

Cuerpo Cyborg ©
Explorando los horizontes filosóficos del organismo cibernético

Fabrizio Guerrero Mc Manus¹

¹ Investigador Asociado C, T. C. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), UNAM. Dirección: Avenida Universidad 3000, Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria. C.P. 04510. México, D. F. E-mail: FabrizioMc@gmail.com
Tel. 56-23-02-22, ext. 42-821.

Resumen: En este texto se examinan, critican y actualizan las ideas desarrolladas por Donna Haraway en su influyente artículo *A Cyborg Manifesto* (1991). En dicho documento Haraway sugiere que la figura del cyborg puede ser interpretada a modo de una nueva ontología con la cual caracterizar al ser humano. Esto es así precisamente porque en esta figura se esconde la posibilidad de articular una propuesta feminista que esté científica y tecnológicamente informada, pero que no abandone por ello el espíritu crítico que es consustancial al feminismo. De igual manera, en esta figura se esconde la posibilidad de conciliar la materialidad y la semiosis, lo orgánico y lo tecnológico y la agencia y el efecto subjetivante del Poder. Los puntos anteriores dan lugar a lo que en este artículo se denomina la superación de la Aporía del Cuerpo. Dicha aporía emergería como resultado de un conjunto de disyuntivas que versan acerca de cómo interpretar al cuerpo y que comúnmente han llevado a los expertos en Estudios Culturales a sostener concepciones acerca del cuerpo que resultan incompatibles con aquellas emanadas de las ciencias naturales. Sin embargo, como se hace ver en este artículo, la figura del cyborg también esconde en sí misma la posibilidad de concebir al cuerpo bajo la lógica de lo que se ha denominado *Biocapitalismo* y que haría posible una *hipersubsumción* del cuerpo de una forma nunca antes vista en la historia de la humanidad.

Palabras Clave: Cyborg, Biocapitalismo, Ujjetos, Hipersubsumción, Feminismo, Naturaleza Humana, Naturaleza vs. Crianza, Estudios Culturales.

Abstract: In this text I examine, criticize and modify the basic ideas developed by Donna Haraway in her influential paper *A Cyborg Manifesto* (1991). In there, Haraway claimed that the cyborg figure can be interpreted as evoking a new ontology capable of accurately characterizing human beings. This is so because this figure allows the elaboration of a feminist perspective that is not only scientifically and technologically informed, but critical enough to remain faithful to the emancipatory ethos of feminism. Moreover, this figure can reconcile and integrate the material, semiotic, organic and technological aspects of the body as well as the famous antagonism between the agency of subjects and the structuring elements of Power. Thus, the cyborg makes possible to overcome the aporetic tensions that haunt the Body as a result of a diversity of dichotomies that had led astray many practitioners of Cultural Studies whose views on the Body are almost impossible to reconcile with those held by natural scientists. Be this as it may, this paper also shows how the cyborg as an ontology can be seized by the interests of *Biocapitalism* by allowing the *hypersubsumption* of the Body in a form hitherto never seen.

Key Words: Cyborg, Biocapitalism, Objects, Hypersubsumption, Feminism, Human Nature, Nature vs. Nurture, Cultural Studies.

Introducción

Tras la publicación en 1991 de *A Cyborg Manifesto* (ACM) el término “cyborg” no ha hecho más que ganar visibilidad al interior de la filosofía y los estudios culturales. Y, si bien el término pre data la aparición de este documento, lo que es un hecho es que en la actualidad incluso la cultura pop científicamente informada reivindica a la figura misma del cyborg. Hoy, por ejemplo, hay personas que se autodefinen como cyborgs, como es el caso de Neil Harbisson, famoso por su implante cibernético que le permite “escuchar” los colores, y que incluso ha llegado a aparecer en una charla de las famosas conferencias TED para defender la idea de que la humanidad debería transitar hacia un mundo de cuerpos cyborgs con facultades expandidas.

Empero, el éxito del término “cyborg” no radica únicamente en las promesas de un futuro que habría que alcanzar y que se presentaría como hipermoderno al revolucionar sociedad y cuerpo por igual. Esto es así porque dicho concepto exhibe una indudable capacidad para articular y hacer inteligibles las cada vez más íntimas relaciones entre cuerpo y tecnología, relaciones que recuerdan lo

¹ Véase el video en cuestión en el siguiente enlace: http://www.ted.com/talks/neil_harbisson_i_listen_to_color?language=es

que hace tan sólo cuarenta años aparecían como fantasías en series como *El Hombre Nuclear* (1973-1978) y *La Mujer Biónica* (1976-1978). En la actualidad el auge de las tecnologías protésicas, por un lado, y la omnipresencia de los gadgets inteligentes y conectados a la red, por otro, nos ha acercado sin duda alguna a esas experiencias que otrora eran mera ficción. Hoy, sin embargo, esto nos resulta cotidiano gracias a la presencia cada vez más común de prótesis auditivas, visuales, ortopédicas, etc. y aparatos como los teléfonos inteligentes, las tabletas, las redes sociales y los contenidos de la internet.

