Al concebir al naturalismo como una alternativa, concibe que el curso natural de nuestras capacidades, talentos y poderes no debieran descarriarse de las leyes naturales de la que habló Rousseau y, creó su principio de bondad natural como forma de demostración de que en la sociedad primitiva el hombre es más bondadoso y que por tanto, hay que volver a ella. Este naturalismo que manifiestan Jhon Zerzan y Kaczinski, así como otros que se encuadran en la tendencia tecnófoba, no hacen sino expresar una alienación técnica que está intrínseca en los procesos civilizatorios o en la cultura que se ha creado a lo largo de estos siglos; lo que ha de suponer que el fenómeno de la alienación es inherente a estos procesos de avance de la humanidad, y que como una enfermedad del espíritu brota provocando la desviación de nuestra naturaleza

humana, así como la decadencia de la humanidad, debido a lo cual debemos regresar a nuestra naturaleza originaria. Esta concepción antropocéntrica, considera que la “esencia de hombre” es natural y que todo humanismo se constituye en virtud a este tipo de naturaleza humana.

En este sentido, el humanismo que se desprende de esta posición tecnófoba y naturalista tiene sus raíces en el esencialismo naturalista rousseauiano que sería como la piedra filosofal a la que hay que aspirar.

Por otra parte, la inclinación por lo cultural implicaría la extinción de lo natural y la asunción de un tipo de ser sin condición natural. La cultura de la tecnología informática, está provocando progresivamente que toda referencia antropomorfa que aluda al sujeto desaparezca; porque la cibercultura que se está creando en la tecnosociedad aspira a la simbiosis del humano con la máquina, creando una identidad cyborg que ampliaría los límites orgánicos del hombre, pero que también rompería con la visión organicista de la sociedad. Así la cibercultura viene a satisfacer el imaginario que la cibertecnología le brinda, un mundo de objetos artificiales, virtuales, dinamizado por la información pura, en la que lo orgánico ha sido suplantado, y, el doble, sustituiría a lo original.

La cultura digitalista que se está convirtiendo en religión, está creciendo con una fe sin límite en la tecnología informática. De esta manera, se viene creando ideología, como la religión digitalista, que propugna un nuevo paraíso artificial, ante la crisis de la religión monoteísta, también la creación de una “hiperfilosofía: una filosofía adaptada formalmente, técnicamente y conceptualmente al concepto ampliado de cibercultura” (Aguilar, 2008: 46-47). Es esto lo que plantea Baudrillard, en “El crimen perfecto”:

“El crimen perfecto es el de una realización incondicional del mundo a partir de la actualización de todos los datos mediante la transformación de todos nuestros actos, de todos los acontecimientos en información pura; en suma: la solución final, la resolución anticipada del mundo por clonación de la realidad y exterminio de lo real a manos de su doble” (Aguilar, 2008: 45).

La cibercultura que se está desarrollando está abocada a transformar el espacio en territorio digitalizado y al cuerpo orgánico virtual, en otra palabra, esto significa que se está creando un ciberespacio y un cuerpo virtual, que asociado a los mitos tecnoherméticos del digitalismo, cuyas fuentes los encontramos en las tradiciones religiosas de carácter gnóstico, ocultista y esotérico, en la que los individuos convertidos en cibernautas se transformarían en ciber-cuerpo virtual que serían una versión tecnológica del cuerpo astral o alma, que podrían viajar por el ciberespacio, y creer que la realidad virtual es la utopía. Es evidente que el carácter que adquiere lo cultural en estos nuevos tiempo en nada tiene que ver con la concepción de un humanismo clásico, ni marxista, como tampoco el carácter negativo que le asigna Marcuse en “el hombre unidimensional”. Se trata de una cibercultura que según el criterio de los tecnófilos, no ve en lo tecnológico un

medio de extensión o prolongación instrumental del cuerpo y que lo cosifica, sino un medio de liberación del individuo de la alienación del cuerpo y de la mente, esto porque la interiorización de la tecnología es la forma en que se ha transformado la relación del hombre con la tecnología; ya no se trata de lo que afirmó Marcuse en el *Hombre Unidimensional*; que “la fuerza liberadora de la tecnología, -la instrumentalización de las cosas- se convierte en un encadenamiento de la liberación; la instrumentalización del hombre”, por eso expone Aguilar:

“La alienación tecnobiológica, la contaminación de lo inorgánico en lo orgánico, que es precisamente la herramienta de liberación del sujeto posmoderno, en tanto que la Revolución Industrial crea al hombre como cosa a través de la enajenación del trabajo y la división social en clases, la revolución de la tecnología informática y la revolución de la fusión o disolución de los límites, identifica al hombre con la cosa sin que tal decisión suponga un reconocimiento de la identificación humano-máquina, pérdida de la esencia humana. La alienación asumida ya no puede ser motivo de lucha para su superación, sino un instrumento de lucha que ahora subvierte a la realidad cosificada” (Aguilar, 2008: 86).

De este modo se da un proceso en el que la alienación, en el sentido de cosificación planteada por C. Marx, “es asumida y deseada como alienización, en el sentido de conversión deliberada en el otro, el proceso de transformación física, real, en lo extraño, lo otro, el alien” (Aguilar, 2008: 71). Como se puede observar, la cibercultura aspira superar el binomio naturaleza-cultura, reinventando un sujeto con una condición ontológica, que rechaza tanto la corporalidad del individuo, como la carnalidad de la conciencia; se trata como lo expone Dery, M. En “*Velocidad de escape. La cibercultura en el final de siglo (1998)*”, “la oposición entre la carne mortal y pesada (carne en el argot ciber) por un lado y el cuerpo etéreo de información -el yo descarnado- por otro, es uno de los dualismos fundamentales de la ciberculturas” (Aguilar, 2008: 123). De este modo, no se plantea ninguna alternativa en el marco de una teoría crítica marxista ya que,

según opina Aguilar, los conceptos de alienación y modo de producción capitalista han quedado aparcados y esto porque el sentido que se le ha dado al binomio es desde una posición antropológica, que hace suponer que la alienación es algo inherente a la naturaleza del hombre como creía Hegel; que pensaba que no era posible la superación porque es consustancial a la naturaleza humana; al respecto dice Ernest Mandel:

“La naturaleza antropológica y engañosa de esta teoría estriba en el hecho de que, por una parte, Hegel considera que esta alienación está fundada en la naturaleza del hombre, o en la naturaleza sin más, y de que, por otra parte, no admite que la contradicción que resulta de la oposición de la riqueza y de la pobreza pueda conducir a una eliminación de esta alienación mediante una transformación de las estructuras de la sociedad desde el momento en que se alcanza un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas” (1980: 179)

Esto se observa en *la dialéctica del amo y del esclavo* que no resuelve la contradicción o no suprime definitivamente la servidumbre como sistema, sino sólo por la afirmación de que espiritualmente el siervo se vuelve más libre que el amo.

De manera que para la concepción culturalista los conceptos de alienación, humanismo, modo de producción, etc., no tan sólo quedarán aparcados porque perdieron vigencia y fueron superados por el cambio del sistema económico-social, sino porque la tecnología ha sido interiorizada como máquina-organismo, permitiendo resolver la alienación hegeliana, que considera que está en la naturaleza del hombre y el concepto de alienación de la teoría marxista, que considera que la alienación es un fenómeno social e histórico de la sociedad capitalista que se supera con transformación de la sociedad burguesa. De tal manera que la liberación del sujeto posmoderno de la enajenación del trabajo, la propiedad privada, la división de clase, viene ahora determinada por la revolución

informática y de la revolución de la fusión o disolución de los límites que no supone una identificación humano-máquina como cosificación ni origina una pérdida de la esencia humana sino que por el contrario, la cultura digitalista, telemática contribuirá a superar al hombre de las trabas propias de su naturaleza al cambiar su naturaleza humana por una poshumana.

Es evidente que en el enfoque que la filósofa Aguilar hace de la ontología cyborg y el sentido que adquiere el binomio naturaleza-cultura en la sociedad tecnológica, se nota una influencia de las concepciones de Haraway, pero no fija su posición con respecto a los problemas planteados por el binomio naturaleza-cultura y la ontología cyborg y que por tal razón, se manifiesta neutra con respecto a la concepción de una racionalidad tecnológica, que queda atrapada en el discurso de la lógica de la dominación ideológica del sistema capitalista, que al plantear como verdad las formas unidimensionales del pensamiento pone en evidencia el carácter ontológico de una verdad que ya o escudriña en la realidad empírica o en las condiciones históricas del ser y del pensamiento, puesto que ha suspendido a la verdad de la realidad histórica, donde las nociones de las estructuras de dominación son efectivas y reales y lo firma en un terreno donde la fuerza misma de la lógica del determinismo tecnológico plantearía la lucha por la liberación de las clases, del sexo, raza, etc., que ha disuelto el binomio conceptual del pensamiento occidental y planea un nuevo espacio discursivo donde los límites entre los pares o dualismos han sido superados, planteando una reinención de una naturaleza cyborg, basado en la **tekne** como constitutiva de lo humano pero que paradójicamente, sin ningún elemento histórico-social esencial que lo constituya

en su existencia. Se trata en definitiva de crear en la era hipertecnológica, un nuevo sentido de la realidad.

1.4 IMPLICACIONES DEL DEBATE ENTRE TECNOFILIA Y TECNOFOBIA

Considerar el actual debate en torno a las implicaciones entre tecnófila y tecnófoba significa, obviamente, señalar las consecuencias que tiene esto en el plano de la realidad social, en la que se manifiesta los cambios sustantivos. El panorama tecnosocial que reina en esta etapa del capitalismo que han denominado tardo capitalismo, nos sugiere toda una amenaza que se cierne sobre la humanidad toda vez que los procesos tecnológicos, las innovaciones tecnocientíficas están transformando no tan solo el aparato productivo, sino, al sujeto en su forma biológica material, y su conciencias para que se convierta en una especie del revulsivo o híbrido, entre la máquina y el organismo. Este hecho constituye un cambio en la relación del binomio naturaleza-cultura cuya consecuencia ha sido señalado en trabajos anteriores.

Obviamente que reducir la polémica en la sociedad actual entre tecnófila y tecnófoba implica un acto de extrañamiento o de alienación en torno al cual no se destacan los verdaderos factores genético-estructurales que generan actitudes antitecnológica como la neorousseauneana, que adjudican a la tecnología, como fruto de los distintos procesos civilizatorios, la responsabilidad de la degradación del individuo actual, de la naturaleza y la sociedad; y, por otra los que sostienen que el determinismo tecnológico está poco a poco cumpliendo los sueños que otrora el imaginario occidental se planteará como fruto de la victoria de la cultura sobre la naturaleza. En este sentido, es pertinente formularse la siguiente

pregunta que nos permitiera problematizar este tema que es bastante importante para la humanidad, ¿Es la actual civilización tecnológica la responsable de la penosa situación decadente que vive el ser humano? ¿Son acaso, el arte, las ciencias, la técnica, como símbolos de la cultura, los dispositivos de la decadencia originaria de la naturaleza humana, como supuso Rousseau? Tal vez esta pregunta encuentra respuesta en un pensador como Heidegger, quien considera que la técnica es algo connatural o consustancial al individuo humano, que nos obliga a cargar con esa cadenas, sin poder librarnos de ella.

Tratando de responder a las preguntas formuladas, a la concepción heideggeriana de la técnica y las implicaciones de la polémica entre tecnófila y tecnófoba, trataremos, también, de reformularnos la inquietante pregunta tan vigente hoy, como ayer, planteada por Marx,: ¿qué tipo de sociedad y seres humanos surgirá como consecuencia del desarrollo del progreso tecnológico y científico?

Adoptaremos para tal fin una metodología de exposición y debate, que desarrolla nuestra filosofa Aguilar García en su libro *Ontología Cyborg (2008)*, en el capítulo cinco, que se titula: “Tecnofobias y tecnofilias, nuestra autora desarrolla un interesante debate, en torno a las implicaciones del determinismo tecnológico en el individuo humano y su contraposición antideterminista tecnológica. En relación a este panorama, caracterizado por la tecno filias y la tecno-fobias, nuestra autora, toma como referencia para desarrollar el debate, la clasificación que hace Pisticelli, A, en su libro: *Ciberculturas. En la era de la máquinas*

inteligentes (1995). Este autor, clasifica en tres posturas básicas de aversión y de aceptación a la tecnología. Escribe, este autor:

“**Los continuistas** verían en las tecnologías de información la evolución lógica de cualquier tecnología en desarrollo sin que esto afectara demasiado a la sociedad; los **transformacionistas** estarían de acuerdo en considerar que provocan profundos cambios sociales, y los **estructuralistas**, en una posición intermedia, afirmarían lo revolucionario de estas tecnologías, sin considerar que la estructura social sufra cambios sustantivos”. (1995: 86).

Y, una última postura, que plantea Aguilar García, que serían “**los heréticos**, como subgrupo de los continuistas, estos, verían en las tecnologías de la información una forma de continuación hiperbólica de la opresión capitalista”. (2008: 76) En este contexto o marco teórico, nos referiremos al concepto de racionalidad tecnológica que explica Marcuse en el *Hombre Unidimensional*” (1968); en el que éste expresa:

“Mi propósito es demostrar el carácter interno instrumentalista de esta racionalidad científica gracias al cual es una tecnología a priori, y el a priori de una tecnología específica; esto es, una tecnología como forma de control social y de dominación” (1968: 146).

En este propósito está contenido su tesis de la doble función del progreso técnico y científico en tanto fuerza productiva e ideología. En éste mismo orden de ideas, trataremos de insertarnos en el debate, apelando al concepto de alienación como sistema desarrollado por Ludovico Silva en su libro: *La Alienación como Sistema*, (1983), para explicar a partir de la forma teórica económica de la alienación, el concepto de la alienación técnica que se plantea en la obra *Ontología Cyborg* de Aguilar, como si fuera éste quien determinara la estructura socio-económica de la sociedad industrial avanzada. O explicar a ésta a partir de términos o visiones generales como civilización o cultura. De este modo nos

asomaremos superficialmente a la interrogante que Marx se hiciera en los *Grundrisse*, en su intuición futurista del tipo de ser humano y de sociedad en un mundo dominado por la técnica y la ciencia.

Mucho antes que Theodor Kaczynski, “Unabomber”, publicará su manifiesto titulado *La Sociedad Industrial y su Futuro* en el **Washington Post** en 1995, en la que denunciaba a la nueva tecnología como una terrible amenaza sobre la raza humana y planteara su alternativa revolucionaria de virar la mirada al buen salvaje como una vuelta a la originaria naturaleza, ya Herbert Marcuse había formulado una extensa y profunda crítica a la racionalidad tecnológica y sus mecanismos técnicos e ideológicos de control social producido por la sociedad industrial avanzada, en el *Hombre Unidimensional* (1968).

Ahora bien, considerando la postura de los heréticos, hay que decir que esta no guarda ninguna relación con las tres posturas mencionada por Antonio Pisticelli, como afirma la filósofa Aguilar, cuando sostiene que los continuista tienen en común con los heréticos la aversión por la tecnología, debido a que el criticismo tecnológico del movimiento anarcoprimitivismo a la que pertenecen Jhon Zerzan y Theodor Kaczynski, “unabomber”, se adhieren a la tendencia antideterministas tecnológica, “que imputan a la tecnología, fruto de la civilización, la responsabilidad de la degradación del individuo actual, de la naturaleza y la sociedad”, como lo plantea la autora citada en su obra; *Ontología Cyborg*. Es evidente que esta postura se aproxima bastante al racionalismo rousseauiano, ya que ésta arremetió contra el racionalismo cientificista que emergía con fuerza de la ilustración, por su fanatismo que suscitó el descubrimiento del método científico y

los descubrimientos de la época en la física, la química, etc., pero hay que puntualizar que difieren notablemente, en tanto que los continuistas, no rechazan la tecnología ni mucho menos se acercaban a la postura de los transformistas en considerar los cambios sustanciales que el desarrollo tecnológicos ocasionan en la sociedad.

Confrontando toda postura de carácter ideológica o mal intencionada que consideran a Rousseau como un antirracionalista adverso al progreso de la ciencia, la técnica y las artes, este pensador se presenta más bien como un filósofo de la ilustración que desarrollará una profunda críticas en la orientación que estaba tomando la ciencia moderna o la racionalidad científica, que ya se presentaba como razón instrumentalizadora o dominadora, que suscitaban en él una preocupación por la decadencia y la deshumanización de las ciencias y de las artes. Pero dejemos que sea el filósofo Ruperto Arrocha, quien exprese su opinión al respecto:

“El racionalismo de Rousseau, como ha dicho E. Cassier en su <<Filosofía de la Ilustración>>, se opone vehementemente a la omnipotencia y buena salud de la Razón de su tiempo. El cuestionamiento del <<saber ilustrado>> se presenta en Jean Jacques como una desconfianza radical ante el poder absoluto que se le confirió a la <<razón>>. Rousseau reconoce la importancia del conocimiento científico y procura incorporarlo a su estructura y sistema epistemológico. De hecho lo aplica elementalmente a su sistema de anotación musical, a sus rudimentarios y elementales conocimientos de química y de física. Pero donde obtendrá sus mejores resultados será en su aplicación... al estudio y análisis del origen de la naturaleza humana y evolución en el plano de la sociedad” (Arrocha. R, 2007: 96)

Las consecuencias de no mantener una “línea divisoria” entre la investigación que caracteriza a las ciencias físicas y a las ciencias humanas, como dice el autor citado, originaba un problema metodológico determinante, presente en la modernidad cómo de la llamada posmodernidad. Es un problema

epistemológico, inicialmente de la ciencia moderna, de tener como objeto de conocimiento al sujeto humano como si fuera una piedra o una madera, o, ideológico, posteriormente, cuando se ha analizado e interpretado a la sociedad y al individuo humano con principios y leyes que corresponden a la ciencia físicas, y todo con el interés de generar falsas interpretaciones como falsas conciencias.

En este sentido se justifica la actitud de Rousseau con respecto a esa concepción del racionalismo cientificista fundado en el dogma de la razón, ya que éste pensador tenía una visión ontológica que comprendía a la categoría de la totalidad, como una relación obligatoria entre la estética, la ética y la ciencia. Al entender como dice, Rousseau en su obra, que debía de existir una relación obligatoria entre: estética, ética y la ciencia. Esta postura rousseauiana, no es arbitraria y caprichosa, o, que obedecía a intereses misteriosos y mezquinos, sino a la importancia que le estaba adjudicando a la naturaleza humana nuestro notable pensador, por lo que hace decir a Ruperto Arrocha las siguientes palabras:

“Es conveniente que subrayemos que el esfuerzo de Jean Jacques en pensar la relación entre naturaleza y cultura, y dentro de ésta por supuesto a la ciencia, desde una alternativa diferente. Encuentra su clave en el empeño que establece en todos los escritos en lograr una unidad dialéctica entre la esfera de la afectividad, del sentimiento interior -ley del corazón-, y la esfera de la razón” (Arrocha. R 2007: 99).

Por tal razón, en el racionalismo rousseauiano va a estar presente una determinada concepción de la ciencia de la naturaleza y del análisis fenomenológico de la conciencia que explica Ruperto Arrocha de ésta manera:

“La ciencia de la naturaleza se convierte para Rousseau en ciencia de la historia natural para pasar a convertir en la ciencia que estudia la génesis de la naturaleza humana y la formación de las primeras instituciones sociales. Es un relato que se funda en hipótesis y conjeturas pero que poco a poco va reforzando la rigurosidad de su estatuto metodológico mediante un exhaustivo análisis fenomenológico de la <<conciencia>>. Es una narración donde primero prevalece un optimismo

antropológico que luego se va revelando en una crítica descarnada hacia las instituciones sociales. Ese escepticismo en las <<instituciones>> posteriormente se revertirá en la esperanza que depositará en la reivindicación de las leyes positivas dentro del marco del <<Contrato social>>” (Arrocha. R, 2007: 97).

Observando lo expuesto sobre el racionalismo rousseauiano y su crítica al racionalismo cientificista, en su enfoque de considerar el carácter instrumentalista u operacionista de los medios separados de los fines, (una crítica que desarrolló más tarde Teodoro Adorno en *Dialéctica Negativa*); y, por otra parte, el aporte en torno a una aproximación de una definición de naturaleza humana, podemos concluir, que este filósofo fue un crítico precursor en su estado incipiente, de la crítica a la razón dominadora, como también un pensador que se esforzó en establecer una relación dialéctica entre la razón teórica y la razón práctica, por lo cual fue condenado por el racionalismo ilustrado de la época. Así mismo fue precursor de la ecología moderna. Debido al planteamiento de estos temas, desarrollado y problematizado hoy, es que Rousseau, representa una fuente de inspiración teórica del movimiento anarcoprimitivismo.

El surgimiento de diferentes corrientes o vertientes antideterministas tecnológicas, en cuya concepción ubicamos a “Unabomber”, a Jhon Zerzan y otros representantes del anarcoprimitivismo, en la que se aglutinan diversos movimientos antiglobalización, bajo una misma estrategia política e ideológica de imputar a la tecnología, la responsabilidad de la decadencia espiritual de la sociedad; encuentra resonancia en las obras de Juan Jacobo Rousseau, quien, ya para su época traspasa con sus discursos ilustrados, los nuevos parámetros legitimadores que imponían el nuevo pensamiento moderno occidental, que se traducía en una nueva racionalidad científica y tecnológica, y, un nuevo

comportamiento hacia la naturaleza y hacia la sociedad; teniendo su base material, en las nuevas condiciones de producción económica que imponía el nuevo modo de producción del sistema capitalista; todo lo cual hace decir a este pensador que: “Lo que ha civilizado a los hombres y perdido al género humano son el hierro y el trigo” (Aguilar; 2008: 77). Esta frase constituye una elocuente reacción contra una cultura que irónicamente había civilizado al género humano, pero lo había perdido por la cultura económica del hierro y el trigo y, la creación de una nueva clase de derecho, como el de la propiedad privada que atentaba contra el derecho que se deriva de la ley natural.

A pesar de que Rousseau es hijo natural de la ilustración, en él se encuentra un discurso impugnador de los problemas fundamentales de la modernidad, que lo hacen reaccionar contra los valores y pensamientos de la nueva clase burguesa que desvalorizaba y ponía en decadencia el verdadero espíritu de la naturaleza humana. Así, va a decir en un discurso apologético del estado de naturaleza que:

“Él (hombre) en estado de naturaleza, colocado por la naturaleza a distancia igual de la estupidez de los brutos y de las Luces funestas del hombre civil y limitado igualmente por el instinto y la razón para guardarse del mal que lo amenaza, está retenido por la piedad natural para no hacer daño a nadie por ninguna razón e incluso habiéndolo sufrido él. Pues según el axioma del sabio Locke, no podrá haber injuria donde no hay propiedad” (Rousseau, 1995: 170).

Podríamos decir, para fundamentar este apartado, que ya Rousseau avizoraba una ruptura en el binomio-naturaleza-cultura, que iba a obstaculizar el desarrollo de los seres humanos, que sin desconocer su estado de naturaleza lo

iba a constituir, ayudado por la razón y sus instintos en una naturaleza humana que no contradijera su inmanente condición natural.

En virtud de estos razonamientos rousseauneano es que Jhon Zerzan en su texto *Futuro Primitivo* elogia la sociedad primitiva, considerando que su estado existencial es digno de admiración y de imitación y osa criticar la civilización actual por tratarse de un todo que integra el progreso occidental que incluye a todos los humanos “civilizados” del planeta que evoluciona a merced de la tecnología. En este sentido, propone una ruptura al binomio naturaleza-cultura, al tomar partido por la naturaleza, por tales razones expresa, al igual que Rousseau, en el preámbulo de la obra el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1998), la apologética cita a favor de la buena constitución de los salvajes y de la naturaleza lo siguiente:

“existe una edad en la que el hombre como individuo quisiera pararse, y yo lo sé; buscarás la edad en que desearías que tu especie se hubiera parado” (Aguilar, 2007: 79). Así mismo, cree este autor encontrar la verdad de la naturaleza cuando escribe la máxima de Rousseau, “He aquí tu historia tal como has creído leerla, no en los libros de tus semejantes que mienten, sino en la naturaleza, que no miente nunca” (Aguilar, 2007:79)

De esta interpretación se desprende el principio rousseauniano de que las leyes de la naturaleza deben estar por encima de los hombres, como una verdad inmanente a la constitución humana que no miente, como la historia que han creado los que se han servido de ella con un criterio ideológico para conservar su intereses económicos, políticos, religiosos, científicos, etc. Por tal motivo las leyes se erigen en algo especial para Rousseau, que hacen decir a Ruperto Arrocha, las siguientes palabras:

“<<Las leyes deben estar por encima de los hombres>> está reivindicando la pureza de las leyes de la naturaleza, pero al mismo tiempo está demostrando su desconfianza en un hombre que se encuentra esclavizado por los prejuicios a los que ha sido sometido por unas instituciones totalmente arbitrarias. Por lo tanto debemos admitir su desconfianza en un ser humano que ha sido creado por el resplandor de su propio fuero”. (Recuérdese la figura de Prometeo en su <<Discurso sobre las ciencias y las Artes>>”. (Arrocha. R, 2007: 103)

En la sociedad capitalista el desarrollo de las fuerzas productivas permiten a su vez, el desarrollo universal de la individualidad y se fundamenta en los valores de cambio, estos valores a la vez que originan la alienación del individuo porque elevan al máximo el número de necesidades que solo puede satisfacer el mercado, la producción mercantil bajo un esquema de división del trabajo y el dominio de la propiedad privada que potencian las capacidades humana al máximo, pueden a su vez crear las condiciones objetivas y subjetivas para la génesis de la liberación o la perpetuación del régimen de la explotación capitalista, lo cual no significa en ninguna de las dos salidas o alternativas que se plantee un regreso a la sociedad primitiva ya que intentar volver a esa ficticia plenitud del hombre primitivo sería como frenar el desarrollo humano, negar el curso del devenir histórico. En este aspecto escribe Ludovico Silva:

“Que a Marx le resulta ridículo intentar volver a esa ficticia “plenitud” del hombre primitivo como pensar que el desarrollo humano basado en los valores de cambio es el tope de la historia, el fin de la evolución. El grave pecado ideológico de la sociedad capitalista es el creerse así misma eterna e insuperable, así como el grave pecado ideológico de los falsos socialistas y utopistas es intentar, a la manera de Rousseau el regreso a un estado de “plenitud” originaria” (Silva. L: 227-228).

Ahora bien, como crítica y rechazo a las distintas formas ideológicas que genera ésta civilización occidental y su progreso tecnológico, dice Aguilar, que Zerzan tiene muchas coincidencias con Marx y Freud y nosotros agregaríamos con Nietzsche, pero que no obstante pasa por alto un presupuesto fundamental de

la concepción materialista de la historia que se refiere al escaso desarrollo de las fuerzas productivas o capacidades humanas en la sociedad “primitiva”, cuando la concepción anarcoprimitiva, plantea como alternativa el regreso al estado de “plenitud” originaria; no toma en cuenta que el desarrollo universal de las capacidades es algo inevitable y consustancial a la evolución humana y que como tal constituye un proceso histórico. Por tal razón se explica que dado el poco desarrollo de las necesidades, la sociedad primitiva se asentaba en la creación de valor de uso, es decir, la producción y todas las capacidades humanas estaban orientada a satisfacer las necesidades básicas del hombre, lo que significaba que el desarrollo de las fuerzas productivas no se habían desarrollado al máximo como en la sociedad capitalista.

Esta interpretación abre la compuerta para que comience a entrar las proposiciones en torno a la tesis manejada por Marcuse sobre la fuerza liberadora de la tecnología, el cual sostiene que: “La incesante dinámica del progreso técnico ha llegado a estar impregnada de contenido político, y el logos de las técnicas ha sido convertida en un logos de continua servidumbre. La fuerza liberadora de la tecnología –la instrumentalización de las cosas- se convierte en un encadenamiento de la liberación: la instrumentalización del hombre” (1968: 148).

Girando en torno a nuestro tema, hay que decir que la expectativa que genera la tecnología es directa e inversamente proporcional al bienestar y al mal que ocasiona en los seres humanos. Así vemos a un Zerzan convencido de que los avances tecnológicos marcan las eras de la degeneración humana, por lo que él y todos los que se abrigan en torno a esta concepción tecnófoba, no tienen

esperanza en una civilización tecnológica que no tan sólo aliena a la sociedad sino a sus creadores. De ahí que el rechazo a toda forma de cultura va a estar marcada por una percepción de que la tecnología es la responsable de la pérdida de la condición humana y cuya esperanzas están cifradas en un pasado como el paleolítico, que hay que volver por vía de una voluntad crítica como la asumida por Nietzsche, que al respecto, dice, Aguilar:

“La idea de la reversibilidad del proceso humano por la voluntad crítica de los ocupantes de la civilización es nietzscheana tanto porque vislumbra la aurora de un humano liberado de las cadenas culturales como por la creación de un individuo superior que ha vuelto a lo natural, dado que el ser humano actual es un enfermo, incomparable al robusto y feliz ser paleolítico” (Aguilar, 2008:81).

Esta afirmación es compartida por otro representante del anarcoprimitivismo, Perlman, quien afirma que la civilización es la megamáquina o Leviatán contra el cual hay que dirigir las baterías. Considera este autor que no hay ningún futuro en una sociedad capitalista que aliena al hombre, por lo que su humanismo contracultural cifra su esperanza en un futuro que haya superado la alienación tecnológica y reivindique a la naturaleza como tendencia fundamental y determinante que marca la evolución biológica del hombre a través de la historia.

A nuestro entender, a ninguna esencia humana podríamos aspirar o constituir la si logramos concebirla sin la aprehensión del binomio naturaleza-cultura en su conjunto. Es un absurdo pretender negar la naturaleza que está ínsita en el átomo más invisible de nuestro cuerpo, y, significa una perogrullada pretender afirmarla cuando rebosa con su presencia nuestras diferentes forma de ser. Así mismo creemos que lo cultural juega por lo consiguiente un rol determinante en la constitución de la esencia humana. El logos o la razón como

parte constitutiva de la facultad humana ha ido evolucionando como lo ha hecho el hombre, la cultura ha hecho gala de la razón, adornando a la distintas civilizaciones con el arte, la arquitectura, etc., y brindándole soluciones a los problemas y fenómenos sociales, económicos, políticos, geográficos, comunicacionales, etc., con el progreso de la ciencia y la técnica que conforme al criterio que se ha tenido de la razón como instrumentadora de cosas, como forma de dominio ideológico se ha convertido en instrumentalización del hombre, es decir, que la fuerza liberadora de la tecnología es mediatizada por la función ideológica de la dominación político-ideológica; en este sentido Marcuse ilustra la interpretación mejor de esta manera:

“La incesante dinámica del progreso técnico ha llegado a estar impregnada de contenido político, y el logos de las técnicas ha sido convertido en un logos de continua servidumbre. La fuerza liberadora de la tecnología -la instrumentalización de las cosas- se convierte en un encadenamiento de la liberación; la instrumentalización del hombre” (1968: 148).