Sea como fuere, originalmente Donna Haraway utilizó este concepto para replantear una miríada de tópicos que se discutían al interior de los Estudios sobre Ciencia y Tecnología (CTS)². Estos tópicos incluían la ontología misma de qué es el cuerpo, qué es el sujeto, qué es un agente, etc. y cómo situar cada uno de estos conceptos dentro de la polaridad natural-artificial; de igual forma, Haraway buscaba problematizar esa misma polaridad y las diversas lecturas de ésta que solían romantizar lo natural o caer presa de un optimismo tecnológico demasiado ingenuo. Sin duda aquél sigue siendo uno de los textos fundamentales del campo CTS.

En todo caso, a casi cinco lustros de la aparición de este texto y a la luz del innegable éxito del término, hoy en día parece necesario detenernos a pensar en las promesas que esta concepción evocaba para así examinar, tanto los aciertos que tuvo, como los límites y riesgos que se hacen presente a la hora de concebirnos como cyborgs. De eso va este texto.

Mi objetivo es, por ende, evaluar críticamente el concepto de “cyborg” para reactualizarlo a la luz de un importante número de desarrollos tanto en las humanidades como en las ciencias, mostrando con ello sus potencialidades filosóficas. De igual manera, busco hacer ver elementos de esta misma ontología del cuerpo que deberían llevarnos a una posición menos ingenua que la que encontramos en los defensores de esta promoción del cyborg como esperanza de la humanidad. Con esto pretendo rescatar el sentido original del ensayo de Haraway, actualizándolo sin duda, llevándolo a nuevos derroteros, pero siendo fiel a su espíritu crítico que no admite una lectura ingenua, ni tecnófoba ni tecnófila, de la idea del cyborg.

Para llevar a cabo todo lo anterior este texto se divide en cinco secciones. Primero, introduciré una corta sección acerca de la relación entre el cuerpo y

² De hecho, es importante aclarar que *A Cyborg Manifesto* es el resultado de un trabajo previo por parte de Haraway en el cual ella se dedicó a cuestionar la dicotomía Naturaleza vs. Crianza en el caso concreto de la Primatología (Haraway, 1989). En esa misma obra Haraway continúa con su crítica feminista hacia los contenidos de las ciencias biosociales, crítica que tiene importantes antecedentes como su ensayo *Situated Knowledges: The Science Question in Feminist and the Privilege of Partial Perspective* (Haraway, 1999).

el feminismo que servirá de contexto para la discusión acerca del cyborg como una nueva ontología del cuerpo. Segundo, en un breve apartado presentaré las ideas más centrales de ese afamado texto para que funjan como punto de partida de mi relectura. Tercero, haré ver por qué la idea misma del cyborg es tan deseable al examinar lo que denomino “La Aporía del Cuerpo”. Cuarto, mostraré que pese a sus innegables méritos, el cuerpo cibernético puede pensarse como una forma que trasciende la oposición Sujeto-Objeto y da lugar a lo que Klaus Høyer (2013) denomina “Ubjetos” y que abre la posibilidad de una hipersubsumción del cuerpo como mercancía –de ahí el nombre de este ensayo–. Finalmente, recapitaré lo ya dicho en una sección de conclusiones.

Prolegómenos: El cuerpo y el feminismo

Antes de entrar de lleno al tema del cuerpo y el cyborg, es importante hacer un breve señalamiento del porqué el tema del cuerpo es tan importante para el feminismo. Quizá en un primer momento pareciera que las razones son por demás obvias ya que el derecho a la autonomía sobre el propio cuerpo es un tema que el feminismo del siglo XX y XXI no se ha cansado de reivindicar. Y, en efecto, al menos una de las razones que ha llevado al feminismo al tema del cuerpo ha sido justamente el punto acerca del dominio sobre el cuerpo de las mujeres y de allí que hoy los derechos sexuales y reproductivos resulten tan centrales en los discursos feministas que interpelan al Estado.

Por lo anterior es que temas como la vigilancia, el control y la configuración del cuerpo femenino se cruzan con reflexiones con las dimensiones éticas y políticas de las tecnologías y de las ciencias que las generan. Por un lado, es claro que habría tecnologías que han coadyuvado a la emancipación de las mujeres como lo son la píldora anticonceptiva y la posibilidad de la interrupción legal del embarazo (ILE). Por otro, los penosos ejemplos de los cinturones de castidad y los casos de mujeres esterilizadas contra su voluntad ponen de manifiesto que las instituciones y los saberes científicos han funcionado como extensiones del patriarcado a modo de los Aparatos Ideológicos de Estado descritos ya por Althusser (1971) aunque bajo un contexto diferente.