Inferir con esto que la ciencia y la técnica se hayan convertidos en “ideología”, no significa con esto que la ciencia y la técnica por sí misma hallan evolucionado hasta alcanzar esta función, ya que esta función viene determinada por el juego de intereses de clases o grupos, con intenciones de expresar su dominio en todos los campos de la vida social. En otras palabras, como dice Marcuse: “La racionalidad técnica y científica y la manipulación están soldadas en nuevas formas de control social” (1968: 138).

Ahora bien, lo que se quiere significar como una implicación novedosa de la doble función de la fuerza productiva y la ideología es que esta doble función es consustancial al papel que juega el trabajo, la productividad, y la interacción

institucional del estado, afines de la acción racional de la estructura del trabajo de pasar de la instrumentalización de la cosa (control técnico de los objetos) a la instrumentalización del hombre (control técnico de los seres humanos); Marcuse, al respecto expone:

“Los principios de la ciencia moderna fueron estructurados a priori de tal modo que pueden servir como instrumentos conceptuales para un universo de control productivo autoexpansivo; el operacionalismo teórico llegó a corresponder con el operacionismo práctico. El método científico que lleva a la dominación cada vez más efectiva de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza. La razón teórica, permaneciendo pura y neutral, entra al servicio de la razón práctica. La unión resulta benéfica para ambas. Hoy, la dominación se perpetúa y se difunde no sólo por medio de la tecnología sino como tecnología y la última provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura”. (1968: 147).

De éste modo, como dice el mismo Marcuse más abajo, el logos correcto es tecnología que legitima la dominación, mediante la institucionalización que hace irreconocible el dominio político, y en este caso cabe el merecido comentario hecho por Habermas en su libro *Ciencia y técnica como “ideología”*:

“<<La razón técnica de un sistema social de acción racional con respecto a fines no se desprende de su contenido político>> -dice Habermas- En su crítica a Max Webber, Marcuse llega a la siguiente conclusión: <<El concepto de razón técnica es quizá él mismo ideología. No sólo su aplicación sino que ya la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres: un dominio metódico, científico, calculado y calculante. No es que determinados fines e intereses de dominio sólo se abstengan a la técnica a posteriori y desde afuera, sino que entran ya en la construcción del mismo aparato técnico. La técnica es en cada caso un proyecto histórico-social. En él se proyecta lo que una sociedad y los intereses en ella dominantes tienen propósito de hacer con los hombres y con las cosas. Un tal propósito de dominio es material, y en este sentido pertenece a la forma misma de la razón técnica” (2008: 55).

Así mismo hay que decir, que la racionalidad capitalista al ejercer un dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres transforma el concepto de trabajo como actividad humana fundamental, que cumple con la finalidad de autorrealización de la totalidad en sentido ontológico con el doble efecto alienante del técnico...

En resumen, se puede decir que las consecuencias del debate entre los tecnófilos y tecnófobos, tienen en común la alienación como proceso que opera en razón al binomio naturaleza-cultura, en la que no cabe, según nuestra teoría, ninguna identificación de uno de los polos para configurar una naturaleza humana que debe ubicarse más allá de todo esencialismo, determinismo tecnológico y naturalismo, que no plantean la superación de la estructura de dominación capitalista.

SINOPSIS

El capítulo que acabamos de concluir tiene el explícito propósito de introducirnos en el mundo de las nuevas tecnologías, de la cibercultura, de la nueva ontología cyborg; así como la filosofía transhumanista, que han surgido con los avances de las nuevas ciencias, como: la biotecnología, la cibernética, la

informática, la biónica, etc.; y dan cuenta de los cambios que se están operando en la sociedad y sus consecuencias en todas las dimensiones del ser humano, tanto en el ámbito espiritual como material.

La razón técnica como proyecto histórico-social ha venido perfeccionando cada vez más su forma de dominio en la medida en que los viejos paradigma son desechados por los nuevos, distanciándose más y más de la sociedad pretecnológica y extinguiendo en su seno todo tipo de reminiscencia de pensamiento bidimensional que dieron vida a los presupuestos teóricos en la que se asienta la actual sociedad tecnológica. Así observamos los cambios operados en la biotecnología, la computación, la nanotecnologías, la comunicación, la biónica, etc., que no tan sólo están causando alteraciones al cuerpo sino al ritmo humano. Esta nueva realidad está dando al traste con la ontología clásica, ya que a la luz de todas estas transformaciones sociales está surgiendo un nuevo sujeto y un nuevo sentido de la realidad que se pretende conquistar. Con igual propósito surge la necesidad de repensar esta nueva realidad que se plantea como unidimensional y que debe ser reinterpretada partiendo de una reevaluación y revaloración de los conceptos de la teoría crítica marxista, teniendo como concepto clave a la alienación económica en su dimensión técnica. Esta interpretación nos permite abordar los conceptos del humanismo y del naturalismo en sus distintas corrientes, que se plantean un debate en torno a la naturaleza humana, que partiendo de nuestro enfoque es seriamente amenazada por el nuevo sujeto cyborg en este milenio.

En virtud de lo expuesto, hemos consagrado este capítulo a reseñar como aspecto primario el enfoque de la filosofía transhumanista, que como nueva corriente exige que se le conozca y cuyo fundamento esencial está en considerar a la condición humana como un elemento cambiante y no como algo constante. Por otra parte, destaca esta neo filosofía la conformación de un nuevo sujeto, donde el cuerpo como órgano físico – biológico es desechado por su incapacidad y obsolescencia y en tal sentido se revaloraría el papel activo de la conciencia, mediante un proceso denominado transbiomorfosis, que consiste textualmente en hacer abstracción real de la materia orgánica a través de una descarga, que tradujera las redes neuronales de nuestras mentes a la memoria de un ordenador. En otras palabras, el objetivo de esta corriente es extraer la mente del cuerpo superfluo, para acceder al espacio líquido de las ondas electromagnéticas. Con este proceso se estaría propiciando el cambio del estado carbono al estado de silicio, sustancia con la que están constituidos los **terminator**.

La teoría transhumanista preludia un futuro inmaterial, una era poshumana, en la que la concepción antropológica y los conceptos esencialistas y humanistas han sido desechados por inoperantes. Por tal razón, se habla de una nueva ontología, denominada, cyborg.

El segundo tema, hace referencia a la ontología cyborg, que, como el tema que precedió, es el producto del análisis de la filósofa española María Teresa Aguilar García en su libro: “Ontología Cyborg”, que nos sirve de referencia. Este análisis constituye una reflexión filosófica sobre el cuerpo humano en confluencia con la nueva realidad que están imponiendo las nuevas tecnologías. Al considerar

a la ontología clásica como extemporánea, cede su paso a la ontología cyborg – acrónimo inglés de **cybernetic organism** – como condición ontológica posmoderna del ser humano. En este sentido abordamos el segundo subtítulo que alude a la diferencia entre ontología en el sentido clásico y la naciente ontología cyborg, que tiene como elemento central de discusión, el binomio naturaleza – cultura, con la que ambas ontologías tienen una intrínseca relación y definen propiedades que de suyo le pertenecen. Por eso, al plantearse la nueva ontología cyborg un deslinde con la *ancien* ontología, genera un cambio en el sentido del binomio naturaleza – cultura y la culturalista, que propugna un mundo inmaterial, un futuro en que la realidad verdadera sea la virtual, el simulacro; en la que no es posible apreciar la naturaleza, puesto que se ha hiperbolizado en la cultura simbólica. Desde este punto de vista hay que decir que la naturaleza está alienada, domesticada. Se aspira a una cultura, que como la ocular-centrista, satisfaga el imaginario técnico... De modo que, ubicando las dos concepciones determinantes en esta discusión, los transhumanistas representando lo cultural y los anarcoprimitivistas en el campo del naturalismo, se puede decir que, ambas posturas nos invitan a los extremos de una realidad imposible e históricamente inalcanzable. Al respecto acota Aguilar García:

“Los transhumanistas y los anarcoprimitivistas nos invitan respectivamente a abandonar este mundo tal como es. Los primeros reivindican una huida hacia un futuro inmaterial que debe mucho a la tradición idealista, la cual encuentra al fin la posibilidad técnica de la conversión en un espíritu puro de ese ser carnal que ya es pura idea perceptual. Se trata de un empirismo extrañamente mezclado con el positivismo científico y un idealismo subjetivo cuyos precedentes hay que buscarlos en Berkeley. El mundo tal como es resulta innecesario para los inmaterialistas, que al fin puede ver cumplido su sueño con la realidad virtual; tampoco resulta imprescindible para los anarcoprimitivistas materialistas, que quieren una materia originaria no contaminada por nada ajeno a ella misma, artificial y anhelan un futuro rematerializado que debe mucho a la tradición cínica y a Rousseau” (2008: 91)

Que nos obliga a replantear la raíz ontológica del ser humano. Se plantea, entonces, dos posiciones, que engloba el punto expuesto y el tercer subtítulo, que alude a la ontología cyborg y el sentido del binomio naturaleza cultura. Este panorama se puede interpretar como sigue. Por una parte, la concepción naturalista, por lo menos en la vertiente más determinante e influyente que sugiere un regreso al estado original representado por el anarcoprimitivismo (Zerzan, “Unabomber”, etc.). Y, el extremo del binomio el culturalista, que proponen la desaparición del cuerpo físico, y, hacer realidad, los sueños del imaginario occidental, que rompe con todos los cánones del ser humano, creando una especie de ser que esté por encima del ser humano actual, al estar imbricado con lo tecnológico. Esta figura aunque estén en la transición entre la realidad y la ficción en opinión de D. Haraway, una de las pensadoras más representativas del movimiento transhumanista, supone una visión que está más allá de los marcos teóricos – idealista y románticos, para ubicarse en la realidad como una actitud tecnófila, que reclama el nuevo sujeto cyborg. Finalmente, se plantea una tercera opción, por la que tomamos partido, que considera que nuestra condición humana no debe dejar de perder el sentido que tiene el binomio naturaleza – cultura como una cápsula compacta, inescindible para definir al ser humano, y, plantear su condición humanista, pero no dentro de los parámetros clásicos, sino del humanismo marxista, que inquiere una crítica a la relaciones sociales de dominación y la superación de la alienación humana, como forma de trascendencia espiritual.

Por último, se aborda el cuarto subtítulo, que es un análisis de las implicaciones del debate entre las tendencias tecnófobas y tecnófilas; en que la primera sostiene que la tecnologías actual degrada y destruye al hombre y que todas las cultura creada por esta civilización además que aliena al hombre, lo mutila de su condición natural y de todo humanismo al pretender un futuro inmaterial que lo priva de sus libertades naturales determinado por lo artificial, lo tecnológico. Por tal razón, proponen que la humanidad debe dar vuelta atrás, en búsqueda de la comunidad originaria en donde el hombre vivía en estado de “plenitud”. Esta concepción está inspirada en la tradición cínica y de Rousseau, en cuyo presupuesto se aboga por existencia natural. Mientras que la tendencia tecnófila, cree, que la cultura que prevalecerá en el futuro será la que satisfaga el imaginario técnico de la sala del cine, video, ordenadores, de la biotecnología, biónica, la nanotecnología molecular, la neurociencia, etc., que modificarán las condiciones humana, que en la concepción antropocéntrica es considerada como constante. Los tecnófilos apuestan por un futuro en que el hombre ya no será lo que fue, ni tampoco tendrá necesidad de apelar a su historia para reconocerse, puesto que asumirá una identidad con las máquinas que lo transformará completamente. En este sentido se plantea la conquista de un nuevo sentido de la realidad, una realidad que está más aparentada con la realidad virtual, porque vivirá como un ser descarnado como ser descorporizado que sólo tiene y le basta su conciencia para la existencia, éste imaginario se cumplirá gracia a la tecnología desarrollada que permitirá cumplir con los sueños de una existencia puramente espiritual en donde no tiene cabida ningún dualismo, viéndose consumado los sueños de Berkeley y del idealismo subjetivo. Según ésta tendencia, lo que

definirá la vida en la tierra será el determinismo tecnológico que convertirá en espíritu puro al ser carnal es decir en pura idea perceptual.

En este orden de idea, perderá sentido el binomio naturaleza-cultura y toda percepción venida de la concepción antropocéntrica en la que se basa todo humanismo y concepto esencialista del hombre.

CAPÍTULO II

II. LA SOCIEDAD TECNOLÓGICA Y EL MUNDO CYBORG.

Hoy por hoy hablar de la sociedad tecnológica significa, no tan sólo afirmar el triunfo de la **ratio technia**, que en la modernidad emerge con el descubrimiento método científico, sino el triunfo y el reinado de la sociedad capitalista, que aprovechándose del chispazo de la revolución científico-técnica inglesa, le dio impulso al desarrollo de las fuerzas productivas de una manera inusitada y cambió a partir de ese momento el ritmo paulatino de la producción, de la circulación y consumo que imprimía el modo de producción precedente de la sociedad feudal; así, como la subjetividad del nuevo sujeto que emergía de la racionalidad burguesa.

La determinación de la sociedad tecnológica y específicamente la naturaleza de la cultura cyborg, no tan sólo constituye un esfuerzo por observar el fenómeno de la relación del cuerpo y la nueva tecnología hoy, sino que nos remite a considerar en los aspectos históricos más relevantes, algunas concepciones ontológicas y corrientes del pensamiento social, científicos, económicos y culturales que constituyeron a la génesis de nuestra sociedad actual.

Aunque creemos que desde el punto de vista histórico el problema se sitúa en diferentes momentos del devenir histórico, desde el período clásico, pasando por la edad media. Consideramos, como punto de partida la modernidad, desde el cual se comienza a pensar a percibir y a producir, según el orden de la razón científica, que caracterizará al conocimiento occidental por excelencia en los venideros tiempos modernos. Y para entender y explicar la lógica de este problema, el racionalismo cartesiano constituye el punto de implosión para

comprender no tan sólo la ciencia moderna, como argumenta Heisemberg, sino la ontología del ser social capitalista.

Creemos conseguir en la concepción cartesiana, la justificación, desde el punto de vista filosófico y científico de la naturaleza actual de la sociedad tecnológica. Herbert Marcuse, en su afán por demostrar la tesis de la función instrumentalizadora de la técnica, en su libro: *El hombre unidimensional*, nos dice que la antigua división del mundo representado entre lo objetivo y lo subjetivo, ilustrado en la filosofía platónica como mundo sensible y mundo inteligible, y, en Descartes como el dualismo de la *res cogitans* y *res extensa*, que esta lógica de comprender el mundo o la naturaleza de las cosas, no son suficientes para entender a la ciencia moderna. No obstante, consideramos que la concepción mecanicista cartesiana del cuerpo y la preeminencia de la mente sobre éste encuentra en el tecnologismo posmoderno un aliado que revaloriza el papel de la mente sobre el cuerpo, en este aspecto, Santiago Koval en su libro *La condición poshumana. Camino a la integración hombre máquina en el cine y en la ciencia*. Señala que:

“La mentalidad moderna, producto directo del modelo cartesiano, recibió e hizo suya la herencia dualista al distinguir con claridad el cuerpo de la mente: la existencia humana, su ser necesario, queda reservada a la mente; su contingencia es objetivada como cuerpo. Y en la concepción mecánica del cuerpo descansan las bases conceptuales de la introducción de la tecnología en el hombre: sólo es posible mecanizar el cuerpo si partimos primero de una concepción mecánica de éste. El pensamiento contemporáneo encuentra, así, en el esquema cartesiano el fundamento conceptual para la invasión tecnológica del cuerpo humano”. (2008: 75).

Por tal razón, opina Koval, que Gilbert Ryle, en su libro *El Concepto de la Mente* (1949), defina al cartesianismo como mito del fantasma en la máquina.

En este sentido, habrá que decir que el dualismo cartesiano se ha movido hacia un sistema monístico que la filosofía científica moderna ha comprendido mejor a partir de Hegel. Marcuse, interpretando este filósofo explica:

“Hegel compendió la ontología idealista: si la razón es el común denominador del objeto y el sujeto, lo es como síntesis de los opuestos. Con esta idea, la ontología abarcó la tensión entre objeto y sujeto; fue saturada de concreción. La realidad de la razón era el juego de esta tensión en la naturaleza, la historia y la filosofía. Así, incluso el sistema más monístico mantenía la idea de una sustancia que se desenvuelve a sí misma en sujeto y objeto: la idea de una realidad antagónica. El espíritu científico ha debilitado cada vez más este antagonismo. La filosofía científica moderna puede empezar muy bien con la noción de dos sustancias, *res cogitan* y *res extensa*; pero conforme la materia extensa se hace comprensible en ecuaciones matemáticas que, traducidas a la tecnología, <<rehacen>> esta materia, la *res extensa* pierde su carácter como sustancia independiente” (1968: 142).

Es evidente que al destacar el pensamiento científico cartesiano en la historia que, éste se presente como pretecnológica, al concebirse a la ciencia moderna como una forma a priori tecnológico, es decir, en una forma en que la *res extensa* se hacen comprensible a través de las ecuaciones matemáticas. Significa esto por otra parte, lo que apunta Marcuse más abajo que, “La naturaleza es puesta bajo el signo del hombre activo, del hombre que inscribe la técnica en la naturaleza” (1968: 143) Al respecto, hay que agregar que este hombre activo que representa al trabajo productivo, no aparece en la concepción cartesiana sino como una actividad mecanista, debido a su concepción metafísica del mundo y al atraso histórico del desarrollo de las fuerzas productivas, que comenzaba a ver en la ciencia de la naturaleza el a priori tecnológico y la proyección de la naturaleza como un instrumento del control y organización. En este orden de ideas, nos dice, Jaime Labastida:

“El mecanicismo es, a nuestro juicio, un reflejo de la etapa manufacturera y de los inicios de la gran industria en que se trasladan ciertos aspectos de las relaciones sociales, a la realidad objetiva. La naturaleza, así, debía comportarse de acuerdo con

leyes extraídas en la sociedad (las leyes de la mecánica que rigen, en determinadas condiciones, a un cierto tipo de máquinas, y que son consideradas, al mismo tiempo, (lois de la nature)” [1976: 170].

Sin embargo, la aprehensión de la naturaleza como instrumento está en la esencia humana, nos dice Marcuse al considerar que este dominio está antes de cualquier desarrollo de organización de la técnica en una forma particular (Marcuse, 1963; pp. 142 – 43). En este sentido, es importante resaltar que lo que se propone explicar Marcuse no es señalar a la técnica en sí misma como la determinante en la transformación de la naturaleza y la del hombre, sino explicarnos que ésta deviene en instrumento adecuado de la esencia de la técnica, al respecto, la cita que mencionamos lo ilustra mejor:

“El hombre moderno toma la totalidad del ser como materia prima para la producción y somete la totalidad del mundo-objeto a la marcha y el orden de la producción... El uso de la maquinaria y la producción de ella no es técnica en sí misma, sino tan sólo un instrumento adecuado para la realización de la esencia de la técnica en su materia prima objetiva”. (1968: 143).

Por otra parte, hay que subrayar que el factor histórico básico no es la técnica, como sostiene Marx, pretendiendo refutar la neutralidad de la técnica, sino el modo social de producción, aunque esta declaración, escribe Marcuse, es modificada por Marx en su teoría, pues sería un error partir del hecho de que es el molino de vapor el que da la sociedad con el capitalista industrial, es decir, es la técnica que crea al capitalista y no al revés. Es este elemento que hay que destacar hoy, en nuestras sociedades tecnológicas, donde como producto del desarrollo de las fuerzas productivas, la alienación económica ha adquirido una dimensión técnica, como apunta Mandel, que se expresa a través del determinismo tecnológico. Interpretando la ontología hegeliana como una de las

filosofía más influyentes en la realidad de la sociedad burguesa, que emerge de la modernidad, se podría decir, que se abren todas las compuertas para que se vaya constituyendo un sistema monístico que mantiene la idea, como acota Marcuse, de “una sustancia que se desenvuelve a sí misma en sujeto y objeto: la idea de una realidad antagónica” (Marcuse, 1968: 142). Es esta ontología que está presente en la sociedad tecnológica de hoy, donde se ha fundido el pensamiento negativo y el positivo, en que el poder impugnador del pensamiento negativo ha sido absorbido y transmutado en otros valores que ya no son lo que expresaban la alta cultura, que sublimizaba los altos ideales. La creciente productividad tecnológica está integrando políticamente al hombre en la medida que continúa la conquista de éste y de la naturaleza. En este proceso se sigue avanzando tanto en la sociedad industrial avanzada como la “atrasada”, en lo que vaticinaría Marcuse, cuando habla del mundo unidimensional, en cuanto que; “el progreso de la racionalidad tecnológica está anulando los elementos de oposición y los trascendentes en alta cultura” (Marcuse, 1968: 71). De manera que la ontología presente como una tensión entre el objeto y el sujeto en la naturaleza, la historia y la filosofía, deja de jugar a ésta contradicción para mostrar una nueva ontología en la que se configura una nueva dimensión de la realidad. Marcuse en este sentido explica:

“El nuevo aspecto actual es la disminución del antagonismo entre la cultura y la realidad social, mediante la extinción de los elementos de oposición, ajenos y trascendentes de la alta cultura, por medios de los cuales constituía otra dimensión de la realidad. Esta liquidación de la cultura bidimensional no tiene lugar a través de la negación y el rechazo de los valores culturales, sino a través de su incorporación total

al orden establecido, mediante su reproducción y distribución en una escala masiva” (Marcuse, 1968: 72).

En otras palabras, lo que Marcuse nos dice es que el pensamiento negativo como expresión de la cultura bidimensional ha sido **sumido** en el pensamiento positivo, castrando su carácter “subversivo”, reconciliándolo con su opuesto en una síntesis y convirtiéndolo como un instrumento más del funcionamiento y del sistema de reproducción de conocimiento y valores de la sociedad unidimensional. De esta manera, queda anulado el carácter impugnador de los valores culturales que servían como saber para los antiguos, como formación (Bildung); y, como la nueva realidad cyborg, telemática, informatizada, está por encima de la concepción de un saber antiquísimo, la ha absorbido como una cultura de masa, que ha perdido sus valores ideales y trascendentales, para convertirse en valores de cambio, convirtiendo estos saberes en formas mercantiles; con lo cual se estaría consumando un propósito de hacer del saber un instrumento de dominio y a su vez de banalización al transformar los valores espirituales en valores de cambio. En este sentido, Jean Francois Lyotard escribe:

“El antiguo principio de que la adquisición del saber es indisociable de la formación (Bildung) del espíritu, e incluso de la persona, cae y será todavía más en desuso. Esa relación de los proveedores y de los usuarios del conocimiento con el saber tiende y tenderá cada vez más a revestir la forma que los productores y los consumidores de mercancías mantienen con estas últimas, es decir, la forma valor. El saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en si mismo su propio fin, pierde su <<valor de uso>>” (1986:16).

Es así como la dominación se ha hecho presente en la ciencia con una lógica de pensamiento científico que “hizo una distinción entre la dimensión de pensamiento universal, calculable, <<objetiva>> y la particular, incalculable,

subjetiva; la última entró en la ciencia sólo a través de una serie de reducciones”. (Marcuse, 1968:130), estas reducciones tienen que ver con la castración del juicio crítico, negativo y subversivo de la realidad, un juicio que no es impugnador del sistema sino positivo, operativo, instrumental, y un nivel de abstracción y matematización conforme a las formas de pensamientos y de racionalidad tecnológica, con lo que se sigue afirmando lo que dice Marcuse que <<la historia es todavía la historia de la dominación, y la lógica del pensamiento sigue siendo la lógica de la dominación>>. (1968: 131).

Una representación de ésta realidad, es la que nos impone la información ininterrumpida (**know, now**) y de una realidad virtual con propósito de conquistar e implosionar los sentidos, mediante los cambios en los modos de producir, de ser, sentir y reaccionar en una atmósfera tecno-cultural o cibercultural marcada por el fetichismo tecno mercantil.

Es así como la sociedad de la información interfiere con una comunicación virtual en los patrones culturales, en las valoraciones sociales, con el objeto de establecer una comunicación hegemónica. Por tal razón Denis de Moraes acota lo siguiente:

“Una parte considerable de los cambios acaecidos en la forma contemporánea de vivir están relacionados con la primacía de la comunicación en el ambiente **hightech** ((alta tecnología) o como gusta decir Gabriel García Márquez, las <<tecnologías disparadas>>). Primero, por la capacidad de las redes infoelectrónicas, satélites, y fibra óptica para interconectar pueblos, países, culturas y economías, tratando de unificarlos alrededor de significaciones que irrumpen como síntesis de la voluntad

general. Segundo, porque las relaciones sociales y los procesos culturales están siendo cada vez más mediatizados, situándose tras el escudo de mediaciones e interacciones basadas en dispositivos tele-informacionales. Los cuadros de referencias se corresponden con la moral prescriptiva de los medios, casi siempre a tono con el orden del consumo y la estetización espectacular de la realidad. Todo parece reforzar la proyección de identificaciones y la representación total en pantalla y monitores: la moda, el cuerpo, la intimidad, el sexo, las competiciones deportivas, el diseño, la literatura de autoayuda, el turismo, la ciencia-ficción, el cine de acción, la religión, la música tecno, los museos... Esta fiebre mediática se configura como un imperativo para prescripción de valores y creencias, así como para la consolidación de la lógica del lucro (y de la dominación) en todas las ramas de la cultura". (2007: 13-14).

Basta una fugaz mirada a la tecno dinámica social, para darse cuenta de lo que nos dice Denis de Moraes, cuando escribe <<vivimos, con aturrida incredulidad, en un tiempo de velocidad implacable, de urgencia delirante>> (2007:21). Automóviles; motocicletas, aviones, etc., todos pretendiendo competir con la velocidad de la luz, cuando ya la competencia del sonido ha pasado a la historia. Así como novísimas computadoras que procesan informaciones a la altura del cerebro humano. Todo lo cual nos está haciendo sumergir en un ritmo donde el cuerpo ha perdido o está perdiendo su capacidades autónomas y espontáneas para convertirse en un accesorio perezoso de los artefactos que compiten con el tiempo. Pero en esta tecnodinámica no es sólo el cuerpo orgánico que se está quedando como una mera masa física, sino que también el conocimiento se está degradando como dice Rubert Kurz (2002) en "La ignorancia de la sociedad de conocimiento", en la que critica al uso del conocimiento por convertirse en algo instrumental y mercantilizado de las informaciones, acota:

"Estar informado significa entonces estar totalmente en forma, formado por los imperativos de sistemas de señales técnicas, sociales y económicas; por lo tanto, para funcionar como puerta de comunicación de un circuito completo y finalmente dice lo que está en discusión es el **marketing** de información sobre los mercados de información. El conocimiento intelectual debe encogerse hasta la condición de

informaciones”. Obviamente que éste comportamiento es consustancial a la relaciones sociales de explotación, en la que toda forma de producción intelectual, material y espiritual es reducido a la forma mercantil, en la que la tecno mediática o los circuitos infoelectrónicos están conectados a los circuitos de acumulación de capital. En este sentido Denis de Moraes caracteriza este momento del capitalismo como sigue: “La intensificación tecno mediática atraviesa, articula y condiciona la actual fase del capitalismo, cuyo pilar de sustento es la capacidad de acumulación financiera en una economía de interconexiones electrónicas. El sistema tecnológico incorpora la lógica hegemónica a su vocación expansiva, basada en la continua integración de flujos de información de altísima velocidad a un coste cada vez menor y con el punto de mira puesto en la comercialización globalizada. Con este molde, la disponibilidad en tiempo real se configura como un elemento clave para disminuir el plazo de respuesta de los inversores y especuladores frente a la volatilidad de los mercados financieros. La información se acredita como un insumo de poder y como un recurso básico de administración que asome distintas concepciones: memoria (acervos y archivos digitales); cultura (películas videos, DVD, CD, periódicos, programas televisivos, libros, etc.) **Know how** (invenciones, prototipos, etc.) propiedad intelectual (**software**, patentes) y genética (ADN). La productividad y competitividad dependen cada vez más de la capacidad de los actores económicos para aplicar con eficacia los datos y conocimientos obtenidos” (2007: 22-23).

Como un producto de la lógica cibercultural del capitalismo tardío, lo que Fredric Jameson (1996) llama posmodernidad, no sólo se ha planteado cambiar y conquistar un nuevo sentido de la realidad sino que producto del desarrollo de la “industria cultural” y las innovaciones de las tecnologías en el complejos económico de la producción comercialización y consumo ha permitido elevar la plusvalía de la economía multimedia; haciendo que el capitalismo actual saque provecho de la convergencia entre economía y cultura y viceversa. Este aspecto lo expresa el autor citado, como sigue:

“Es una inmensa asimilación, en la cual las antiguas fronteras entre la producción económica y la vida cultural están desapareciendo. La cultura es negocio, y los productos están hechos para el mercado. [...]. La cultura de masa ya no será más un conjunto de obras de radioteatro, de musicales y de filmes de Hollywood. Es una producción mucho más sofisticada, realizada por personas talentosas en una atmósfera saturada de ideas, mensajes y recuerdos de antiguos trabajos y textos.

Pero la estandarización aún está presente de forma subliminal. En la lógica de la cosificación, la intención final es transformar objetos de cualquier tipo en mercancías. No importa si estos objetos son estrellas del cine, sentimientos o experiencias políticas". (Moraes, 2007: 26).

Finalmente, hay que agregar, que la atmósfera, que está planteando la emergente ontología cyborg, nos está haciendo pensar en un futuro mucho más dependiente de una cultura tecnológica, que vienen imprimiéndole a la realidad el sello de una realidad más virtualizada. Trastocando el constante sentido de la misma; cuyo ser y espiritualidad se ve amenazada por lo que Lucien Stefz en la "Crítica de la Comunicación" (1995) descalifica como la tecnología del <<espíritu>>, cuando alude a la articulación sistemática y estratégica de la tecnología biológica, del cuerpo y de la mente.

Es evidente que la confluencia de ésta tres tecnología que se presentan como paradigma en este nuevo milenio, nos está dividiendo entre lo que Umberto Eco a denominado <<integrados>> (lo que son optimistas con la nueva tecnología) y los <<apocalípticos>> (pesimistas), a propósito de su libro, compuesto con los dos términos. Tal vez el pensamiento religioso, naturalista y los que sostienen un discurso contra la razón técnica, hacen pensar en los servicios que ésta nueva tecnología está prestando al cuerpo y a la mente. El control y la manipulación del individuo y la sociedad se están haciendo más presentes, en tal sentido Eduardo A. Vizer, expone en su ensayo: "procesos socio técnicos y mediatización en la cultura tecnológica", publicado en la "sociedad mediatizada" (2007); que las grandes transformaciones (nuclear, comunicación, información y la biotecnología), están haciendo que nuestras sociedades se muevan entre la metáfora y la realidad, y escribe:

“La conjunción entre la informática, la telemática y la biotecnología, la nanotecnología y la digitalización, imprimen la realidad y los imaginarios sociales de los siglos XX y XXI con imágenes, creencias y actitudes potenciadas por el cine, la televisión, las industrias culturales y las recientemente denominadas como <<creativas>>. Este conjunto de procesos tecnológicos y culturales, acompañan y potencian un proceso de transformación humanas mayores a las que hayan producido en cualquier otra instancia histórica. La telemática (informática y comunicación a distancia) permite operar ya no solamente sobre la información, sino sobre la manipulación estratégica y el control de los procesos físicos, sociales y mentales a distancia” (2007: 40).

2.1 LA SOCIEDAD INDUSTRIAL AVANZADA

Al adentrarnos en el estudio de la sociedad tecnológica, se observa como un rasgo característico, que ésta ha venido evolucionando cada día más, hacia lo que los expertos en comunicación denominan, la sociedad de la información, concepto este, que alude a las transformaciones de la tecnología de la comunicación y la información, que sobreentiende: la producción, procesamiento y reproducción de símbolos, información y conocimientos. Por otra parte, este concepto, identifica los conceptos de sociedad industrial avanzada, sociedad consumista y tardo capitalista, para definir la actual etapa del desarrollo tecnológico del capitalismo.

La noción “sociedad de la información fue acuñada a principio de la década de 1970, con la primera crisis petrolera. La revolución tecnológica de la información:

“Ha venido a recordar como dice -Armand Mattelart- que la construcción de la llamada sociedad de la información se inscribe forzosamente en un campo de fuerzas políticas de las cuales es difícil abstraerse y que la construcción de los usos sociales de las tecnologías es también asunto de los ciudadanos y no sólo del determinismo del mercado y de la técnica” (2007: 187).

No obstante, el determinismo tecnológico progresivamente está tomando más presencia en la vida cotidiana de los ciudadanos, en la que el uso del saber y del conocimiento depende de las capacidades para informarse a través de los

ordenadores y otros medios técnicos, de esta manera se presenta también como un paradigma del futuro con su contenido ideológico, que la tradición del pensamiento crítico en su momento desveló, por tal razón hay que añadir que

“La sociedad de la información, en tanto paradigma del futuro postindustrial, se ha encontrado asociada, desde la década de 1950, a la tesis de los fines o crepúsculos: fin de las ideologías, de lo político en provecho del **management**, fin de los intelectuales contestatarios en beneficio del ascenso irresistible de los intelectuales <<positivos>>, orientados hacia la toma de decisiones”. (Mattelart, 2007:185).

Ahora bien; hay que decir al respecto, que este proceso se viene gestando en lo que se ha definido como una nueva fase de la historia humana, que Manuel Castells, ha denominado la “era de la información”; esta fase del informacionalismo es lo que de alguna manera ha rejuvenecido al capitalismo, según el criterio del autor citado.

Para Castells (1999):

“<<se manifiesta en una nueva estructura social dominante, a la que denomina <<sociedad red>>, así como una nueva economía <<informacional-global>> y una nueva cultura: la de la <<virtualidad real>>. Ya no rige la ficcionalidad de la realidad, el simulacro de lo real..., sino la virtualidad realizada. Ya no existe el simulacro propiamente dicho: más bien, lo <<real>> se realiza en tanto simulacro de una virtualidad diseñada –en ciertos casos hasta programados- por medios de modelos formales. Las NT coronan la utopía del control de la naturaleza gracias a su suplantación. La mejor <<realidad social>> es la que se asemeja a los diseños y los modelos virtuales (algunos años atrás, calificados como <<futuribles>>). Es lo <<real>> lo que pasa a ser apenas un simulacro de lo virtual. Si efectivamente la

ecuación entre ficción y realidad tiende a reinvertirse, el debate entre aquellos que sostienen que hay una continuidad en el desarrollo tecnológico, aquellos que no esperan cambios estructurales profundos en la sociedad y, por último, aquellos <<transformistas>> que efectivamente afirman que habrá cambios revolucionarios, tal debate parece volcarse más bien hacia estos últimos (aunque habrá que ver cuál será el sentido de esos cambios, porque las resistencias y las tensiones sociales comienzan a manifestarse en forma violenta y bastante organizada en todo el mundo)". (De Moraes, 2007: 48-49).

Si la sociedad industrial avanzada se refería al desarrollo tecnológico de la industria en la que se manifestaba un alto nivel de automatización y mecanización, en el proceso productivo, en esta etapa de desarrollo de la tecnología de la en que se conjuga la telemática, la informática, la digitalización, etc, la sociedad de la información, se caracterizará por el uso de nuevas tecnologías diseñadas a partir del programa de la quinta generación de ordenadores, en la que la actividad productiva, comercial, financiera, comunicacional, etc., se reimpulsa con los nuevos sistemas computacionales. Las instalaciones de red de ordenadores no tan sólo aceleraron la actividad productiva, sino que redimensionaron la actividad humana en general, alterando los patrones de valoración estética y del sentido de la realidad.

Obviamente que estos aspectos son bien conocidos tanto teóricamente como empíricamente, pero lo que queremos destacar como un factor determinante, que tipifica las sociedades tecnológicas, es que independientemente del progreso técnico y las transformaciones y cambios operados en todo el sistema productivo, es el declarado determinismo tecnológico, que tiene su base de sustentación en una concepción totalitaria, que no puede postular la noción tradicional de neutralidad de la tecnología, como dice Marcuse; pero que en la perspectiva del análisis crítico de la sociedad industrial avanzada y el nuevo

paradigma tecnológico ha sofisticado e instituido nuevas formas de control y manipulación social y de los instintos primarios en virtud de lo cual <<la razón tecnológica se ha hecho razón política>>, y la tecnología se ha convertido en aparato o mecanismo de institución de formas de control social y manipulación de los instintos primario, así, como la dominación de la naturaleza y la sociedad en un sentido unidimensional, que pretende suprimir todo tipo de posición valorable, en el marco de una política de dominación que se ha hecho tecnológica. Esta tendencia la representa Marcuse como sigue:

“El análisis está centrado en la sociedad industrial avanzada, en la que el aparato técnico de producción y distribución (con un sector cada vez mayor de automatización) funciona, no como la suma total de meros instrumentos que pueden ser aislados de sus efectos sociales y políticos, sino más bien como un sistema que determina a priori el producto del aparato, tanto como las operaciones realizadas para servirlo y extenderlo. En esta sociedad, el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el radio en que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. De este modo borra la oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y sociales. La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas y más agradables. La tendencia totalitaria de estos controles parece afirmarse en otro sentido además: extendiéndose a las zonas del mundo menos desarrolladas e incluso preindustriales y creando similitudes en el desarrollo del capitalismo y el comunismo”. (Marcuse, 1968: 24).

En este sentido hay que destacar, que el carácter liberador implícito en el desarrollo tecnológico, no ha cumplido con su proyecto histórico de liberación social de los problemas estructurales, como: el hambre, la miseria, las enfermedades, desempleos, la alienación humana; por lo contrario, la racionalidad tecnológica en tanto razón teórica y en cuanto razón práctica (política) ha devenido en una forma de contención del cambio social y, esto constituye, según Herbert Marcuse, un logro singular importante de la sociedad industrial avanzada que analizó en su momento , como la sociedad de la información en que vivimos.

La sociedad información actual, mediatizada, telemática, digitalizada está montada sobre los pivotes de una ideología de una realidad dada que expresa un pensamiento y conducta que no es la auténtica, en tanto que es considerada como falsa conciencia, que garantiza el falso orden de hechos. La incorporación de ésta falsas conciencia al aparato técnico dominante, no tan solo reproduce ésta ideología en tanto falsa conciencia, sino que desde el punto de vista de la constitución de una condición humana, el aparato social, frustra el propósito de crear, como afirma Marcuse <<<una existencia humana sobre la base de una naturaleza humanizada>>.

La desnaturalización de la humanidad es un proceso que viene ocurriendo a consecuencia de dos aspectos de la cultura de la clase dominante que en su propósito de usufructuar las riquezas de la naturaleza explota al hombre y ejerce un dominio a la naturaleza, mediante una racionalidad técnica: instrumentalizando primero, al mundo-objeto, fetichizando los objetos producidos y, en segundo lugar, cosificando las relaciones sociales, convirtiendo al hombre en instrumento de la tecnología, trayendo como resultado la despersonalización del hombre y la pérdida de su ser o condición humana, que se refleja o expresa en la evidente espiritualización del hombre actual.

La cultura tecnológica, que viene desplegándose a través de diversos medios, está creando una cibercultura, que se plantea, como se ha dicho en anteriores oportunidades, la conquista de un nuevo sentido de la realidad, y, ésta no tiene las propiedades o las características que de suyo se le atribuía, a lo que se ha denominado modernidad, ya que está visualizada sobre la base de una época

cibernética, en la que una nueva ontología de naturaleza cyborg y una teoría transhumanista evocan el futuro como si fuera el presente, aún cuando los límites entre realidad y metáfora o ficción marque la diferencia entre el ser objetivo y el ser imaginario. Esta época que Francis Lyotard y Jameson, llaman posmodernidad y Marc Auge califica de sobre modernidad, se está desarrollando, tomando en cuenta las configuraciones locales, el contexto planetario que viene incidiendo en la conciencia, que modifica las condiciones de observación. Marc Auge, en su análisis sobre los cambios que se están operando en el mundo actual, dice, que se pueden localizar este cambio, a través de tres movimientos complementarios, a saber:

“El paso de la modernidad a lo que llamaré la sobre modernidad. El paso de los lugares a lo que llamaré lo no-lugares. El paso de lo real a lo virtual” (2007: 121). Explica, más abajo: <<que el primero pone énfasis en el tiempo, el segundo en el espacio y el tercero en la imagen>>.

En torno al primer movimiento hay que decir como dice Jhon Zerzan: “La posmodernidad es lo que aparentemente nos queda cuando se ha completado el proceso de la modernización y la naturaleza ha huido definitivamente” (2008: 102). Hay coincidencia general en aceptar que la posmodernidad es un movimiento que ha hecho que la naturaleza juegue el rol que ha venido desempeñando en la constitución de lo humano en su indisoluble relación con la cultura pues, éste binomio es lo que ha venido constituyendo la esencia humana desde el punto de vista antropológico, porque una ruptura con la naturaleza

supone una sobre estimación de lo cultural y el sometimiento de la naturaleza; al respecto, escribe, Aguilar:

“La posmodernidad supone la hiperbolización de la cultura simbólica que ya es capaz de ver cultura y lenguaje allí donde hubo naturaleza, un proceso que recorre, paralelo a la alienación de la naturaleza, entendiendo esto como aquel proceso surgido de la aparición de la cultura simbólica que conlleva a la domesticación de la naturaleza...” (2008: 102-3).

Ahora bien, ésta hiperbolización del lenguaje, ha conllevado, amén del desciframiento del código genético (proyecto genoma) a una textualización totalizadora que delata al mundo como un código, pero además significa, un salto cualitativo en la percepción de la cultura, orientada según la industria cultural de la sociedad de la información a la persuasión del individuo a la fetichización mercantil y a la reificación, dentro del concepto de objetividad natural y material que activa todos los sentidos en el funcionamiento de la relaciones mercantiles; éste aspecto está saliendo ya de la escena de lo que se considera tangible ahora. Si tangible era en la sociedad industrial avanzada, como dice Flusser (1998) en *Ars Telemática*, lo que envolvía la infraestructura y la superestructura social, en tanto se identificaba con persona, sociedad, industria, instituciones, etc., ahora es, según el sentido que le atribuye Aguilar :

“Lo que es tangible no son las personas, ni tampoco la sociedad, sino el campo de relaciones, la red de las relaciones intersubjetivas. La información sustituye a lo informado; en este sentido, también a aquello que aún no tiene forma y que se constituye como interrelación sin estructura, construida a base de conexiones. La relaciones interpersonales sin persona, entendida esta como un ente material cuya proximidad es física y además, tangible, que son posibles a través de la telemática, llegan a una forma de idealismo que hace abstracción de la carne, no ya del cuerpo, que puede ser digitalizado, fragmentado, proyectado, trasplantado o modificado y proclaman que la comunicación es la infraestructura de la sociedad”. (2008: 58-59)

De manera que el primer paso, el tiempo, es el factor determinante entre una época y la otra.

El segundo movimiento es analizado tomando en cuenta el elemento del espacio lo que Marc Augé explica como tránsito entre los lugares y no lugares: <<Al definir el lugar como un espacio en donde se pueden leer la identidad, la relación y la historia, propuse llamar no lugares a los espacios donde esta lectura no era posible>>. Luego señala tres tipos de espacios que mencionamos a continuación:

- “Los espacios de circulación: autopistas, áreas de servicios en las gasolineras, aeropuertos, vías aéreas...
- Los espacios de consumo: supermercados e hipermercados, cadenas hoteleras...
- Los espacios de la comunicación: pantallas, cables, ondas con apariencias a veces inmateriales...”

Este concepto de los no-lugares, guarda una estrecha relación con la disolución cibernética del espacio físico de Paul Virilio, dice, Aguilar García, “en la que parece habitar un individuo solitario conectado al planeta y desconectado de los cuerpos físicos inmediatos” (2008: 58). Obviamente, que esto nos sugiere una nueva forma de comunicación y de sociabilidad telemática, que no tiene nada que ver con la sociedad industrial avanzada que Marcuse analiza en el “Hombre Unidimensional”.

Finalmente, se interpreta el paso de lo real a lo virtual, que pone su énfasis en la imagen y, brevemente pasamos a explicar.

En la era de la información, como gustan decir los expertos en ésta materia, lo real está dejando de tener el sentido histórico y de objetividad física que viene teniendo y que a consecuencia de la era de la hipertecnología se ha venido alterando el sentido de comunicación y de la información entre los humanos, haciendo que se confundan las diferencias y límites entre lo real y virtual.

Marc Augé, afirma que:

“Las imágenes llamadas virtuales no lo son en calidad de imágenes. Por esa razón, son eminentemente actuales, y algunas realidades que representan son además, también actuales. Al contrario todas las ficciones a las cuales dan forma, todos los <<mundos>> que representan (como en los video juego) no son forzosamente <<virtuales>> si no tienen ninguna oportunidad, ninguna posibilidad de hacerse <<actuales>> o de realizarse, mientras no sean realidades <<en potencia>> (pensamos aquí en la definición del Litre virtual: <<Que resulta sólo en potencia y sin efecto actual>>. En cambio, lo que es virtual, y podría ser una amenaza, es el efecto de la fascinación absoluta, de devolución recíproca de la imagen a la mirada y de la mirada a la imagen que el desarrollo de las tecnologías de la imagen puede generar”. (Moraes 2007: 132-33).

Es evidente que esta definición, nos permite aseverar algunas cosas. En primer lugar, hay que afirmar que la fascinación absoluta que origina la imagen es el producto de una tecnología que pretende crear el efecto alienante en el individuo, persigue sólo una reciprocidad, de la imagen a la mirada y de la mirada a la imagen. Esta devolución recíproca no está mediada por la realidad, ya que sólo existe en potencia sin ningún efecto actual. Augé, afirma, que por más sofisticada que sea la imagen sólo consigue ser un medio de distracción, de exploración, con frecuencia de comunicación y de ilustración. El autor señala algunas ambigüedades que existen en la relación con la imágenes, en la que

señala, la distinción entre lo real y la ficción como incierto, <<Los acontecimientos están concebidos y escenificados para ser vistos en la televisión. Lo que veíamos de la Guerra del Golfo tenía la apariencia de un video juego>> (2007: 133-34). Por ejemplo, esta ilustración nos da una idea hasta que punto éstas condiciones constituyen <<un obstáculo a la libre construcción de nuestras identidades individuales y colectivas>>. En este sentido hay que destacar el carácter alienante de la imagen en la televisión, Marc Augé, la asocia con la adicción y dice, que, <<La adicción a la imagen aísla al individuo y le propone simulacros del prójimos>> (2007: 134). Y, agrega que la <<La molestia empieza cuando el simulacro se instala, cuando la ficción hace las veces de real, cuando todo pasa como si no hubiera otra realidad que la de la imagen>> (2007: 135). Está suficientemente demostrado hoy en día tanto teóricamente como empíricamente, que nuestro mundo está cada día planteando la distinción de lo real y la ficción o virtual en un mismo plano horizontal, o, en el peor de los casos sustituyendo la realidad por la imagen, en la que aparecen invertida los planos, la imagen representando a un tipo de realidad que no es la auténtica, porque lo que ilustraba lo que representaba es lo que “objetivamente” (la imagen) es lo que se presenta como lo real. Por tal razón nos va a decir más abajo Marc Augé, que <<de un estado en el cual la ficción se nutría de la transformación imaginaria de lo real, hemos pasado a un estado en el cual lo real se esfuerza en reproducir la ficción. Bajo este diluvio de imágenes, ¿Queda aún sitio para la imaginación?

Pareciera ser que la ficción está tomando cada vez más el papel que le corresponde a la realidad, esta sensación se desprende de la visión que nos da

cuando la realidad se nos presenta con la apariencia de un espectáculo o de una película.

Una consecuencia de los efectos de ésta sociedad mediática, de la alteración de nuestros sentidos de la realidad, imaginación y sueño, lo tenemos con los indio **Yoruropumé** ubicado entre la frontera de Venezuela y Colombia. En donde el Chamán evoca en cada ceremonia, **Tahé**, a los dioses y estos dioses ya no son los dioses místicos ancestrales, sino los dioses imaginado de la ciudad de Caracas, que han magnificado por la influencias de diversos medios impresos y comentarios de gentes extraña a su cosmovisión. Lo cierto es, como comenta Marc Augé, que cuando los indios dejan su comunidad, y <<se instalan en las afueras de la ciudad, en las chabolas donde los televisores les proponen, a todas hora, sustitutos a la imágenes de sus sueños, ficciones abandonadas por sus dioses>>, le ocurre lo que le está pasando a otros indios de otros continentes que <<El sueño y la realidad se le degradan conjuntamente>>. Es pues, esta característica, entre otras lo que distingue a la sociedad industrial avanzada y la nueva fase de la sociedad capitalista llamada era de la información.

Es evidente el cambio social y cultural que está originando las nuevas tecnologías, la convivencia y la influencia de los diversos tipos de artefactos y maquinaria, significa que nuestra existencia está cada día determinada por la era cibernética, por un mundo que ha dejado de ser esencialmente humano para convertirse en un mundo cyborg. Es así que todo este proceso cibercultural está transformando progresivamente la esencia humana. En este particular, hay que agregar al análisis el resumen que hace Eduardo A. Vizer en torno a la formación

de la sociedad tecnológica actual, en base a la nueva tecnología de la comunicación e información, expone:

“Podemos sustentar la hipótesis de que es factible construir tecnológicamente espacios y tiempos donde los seres humanos establecen interrelaciones mutuas en tanto actores y observadores (dentro de ecosistemas tecnológicamente reales y socialmente <<virtuales>>). La tesis va expandiendo con la demanda social inducida por las propias corporaciones, los medios de comunicación, el mercado omnipresente y la constante ayuda de alguna <<mano invisible>>. Es la construcción socio técnica de la realidad humana. Es el pasado y el futuro fundidos en un presente mediático virtual, registrable y reproducible interminablemente por medios tecnológicos. La cultura tecnológica mediática puede crear una realidad fractal. En un futuro no lejano, la miniaturización creciente podría llegar a incluir el todo en cada parte componente de un sistema complejo. Cada parte de un conjunto tecnológica-real lo virtual podría reproducir la totalidad del sistema. Las categorías racionales tradicionales con las que el hombre ha construido su percepción -¿ordenada?- de la realidad y el mundo de la experiencia espacio-tiempo-real y de sentido común podrían volverse obsoletos como el individuo sometido al efecto de las drogas alucinógenas. Para el hombre de la calle, las tecnologías -NT-, el conformismo acrítico y el **mainstreaming** podría diluir la débil distancia que separa la realidad de la fantasía (personal o colectiva). El control y la manipulación tecnológica por parte de grandes intereses y la creación de una raza de tecnólogos hiperespecializados en la gestión de los <<sistemas expertos>> de los que dependemos, podrían ser los verdaderos gestores de una sociedad desmovilizada e inerte, en el caso de que no desarrollaran controles y regulaciones por parte de un poder institucional surgido de los propios ámbitos de la comunidad y sustentado en instancias legítimas y legales (acaso los Yuppies no representaron un adelanto de este <<sistemas>> global impersonal?; ¿No <<gestionan>>, orientan y ayudan a tomar decisiones a los inversores en los mercados financieros del mundo, condicionando los vaivenes de la supervivencia de cientos de millones de seres humanos en todo el planeta?)”. [Vizer, 2007: 54-60].

De esta manera concluimos éste tema, que nos introduce en el siguiente punto, que versa sobre el mundo cyborg.

2.2.- EL MUNDO CYBORG

Definir el mundo actual como cibernético, caracterizado por un elevado nivel tecnológico y un progreso incesante, que se dispara **ad infinitum**, es tal vez una de las definiciones más aceptada de la actual ontología del siglo XXI.

La “cibernética” es un término que sale a la luz pública en 1948, con el nombre de un libro, acuñado por el físico Norbert Wiener, que quería significar el

<<control y la comunicación en el animal y en la máquina>>. Pero el significado etimológico de cibernética proviene del griego, Kubernet, que significa piloto o <<arte del piloto>>. Para Wiener la traducción significará finalmente <<mensajes de ordenes>>; en una relación comunicativa entre el hombre y la máquina: en primer caso, el hombre imparte las ordenes; en segundo caso, la relación se da entre las máquinas, y, por último, la máquina impartiendo las órdenes y el hombre obedeciendo. Esta explicación es planteada por Giovanni Sartori en su libro. *“Homo Videns”. La Sociedad Teledirigida.* (2005: 39).

Así mismo hay que decir, para complementar la idea, lo que explica Jean Ladriere:

“Por su origen semántico, este término alude a los mecanismos de regulación, como los que aseguran la estabilización automática del timón en los navíos. Estas máquinas perciben por sí mismas las desviaciones eventuales del sistema, y comunican sus informaciones a un aparato de ejecución. El papel que en tal caso desempeña esa transferencia permite comprender cómo Wiener ha podido calificar de cibernética todo lo referente a los mecanismos que comportan el transporte de la información. Por lo tanto, la cibernética puede definirse, aproximadamente, como la ciencia de las informaciones” (Ladriere, 1958: 10).

También, debe entenderse que ésta era cibernética, se caracterizará por el tránsito de la televisión como reina que proyecta imágenes sobre cosas reales, en forma de fotografía y cinematografía y formadora de mentalidad, a el ordenador cibernético, como apunta Sartori para explicar la multimedialidad o revolución telemática, y, que expone de este modo: “El nuevo soberano es ahora el ordenador. Porque el ordenador (y con él la digitalización de todos los medios) no sólo unifica las palabras, el sonido y las imágenes, sino que además introduce en los <<visibles>> realidades simuladas, realidades virtuales”. (2005: 40). De modo que, lo que va estar presente en todos los ámbitos de la vida tecnosocial es una

especie de realidad en la que se combina lo real con lo virtual o simulacro, alterando el sentido de la realidad. De ésta manera, el ordenador cibernético <<enseña imágenes imaginarias>>, que son irreales y es lo que significa una realidad virtual, que se forma a partir de unas imágenes y sólo es real en pantalla. En este sentido define la realidad virtual Sartori, como sigue: “La llamada realidad virtual es una irrealidad que se ha creado con la imagen y que es realidad en pantalla. Lo virtual, las simulaciones amplían desmesuradamente las posibilidades de lo real; pero no son realidades”. (2005: 40). Es pues esto, lo que está marcando la diferencia con periodos anteriores del progreso o de revolución tecnológica que han precedido ésta etapa, en la que los sueños de la racionalidad tecnológica burguesa está generando los imaginarios monstruosos que cultura alguna sobre la faz de la tierra se ha ya imaginado. De ésta manera se refiere Stefano Scarani en “Tríptico Monstruoso”.

“<<Toda la mitología clásica está constelada de ellos, de los hipógrafos a los centauros, a las sirenas, a los cíclopes. El joven Leonardo, se dice, “Construyo” animales compuestos por piezas de proveniencia varia. Y aún en la fantasía literaria, de Mery Shelley su Franskenstein, hasta los modernos mutantes de Star Lee. Hierónimus Bosch ha hecho de ellos imagen y lenguaje en su obra. Baltrusaitis testimonia, en sus estudios, la interculturalidad, la multiplicidad. El cyborg es la visión más contemporánea, donde los componentes biológicos se conjugan con los tecnológico>>” (correo).

La tecnología cyborg está creando no tan sólo un mundo que viene reflejando un cambio en el sentido de la realidad (entre lo real y lo virtual; entre lo original y la simulación; etc.); sino también construyendo una figura des - identificada, es decir, sin identidad realmente humana. Bien desde el punto de vista desde el imaginario antiguo mundial de la distinta mitología, donde no entra en juego las categorías de géneros, razas, clases, etc., cómo la nueva ontología

cyborg, que está entre los límites de la realidad y la ficción, que plantea un nuevo sujeto que ha superado las categorías de razas y géneros y otras, que no afectan la estructura de la dominación, definiéndosela ideológicamente como conservadora; ó la ontología cyborg en el sentido que le otorga Haraway que ideológicamente puede considerarse “avanzada”, en tanto asume el concepto marxista de la estructura de la dominación, concibiendo la **cyborgtecnología** como una forma de liberación, no tan sólo de la alienación humana sino de la condición humana físico-intelectual o del binomio naturaleza-cultura, que plantea un enfoque bajo el esquema de la concepción antropocéntrica y desde el cual se surge una concepción humanista, que pone en primer lugar la condición natural del hombre como algo esencial a su naturaleza humana, aunque ésta esté sujeta a los vaivenes de lo proceso histórico en tanto que su condición histórico-social está determinado por condiciones materiales de producción a la que se le adscribe una determinada libertad humana, hay que tener presente su inevitable estructura orgánica, que no lo distingue de las demás especies animal. En éste sentido, acaso no es pertinente formularse las siguientes preguntas: ¿Qué libertad corresponde a éste mundo cyborg, dónde el determinismo tecnológico está copando todos los ámbitos de la vida social? ¿Es posible concebir una libertad humana en una sociedad teledirigida? ¿En verdad actuamos libre y voluntariamente cuando existe toda una dinámica cibercultural imponiendo un nuevo sentido de la realidad? ¿Generará el ciber mundo una condición humana que haya superado los atavismos que han obstaculizado el “deber ser” como telos? Estas y un sinfín de preguntas mueven la reflexión y al análisis de la nueva atmósfera del mundo cyborg que se viene formando.

El mundo cyborg, constituye otro pliegue de las páginas del desarrollo histórico de las fuerzas productivas, aunque no haya desaparecido los prejuicios en torno a los presagios y las amenazas, que esta encierra contra la humanidad, sin que se consideren los beneficios, que también ha traído a ella.

Hurgando en los anales de la historia encontramos en el siglo XVII, con la filosofía cartesiana, una concepción mecanicista del mundo, en la que el cuerpo humano era visto como máquina, aunque hay que decir que la idea era vieja, pero reaparece con muchas más luces con el filósofo del racionalismo moderno, René Descartes, a quien, el filósofo Juan Nuño escribió las siguientes palabras.

“Así se complació René Descartes en considerar a los humanos, a la hora de plasmarlo en sus famosas meditaciones. Precisamente en la segunda, llegó a describirse a sí mismo como tal máquina: <<Ante todo me consideraré como poseyendo un rostro, unas manos, brazos y todas esta máquina compuesta de huesos y carnes tal y como se muestra los cadáveres, a la que daré el nombre de cuerpo>>” (Nuño, 1994: 55).

De ésta manera da curso a su concepción dualista y mecanicista del hombre y, a su visión del hombre como máquina movida por un fantasma. En este aspecto, Nuño expone:

“La máquina corporal. El humano como máquina, justo desde el momento en que a los hombres les acomete la fiebre industrial de hacer máquinas. Desde molinos hasta relojes, desde cardadoras hasta arcabuces, la máquina comienza a reinar en el mundo. Tanto que, al mismo tiempo, por un movimiento reflejo, el hombre se siente máquina él mismo sospecha que dejado de las capas y aun más abajo, en el esqueleto de su constitución, todo se reduce a un mecanismo capaz de movimiento. Como reloj, como esos autómatas con lo que juegan los hijos de las noblezas. La imagen es seductora y conveniente: detrás de todo reloj hay un relojero que lo ha fabricado, a través del reloj de la máquina humana que por lo demás, no es sólo máquina. Son máquinas con resorte animado, que es lo que mueve. Luego son algo más que máquinas: tienen adentro una fuente de animación, un soplo de movimiento, es decir, para evitar los rodeos: disponen de un alma que es lo que las anima. Alma, anima, espíritu, soplo, como quiera llamarse, pero en todo caso un fantasma, el fantasma dentro de la máquina” (1994. 55).

En éste particular hay que destacar, que la concepción maquinista de Descartes está determinada por su filosofía metafísica, que haces escindir los pares inescindible del ser como lo ha hecho la filosofía idealista, a través de la historia de la filosofía: materia-espíritu; objeto-sujeto; acción-pensamiento; naturaleza-cultura; mente-cuerpo, etc.; con la única diferencia que en la modernidad pone al sujeto, a la conciencia, en una condición más activa, cuya existencia se relevará primero, en el acto del pensar, de allí su máxima <<pienso, luego existo>> en el que el pensamiento se convierte en la acción por excelencia del ser humano y, es esta condición lo que caracterizará y diferenciará al ser humano, cuando se observa al cuerpo como máquina, el alma o el espíritu en el cascarón, animándolo en su funciones motoras.

La mente, que es la forma actual que se adopta al hablar del espíritu o el alma es la sustancia trashumante, con el poder de animar al cuerpo que sólo tiene sentido con la idea del fantasma.

Es así como llegamos a este mundo cyborg, arrastrando temores de relatos literarios, como lo de Mary Shelley y su *Frankenstein*; de Samuel Butler y su utopía, explicada en su libro: *Ere Whon, o del otro lado de los montes*, <<en el que se hace una transposición al dominio de las máquinas, de la célebre teoría de Darwin, sobre la evolución de las especies>> (Labriere, 1988:7). De igual modo, la obsesión terrorífica de que las máquinas cibernéticas puedan reemplazar al hombre, de alguna manera explicada en la leyenda del “Golem” de un rabino de Praga que cita Nuño en su libro, (ver *Ética y cibernética*), significan un abre boca de los diversos relatos literarios y fílmicos como lo de Fritz Lang, con “Metrópolis” al

principio del siglo XX, de lo que iba hacer los robot informatizado en la época actual; era de la informática, de los **robocops**, **terminators**, como de súper computadora al estilo de *Hall 9000*, presentada en la película: 2001 “Odisea del espacio”.

Pensamos que cada día, nos estamos poniendo de acuerdo en que la ficción está tomando más fuerzas en nuestros pensamientos reflexivos y nuestra imaginación están lindando con fantasía que rayan en lo imposible, pero como la historia se ha encargado de demostrarnos que para el hombre nada es imposible, así fue demostrada las aspiraciones fantástica de los planes de Leonardo Dvinci de volar; anhelo antiquísimos del hombre que vio su sueño consumado en el siglo XX. De igual modo podemos hablar de los relatos de Julio Vernes, en torno al viaje a la luna y el fondo del mar; obviando otros relatos no menos importantes de la literatura universal que versaron sobre éste tema.

El hombre que comienza éste siglo ha comenzado a dar su primeros pasos, con la experiencia de una tecnología que ya no le resulta extraña a él, puesto que está siendo interiorizada y exteriorizada con una potencia inusual que atenta a su misma naturaleza orgánica y material. Si partimos de los propósitos de la filosofía transhumanista, que se:

“<<plantea un ser transcendental, abstracto, puro, para lo cual no necesita un anclaje humano de tipo orgánico, sino que más bien éste se resuelve en impedimento para la existencia posbiológica, por lo que se hace necesaria su supresión. El ser es así transcendentalmente tecnológico>>” (Aguilar, 2007: 70-71).

Es éste ser que en las sociedades tecnológicamente más avanzada está sufriendo la pérdida de su humanidad, de su espiritualidad al ir desechando su

ontología antropológica por la ontología cyborg. ¿Es éste un designio inevitable de la evolución histórica de la humanidad? ¿O se trata acaso de una consecuencia lógica de la racionalidad técnica capitalista o no capitalista, que ha desarrollado la tecnología dentro de una teoría de las capacidades humanas afines a esa racionalidad? En este aspecto, el filósofo Fernando Broncano, plantea que:

“<<El capitalismo es un modo de organizar esas capacidades bajo una dominación de clase. En este sentido, la forma de organizar afecta en cierto modo a las capacidades, que dejan de ser neutras, pero al mismo tiempo, el hecho de que esas capacidades existan abre la posibilidad de otras formas de organización social>>”
(Email Fernando Broncano @ucam.es).

Pero en respuesta a esto último, hay que decir que las capacidades del hombre en el capitalismo han sido alienada y orientada en el proceso de acumulación capitalista a la producción de plusvalía ideológica y conocimiento técnico-científico que ha contribuido a la reproducción de los valores de una racionalidad tecnológica presta para la manipulación y control social.

Ahora bien, el cyborg como fusión de humano-máquina, nos convoca a un análisis e interpretación sobre el rol que le están atribuyendo al cuerpo al ser considerado como cuerpo virtual y textual, en la era de la información como el común de los investigadores ha definido.

Hay que decir que a raíz del descubrimiento del proyecto genoma, se estableció la sinonimia entre el cuerpo y el texto, queriendo significar con esto que nuestra estructura molecular se constituye en el código escrito, que es lo mismo decir, que el texto ha sido interiorizado por el cuerpo. Al destacarse el descubrimiento del código genético en 1953 a cargo del Watson y Crick, en la

segunda edición de su artículo del mismo año, ya incluyen la palabra **información**. Esto significa que ya el cuerpo comienza a verse no como un objeto material u orgánico representado a través de conceptos, sino como un sistema biótico, capaz de comunicarse y establecer una interconectividad, mediante la multimedialidad, impuesta por un ordenador cibernético. Por tal razón, dice, la filósofa Aguilar García, que: “El individuo no es visto como un organismo sujeto a la biopolítica -según la concepción foucaltiana- a través de su cuerpo, sino como un componente biótico que no ostenta privilegio alguno sobre otro componente del sistema bióticos, en máquinas de comunicación con las otras” (2007: 24). En un mundo controlado por los ultrapositivistas, que apuesta por la desaparición de la materia humana, la frase de Foucault, como dice Aguilar, <<El hombre está próximo a desaparecer>>, no sólo es una premonición sino que también significa una explícita pérdida de la condición humana.

Ahora bien, considerando los criterios de Donna Haraway sobre el determinismo tecnológico, que plantea que el replanteamiento de la máquina-organismos debe ser comprendido en un nuevo lenguaje codificado, para leer y escribir el mundo, la opinión de Aguilar al respecto, es que:

“La consideración del cuerpo en nuestras sociedades del presente ya no puede ser comprendida en términos foucaltianos. Si, para Foucault, los cuerpos habían estado sujetos a la política y al poder era porque aun no se habían constituido en cuerpos legibles, de lo que pudiera extraerse una lectura que no estuviera en el plano de la representación. El descubrimiento del código genético nos revela que somos escritura y toda escritura está en un espacio constituyéndolo. Para Haraway el poder liberador se encuentra en esos espacios que somos y que puede reescribirse, reinventarse, como dijo Foucault. La biotecnología pone a disposición del poder la información genética individual para una lectura y una fusión o destino de esa lectura. Pero es precisamente nuestra naturaleza textual lo que puede hacernos libres, según Haraway. La biopolítica de Foucault se revela insuficiente en la era cyborg: la medicalización y la normalización ya no son dominaciones que funcionen, ahora se crean redes y comunicaciones” (2007: 23).

El cuerpo al convertirse en escritura, en código capaz de ser traducido, se inserta a su vez, con la misma suerte que corre la mente, o la conciencia en el actual mundo digitalizado. Por lo que se viene observando, los nuevos paradigma en la TIC y de la biotecnología están reconstruyendo y descorporizando nuestro cuerpo, adaptándolo a la dinámica cibersocial de la revolución telemática, que fenomenológicamente podemos observar en funciones a menudo más teledirigida, como se observa con el teletrabajo, el uso alienante de la telefonía móvil, la frenética actitud de convertirse en un cibernauta y hacer reiterados y prolongado inmersiones en el ciberespacio, como por ejemplo en los juego-video, que arrastran consigo la consecuencia de lo que Paul Virilio llama <<pérdida mental de la tierra>> que no es otra cosa que <<La desubicación o trastorno destopificador que caracteriza al sujeto de la era de la información que ingresa en la comunidad virtual de los intangible y desplaza la comunidad efectiva carnal>> (Aguilar, 2007: 56). Aunque en la actualidad la integración hombre-máquina sea temporal no nos exime de nuestra condición de cyborg, cuyo término incluye a los que usan prótesis, marcapasos y articulaciones artificiales. Es ésta nueva estética corporal que se está imponiendo como normal, y, al respecto escribe, Aguilar:

“En esta estética de la desaparición, es el cuerpo lo que está en juego, el estatus de invisibilidad al que lo aboca la era de la información. La velocidad a la que circulan esas informaciones marca el punto de análisis social de la nueva sociedad es, que están perdiendo la corporeidad territorial, del mundo y la del cuerpo social o alteridad” (2007: 56).

Por tal motivo apunta, la filósofa española:

“Que la humanidad ha pasado de aquel estadio nietzscheano de reivindicación del cuerpo y sus funciones como no degradantes y considerado como el verdadero objeto de la filosofía, después ha atravesado el largo período de sublimación de la idea hasta una vuelta a la exaltación de la idea misma, en tanto que el cuerpo supone un obstáculo para los propósitos subjetivistas en manos de la filosofía transhumanista. La lucha entre idealismo y materialismo mantenida a lo largo de la historia de las ideas confluye en una suerte de consunción en torno a la consideración de la obsolescencia del cuerpo, pero cuyos fines son disímiles: un mejoramiento tecnológico de la estructura humana como base material o una desaparición total de ésta, es decir, la prescindencia del cuerpo” (2007: 135).

La novedad, de estos tiempos, que muchos han calificado de sociedad informatizada, lo cual ha hecho que sea bautizada con diversos términos: “sociedad posindustrial” (Bell y Touraine), “sociedad tecnotrónica” (Brizezinsky), “sociedad de consumo” (Jones y Baudrillard) “sociedad informatizada” (Gubern), “aldea global” (MacLuhan) y últimamente “sociedad digital” (Merecier-Plassard-Scardigly, Bustamante, Negroponte, Terceiro) y también “sociedad cibernética”, para describir la nueva sociedad resultante de la fusión de la informática y las telecomunicaciones” (1997:2003), está para los que comparten la filosofía transhumanista, en un futuro poshumano, en el <<crimen perfecto>>. Ésta expresión es explicada por Jean Baudrillard como sigue:

“El crimen perfecto es el de una realización incondicional del mundo a partir de la actualización de todos los datos mediante la transformación de todos nuestros actos, de todos los acontecimientos en información pura; en suma: la solución final, la resolución anticipada del mundo por clonación de la realidad y exterminación de lo real a manos de su doble” (Aguilar, 2007: 45).

Podemos decir como resultado de todo esos procesos de cambios tecnológico en este mundo globalizado, más por la mercantilización y el uso de la tecnología de la información y la comunicación que por la integración cultural de los pueblos, que la muerte de la humanidad viene dándose en la imaginación, a través de las creaciones de la ciencia ficción en el arte, la literatura, la ciencia,

etc., donde el papel de la conciencia, de la mente es lo que se privilegia y ésta nueva estética está encontrando su nuevo nicho, no en la cultura Gutenberg, de los libros, etc.; sino en la cultura digitalista o cibercultural de: las autopistas de la información, multimedia, realidad virtual, hipertexto, interactividad, internet y el montón de términos que caracterizan la revolución telemática.

SINOPSIS

En la exposición del último capítulo del trabajo de grado que se tituló “**El Mundo Cyborg**”, tratamos de enfocar los aspectos más relevante que caracterizan y determinan el actual mundo digitalizado.

Se destacó la importancia de que la actual sociedad tecnológica es consecuencia de una racionalidad técnica que tiene su inicio en una época pretecnológica, cuando el conocimiento científico pudo vincularse con la producción e impulsar las fuerzas productivas vertiginosamente y que estableció un precedente histórico con respecto a los otros modos de producción superados.

Es así que se destaca el aporte teórico del conocimiento cartesiano, señalado por Herbert Marcuse, en *El Hombre Unidimensional*, como un conocimiento que contribuyó a la concepción mecanicista del mundo y que iba a estar en correspondencia con la etapa del maquinismo, de la fase de la manufactura del capitalismo. Por eso es que al analizar los antecedentes de la sociedad tecnológica se hizo hincapié en la estructura de un conocimiento racional matemático, logicista y calculador, que correspondía con los intereses del capital y de una clase social emergente dinamizadora, de todas las capacidades

intelectuales y materiales, con lo que se iba a cristalizar la revolución científico-técnica inglesa. Es pues el carácter capitalista del desarrollo tecnológico, lo que va a definir a la actual sociedad tecnológica.

Éste carácter de la producción capitalista que desde su inicio estaba orientada la producción industrial, ha implosionado en todos los ámbitos de la vida social como consecuencia de la era de la informática que caracteriza a la fase del capitalismo tardío. Como una novedad se resalta la importancia de esta etapa, la fusión de la informática y la telecomunicación, signo de la nueva Tecnológica de la Información y la Comunicación (**TIC**), que están transformando nuestro mundo social: las relaciones del hombre con las máquinas y la conquista de un nuevo sentido de la realidad que antepone lo virtual sobre lo real. Consecuencia de una cibercultura que viene moldeando a los seres humanos en sintonía de los nuevos paradigmas del desarrollo técnico-científico como la biotecnología, la neurociencia, la computación, la nanotecnología molecular, la biónica, etc.

Destacamos como un hecho de suma importancia de la cultura cyborg, la sustitución de la concepción antropocéntrica en lo que descansa nuestra naturaleza humana por valores antihumanista que postulan una naturaleza cyborg, debido a la intervención de la tecnología protésicas y a la creación de organismo cibernéticos. Así mismo, destacamos que como consecuencia de la cultura digitalista se está alterando el sentido de la realidad cuya repercusiones psicológica, cognitiva, ética, estética, etc., afectan al conglomerado de la sociedad; ejemplo de este fenómeno es el efecto o trastorno destopificador que <<es lo que caracteriza al sujeto de la era de la información que ingresa en la comunidad

virtual de los intangibles y desplaza la comunidad efectiva carnal>>, se entiende este fenómeno como una desubicación, que el filósofo Paul Virilio llama <<pérdida mental de la tierra>> incapaz de cartografiar cognitivamente el espacio. Por eso se resalta la importancia que lo que está en juego desde el punto de vista estético es la desaparición del cuerpo como producto de la invisibilidad a la que se está abocando la era de la información.

La pérdida del cuerpo a raíz del descubrimiento del código genético, entendido como proyecto genoma, ha convertido al cuerpo en escritura y la descorporización que viene ocurriendo como producto de la reconstrucción de éste por la biotecnología, la biónica y su interrelación con los ordenadores cibernéticos apuntan a la desaparición física del cuerpo como única forma que asegura la comunicación con el mundo real. Se trata en resumida cuenta de una desidentificación del cuerpo con el mundo en el sentido clásico y establece un nuevo tipo de relación y sentido que está animando el ciber mundo que se manifiesta en las distintas formas que vienen adquiriendo las cosas como: la nueva modalidad de laboral, teletrabajo, la reconstrucción del cuerpo por la biotecnología, el cibersexo, la biónica, que se inscribe en las nuevas coordenadas que caracterizan al ciber mundo.

Todo esto como resultado de una concepción determinista de la tecnología del racionalismo tecnológico capitalista que tiene en la corriente neofilosófica del transhumanismo los presupuestos teórico-filosófico de una concepción del idealismo subjetivo; que reivindicando los sueños de Berkeley, toma partido por el papel que debe jugar la conciencia, la mente sobre el cuerpo, considerado éste

último, un obstáculo para cumplir la tarea de una nueva existencia en el ciberespacio del ciber cuerpo virtual. El ciber mundo no significa otra cosa que la existencia de un nuevo sujeto que cree que el ser trascendental, abstracto, puro; debe superar al ser humano anclado en lo orgánico y procurar una existencia posbiológica. En síntesis se trata de un ser trascendentalmente tecnológico como lo afirma la filósofa Aguilar García, con lo que se consumaría el crimen perfecto: <<la resolución anticipada del mundo por clonación de la realidad y la exterminación de lo real a manos de su doble (el simulacro)>>.

Es por tal razón que la sociedad industrial avanzada constituye la antesala de lo que han llamado sociedad de la información, que se caracteriza por la creación y el uso de la nueva tecnología de la informática y comunicación. Representa esta nueva era lo que muchos han llamado ciber mundo o mundo cyborg, en la que se plantea una nueva ontología del sujeto del milenio por la confluencia de la tecnología con el organismo o de la máquina con el cuerpo. Destacamos la importancia en ésta síntesis que la cibercultura o la nueva naturaleza cyborg está alterando el sentido de la realidad y se ha planteado como propósito la conquista de nuevo sentido de la realidad a tono con la revolución telemática, que está imponiendo una relación novedosa y de gran repercusión psicológica, cognitiva, ética, estética, etc., a la sociedad; haciendo que producto de la relación del individuo con el ordenador-cibernético se origine una pérdida de la orientación en lo que se refiere a la relación con el otro o lo que ha llamado Paul Virilio <<pérdida mental de la tierra>> que significa que el individuo se desubica o le ocurre un <<trastorno destopificador>> que es como la

enfermedad que caracteriza al sujeto en la era de la información que vive inmerso en el ciber espacio compartiendo con una comunidad virtual de los intangibles y desplaza la comunidad efectiva carnal. La percepción telemática, ocasiona la pérdida del cuerpo en la ciber cultura, en la que se ha disuelto el binomio naturaleza-cultura a favor del segundo término, lo que supone una afirmación del sujeto separado del objeto y se plantea la rematerialización de los cuerpos físicos y social sin que se plantee una ontología del objeto y el sujeto, sino una forma de invisibilidad en que se expresará el ser humano descorporizado, cuyo hábitat será el ciberespacio, interactuando a grande velocidades.

III CONCLUSIÓN

Después de haber abordado a través del análisis los distintos temas de los capítulos I y II de la investigación, correspondiente a la definición de la filosofía transhumanista, la ontología cyborg, la alienación, el humanismo y la pérdida de la condición humana, como consecuencia del determinismo tecnológico en el ser humano, podemos llegar a la siguiente conclusión.

Que tomando en cuenta las consideraciones precedentes, que se desprenden de las confluencias del cuerpo humano y la nueva tecnología de la información, la comunicación y la biotecnología, que se plantean como el nuevo paradigma de análisis, ha traído como resultado un nuevo enfoque de la ontología que se ha llamado cyborg. Este término es definido como un organismo cibernético, en su forma general y en su forma particular, por la filósofa D. Haraway como <<un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción>>. El cyborg se plantea como la nueva condición ontológica del sujeto en este milenio. La naturaleza cyborg <<remite a la encrucijada de la interfaz humana-máquina como texto para leer el estatus humano y maquínico del sujeto del siglo XXI>>. De este modo hay que decir a manera de conclusión, que el cyborg se plantea superar el estadio evolucionado del Homo Sapiens y hace una lectura de nuestra cultura desde una perspectiva nada esencialista o humanista. Por otra parte, estamos de acuerdo en considerar el cyborg como una consecuencia lógica de la racionalidad tecnológica capitalista, que ha sellado su impronta en la nueva tecnología. Consideramos que el cyborg no es tan sólo producto del logo o el imaginario occidental, es una creación mitológica del espíritu para fusionarse con otra especie; animal, como lo

hizo la civilización griega con su mitología, la civilización Maya, Egipcia, etc. En nuestra actualidad ésta figura cambió por la confluencia que hay con la tecnología.

Compartimos el criterio, que el estatus ontológico del cyborg por no tratarse de una criatura de la realidad ni de la ficción, que está a medio camino, no puede asumir una postura liberadora, partiendo del concepto de liberación o desalienación, puesto que desde el punto de vista histórico está limitado en sus posibilidades reales de convertirse en un sujeto histórico capaz de romper las estructura de dominación capitalista. Por tal razón consideramos que la salvación de los pueblo de la explotación no es un hecho que depende persé de la tecnología, si no de la teoría, de la filosofía y su política que le corresponda.

El mundo cyborg que nos está animando está creando la idea de un sentido de la realidad distinto. La fascinación y la fe ciega en la tecnología está creando un determinismo tecnológico que nos sobre-determina en nuestra libertad humana (piense en una realidad owendiana) puesto que lo tecno está en todos los escenario de la vida social. Se puede decir que la tecnocracia es una condición natural de esta etapa cibernética.

Así mismo, hay que añadir a estos resultados que el lugar que ha venido ocupando el cuerpo como organismo biológico fundamental para la especie humana en la época moderna ha dejado de tener la importancia para la naturaleza cyborg, constituyéndose en un obstáculo para la vehiculación de la conciencia en el mundo del ciberespacio. Después del descubrimiento del código genético completo, el texto accede al cuerpo humano, es decir, que la representación que

estaba entre la palabra y la cosa como forma de percepción del objeto desaparece, constituyéndose el mismo en objeto constituido. De manera que el proyecto genoma es una especie de tecnología del humano que establece el puente para que el organismo se convierta al sistema biótico de información que es el humano, de forma que el mundo puede ser leído a partir de códigos o pura información. Atrás quedaron las denuncias de Nietzsche, Merleau- Ponty y Carlos Marx, de la conversión del sujeto a objeto, según lo que plantearon los dos primeros autores y la conversión del ser humano en cosa a través de la mercantilización según Marx. En contracorriente hoy, el cuerpo humano se ha apropiado de la tecnología y <<el cyborg es ya una ontología del cuerpo objeto, una superación efectiva de la dicotomía sujeto-objeto>> según la opinión de la filósofa Aguilar García.

Por otra parte, hay que sintetizar lo que se ha entendido por filosofía transhumanista, sus objetivos y política, como corriente filosófica que le da sostén a la ontología cyborg. La filosofía transhumanista, podemos decir, se inscribe dentro de los sueños de la filosofía idealista, como la berkeliana que planteaban la desaparición de la materia.

Esta versión de esta nueva corriente filosófica sigue siendo antagónica a los principios materialistas de afirmación del cuerpo. Plantea la desaparición del cuerpo y en consecuencia la revalorización de la conciencia como única entidad salvable del individuo, aprovechándose de los avances de la tecnología.

La filosofía transhumanista, que surge a finales de la década del siglo pasado pretende constituirse en la filosofía del futuro que preludia un mundo inmaterial para humanidad. Esta neofilosofía, en su versión extrema, pretende hacer abstracción real de nuestra materia orgánica, proponiendo la transferencia de la conciencia del individuo al chip de un ordenador obviando el cuerpo, este proceso, que se conoce como **transbiomorfosis** que, consiste específicamente en hacer a través de una descarga eletromagnética traducir las redes neuronales de nuestras mentes a la memoria de un ordenador. Su objetivo es, exactamente, extraer la mente del cuerpo superfluo, del cuerpo obstáculo, para acceder al espacio líquido de las ondas electromagnéticas. Los que sostiene esta idea, al creer en las transformaciones sociales por las nuevas tecnologías (**TIC**), piensan que los nuevos paradigmas superarán la clásica condición física humana que se considera constante. Se trata como se ha venido exponiendo, de la reinención de una nueva naturaleza humana, bien superando el dualismo cartesiano de un espíritu escindido en cuerpo y alma o bien desde la posición de Haraway que considera la relación naturaleza-cultura como una dicotomía del logos occidental caduco y plantea la idea de ser humano partiendo del ensamble de los polos mencionado a través de los avances de la tecnología cibernética y biológica.

Por eso el objetivo de la filosofía transhumanista es antihumanista. Al desechar al cuerpo por obsoleto y revalorar la conciencia por la tecnología aspira a un sistema de vida informatizado, poshumano, a un mundo marcado por la comunicación virtual, tratando que el imaginario de la inmortalidad anhelado a

través de las distintas época histórica de la civilización humana vea, consuma su sueño en un ser espiritualmente tecnológico.

Por tales razones, es que la filosofía transhumanista, aspira la simbiosis del humano con la máquina, mediante la creación de una criatura híbrida, como trascendencia del ser humano. Esta trascendencia viene dada por la tecnología, ya sea virtual o genética o incrustando dispositivos en el cuerpo, interiorizando la tecnología, el hombre tiende a la máquina (integración endógena), se convierte en un cyborg, ó la simulación en una máquina, un robot, un terminator, la máquina tiende al hombre (integración exógena). Lo cierto es que dentro de los marcos de esta filosofía, la integración va a estar mediada por el fenómeno de la alienación, debido a que el efecto en el ser humano de este proceso de integración tiene sus implicaciones ética, psicológica, política, filosófica, ideológica, biológica, etc., y es difícil que la alienación que deviene en alienización tecnológica, como plantea Aguilar, no genere una perturbación en ser humano cuando se está llevando a cabo la desmaterialización del cuerpo humano.

Es así que llegamos a sostener los puntos de vista de los filósofos A. Damasio y G. Lakoff en torno a la posición de la filosofía transhumanista, quienes, al afirmar que un pensamiento descorporizado es completamente imposible, por considerar que es inconcebible que la mente sea vista sin ninguna encarnación, plantean que primero es el ser y después el pensar. Con lo cual estamos ratificando la tesis de la teoría marxista de que es el ser social lo que determina la conciencia, el pensar.

En este orden de ideas hay que afirmar también que debemos inferir que como producto de esta realidad, han surgido dos tendencias antagónicas: la tecnófila y la tecnófoba. La primera aboga por el bien que la tecnología reporta al ser humano y la aceptación de una constitución no humana de los seres pensantes, que debe procurar superar el estado material-orgánico y aspirar a un mundo donde sólo reine la conciencia.

Considera la actitud tecnófila, que la conciencia ha dejado de ser el proceso en que el individuo humano autorreflexiona y toma partido antes la condiciones de existencia, para convertirse en conciencia alienizada, que significa la conversión deliberada en el otro, en el **alien**. Esta tendencia tiene una fe ciega e ilimitada en la tecnología. Al afirmar a la tecnología como un poder que plantea ilimitada posibilidades al ser humano, se ha creado una concepción determinista de la tecnología. Esta que ha sido el producto de varias revoluciones como consumación de una civilización que ha alcanzado el más alto nivel cultural que la humanidad haya conocido, es negada por la tendencia tecnófoba.

Esta última tendencia que tiene distintas forma de expresión en corriente filosófica y movimientos, como el anarcoprimitivismo, que se nutre de la tradición cínica y de la filosofía de Rousseau, plantea que la actual cultura tecnológica es responsable de la degeneración del ser humano.

De igual modo creen los representantes de esa tendencia como: Jhon Zerzan, Theodor Kaczynski, “**Unabomber**”, entre otros, que la tecnología es la causa de la degradación del actual individuo, de la naturaleza y de la sociedad.

Esta tecnología, que es fruto de los distintos procesos civilizatorio, es vista como el origen de la alienación del individuo.

Otro aspecto que hay que resaltar de la polémica que caracteriza la dinámica tecnosocial es la clasificación que establece A. Pisticelli en relación a filia y fobia tecnológicas, el cual plantea tres posturas básicas: **los continuistas**, como partidarios del desarrollo tecnológico, que no ven en la tecnología de la información ninguna amenaza para la sociedad; **los transformistas**, que consideran que están de acuerdo con los cambios que origina la tecnología; y los **estructuralistas**, que asumen una posición intermedia y, finalmente se agrega una cuarta postura, **los heréticos**, quienes ven en la nuevas tecnologías la hiperbolización de la opresión capitalista.

Esta visión nos permite precisar el sentido del binomio naturaleza-cultura, que en la polémica actual hace que tecnófilos se inclinen por la preeminencia de lo cultural y los tecnófobos por la naturaleza, dejando una tercera salida para la consideración, que es el juego de ambos términos en la constitución de la condición humana.

En relación a este aspecto último de la confrontación consideramos que no hace ninguna justicia la idea de la naturaleza humana, ninguna postura naturalista como culturalista. Ambos términos, a nuestro criterio, se constituyen en uno sólo; y los dos asumidos, conducen al humanismo en la medida en que se adopte un discurso que subvierta toda lógica de dominación.

Finalmente, consideramos que el impacto social que la nueva tecnología de la información viene creando en el individuo, está ocasionando un cambio del sentido de la realidad al situar al individuo en dos dimensiones de la existencia: el real y el virtual. El primero nos indica el marco histórico-concreto de la actividad social en general y el segundo, nos refiere a un marco de una realidad simulada impuesta por los ordenadores cibernéticos y la inmersión en el ciberespacio. Estamos conscientes de que muchos aspectos no fueron debidamente tocados, como los efectos psicológicos, lo religioso y otros, ya que le hemos dado importancia a la dimensión filosófica. Sólo nos resta decir que nos mueve la preocupación por el actual mundo cyborg, pues está surgiendo sobre los presupuestos antropocéntricos que han constituido a la humanidad y están obligando a replantear los conceptos de naturaleza y cultura con el objeto de constituir la ontología del nuevo sujeto, el cyborg. Y es responsabilidad nuestra, desde el punto de vista filosófico, analizar ontológicamente, ética y epistemológicamente las consecuencias que acarea los nuevos paradigmas en la constitución de una nueva condición humana que ponen en entredicho la clásica ontología del ser humano.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Arrocha, Ruperto (2000) “**Naturaleza y Voluntad General en J.J. Rousseau: Naturaleza Humana, Estética y Voluntad General**”.

Edición de la Universidad del País Vasco.

Castell, M (1999) **La era de la información economía**, Sociedad y Cultura, 3 vols., Alianza Editorial, Madrid.

De Moraes, Denis (2007). **Sociedad Mediatizada**. Barcelona. Gedisa.

García Aguilar. (2008). **Ontología Cyborg**, España. Gedisa.

Habermas, Jürgen. (2007). **Ciencia y Técnica como “Ideología”**. España. Tecnos.

Hegel Georges William. (2008). **Fenomenología del Espíritu**. México. F.C.E.

Jameson Fredric (1995), <<**Falso movimiento**>>, entrevista de Marcelo Rezende en Folba de São Paulo, 19 de noviembre de 1995.

Kurz, Robert (2002) <<**A Ignorância de Sociedad do Conhecimento**>>, Folba de Sao Paulo, 13 de enero de 2002.

Labastida, Jaime (1976). **Producción, Ciencia y Sociedad de Descarte a Marx**, México, Siglo XXI.

Ladriere, Jean. (1958) **Filosofía de la Cibernética**, Argentina, Ed. Atlántico.

Lyotard, J. F. (1958). ***La Condición Posmoderna***. Madrid. Cátedra.

Lukács, Georges. (1969). ***Historia y Conciencia de Clase***. México. Grijalbo.

Marx, Carlos. (1972). ***El Capital***. México. F.C.E.

----- (1980). ***Manuscrito: Economía y Filosofía***. España. Alianza.

Mandel, Ernest. (1980). ***La Formación del Pensamiento Económico de Marx de 1843***. México. Siglo XXI.

Marcuse, Herbert. (1984). ***El Hombre Unidimensional***. Barcelona. ORBI.

Nuño, Juan (1994) ***Ética y Cibernética: Ensayos Filosóficos***, Caracas: Monte Ávila Latinoamericana.

Riu, Federico. (1966). ***Ontología del Siglo XX***. Caracas. EBVC.

----- (1981). ***Uso y Abuso del Concepto de Alienación***. Caracas. Monte Ávila.

Santiago Koval (2008) ***La Condición Poshumana***, Argentina, Ed. Cinema.

Sartori, Giovanni. (2003). ***Homo Videns. La Sociedad Teledirigida***. España Santillana.

Silva, Ludovico. (1982). ***Humanismo Clásico y Humanismo Marxista.***

Caracas. Monte Ávila.

------. (1983). ***La Alienación como Sistemas.*** Caracas. Alfadil.

Schata Oskar (Coord). (1975). ***La Sociedad Tecnológica.*** Caracas

Monte Ávila.

Vallenilla, Ernesto Mayz. (1974). ***Crítica de Crítica de Razón Técnica.***

Caracas. Equinocio.

------. (1984). ***La Ratio Technica.*** Caracas. Ateneo.

Van, Steenberghen. (1957). ***Introducción a la Ontología.*** Madrid. Gredos.