Empero, el cuerpo le resulta importante al feminismo no sólo por las cuestiones de la intervención y el control –a las que volveremos más adelante– sino porque el cuerpo es justamente un sitio de disputa en torno a la diferencia sexual y ello no sólo como hecho anatómico sino como la base desde la cual se gesta un sujeto sexuado. Finalmente, gran parte de la disputa en torno a qué clase de feminismo debemos articular³ –por ejemplo, un feminismo de la

³ Para una breve introducción a los tipos de corrientes feministas véase la entrada siguiente en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-topics/> (consultada el 19 de abril de 2016).

equidad vs un feminismo de la diferencia— pasa por el tipo de lectura que se hace en torno a los efectos que implica la diferencia morfológica entre hombres y mujeres.

Yendo aún más lejos, podríamos decir que parte del debate cultural que ha encendido el feminismo pasa justamente por un fuerte cuestionamiento de la forma en la cual hemos naturalizado las diferencias entre hombres y mujeres al punto de borrar la historia de las mismas y suponerlas una consecuencia de la biología.

De hecho, el término mismo de “identidad de género” nace de una pugna acerca del grado de influencia que la biología tiene sobre el desarrollo psicosexual. Así, durante los años 1950 y 1960 los médicos y científicos John Money y Robert Stoller (y posteriormente Milton Diamond) debatieron acaloradamente acerca del grado de plasticidad que los seres humanos tenemos en cuanto a dicha identidad (Alcantara, 2013; véase también Butler, 2004; Fausto-Sterling, 2000). Para John Money la identidad de género era el resultado de las fuerzas sociales que moldeaban al sujeto mediante procesos de nominación y etiquetamiento mientras que para Stoller y Diamond la biología imponía una serie de bases difícilmente plásticas y sensibles a la crianza; como veremos más adelante, estas nociones terminan por dar lugar a ontologías muy diferentes acerca del cuerpo.

Este debate, hay que aclararlo, nace justamente en el contexto de qué hacer en aquellos casos donde se presenta lo que la medicina denomina “ambigüedad genital” y que el moderno movimiento de los derechos de las personas intersexuales rechaza como un mote correcto ya que, en su opinión, hace de la medicina un dispositivo de vigilancia del binarismo de género y decreta como imposible la existencia de cuerpos que no se amolden a dicho binarismo (Alcántara, 2013).

Es decir, la noción misma de identidad de género nace atada a un debate acerca de dos modelos con los cuales se concibe al cuerpo. Modelos que, como nos recuerda Alcántara (2013), tienen consecuencias en el tipo de tecnologías de intervención con los cuales se abordará al cuerpo mismo. Para Money, dichas tecnologías son sobre todo de corte educativo mientras que para Stoller y Diamond es en alineamiento a la base biológica en donde se encuentra el tipo de intervención más adecuada.

Sin duda que lo anterior muestra la pertinencia de abordar al cuerpo como un sitio de análisis filosófico en el que se conjugan disputas ontológicas, epistemológicas, políticas y culturales. Disputas que Donna Haraway trata de conjuntar por medio de su poderosa metáfora del cuerpo/sujeto cyborg como una nueva ontología en la cual no sólo pueden expresarse estos puntos sino también comenzar a resolverse.

Así, para concluir esta breve sección introductoria que nos permitirá comprender parte del contexto en el cual debe situar *A Cyborg Manifesto*, quisiera simplemente señalar que ese texto justamente está problematizando tanto la relación entre cuerpo, tecnología, fabricación/intervención y poder, por un lado, como la relación entre autonomía, control, subjetividad y sobredeterminación, por otro. Como espero que pueda verse, todos estos puntos se cruzan en las reflexiones en torno al cuerpo y a cómo el feminismo lo problematiza, ya que en el cuerpo se inscribe un orden social y de ese proceso de escritura se sigue un segundo proceso en el cual el sujeto se constituye como tal precisamente por medio de diversos mecanismos en los cuales se reapropia de un cuerpo que, si bien no constituye a voluntad, sí que modela a causa de su propia agencia.

A Cyborg Manifesto

El estilo retórico de Donna Haraway es innegable en *A Cyborg Manifesto* ya que este documento es presentado como una blasfemia que busca generar una crisis al interior del feminismo. El término “blasfemia” es fundamental para la estrategia de Haraway ya que implica tomarse muy en serio los temas que se discuten sin dejar que la opinión mayoritaria se imponga, ni que una mirada canónica se cimiente como un punto de vista incuestionable. Esto es, una blasfemia pondría en jaque a un sistema discursivo sin necesariamente disolverlo en la pura ironía; no es, por tanto, una aproximación paródica como la que habría de ofrecer la Teoría Queer de la que hablaremos algo más adelante (véanse, por ejemplo, los trabajos de Butler (1993) o Preciado (2002), para evaluar el rol que la ironía juega en esto o la crítica que Nussbaum le realiza a Butler justamente por apoyarse en esta herramienta (Nussbaum, 1999)).

En todo caso, el sistema discursivo en cuestión que Haraway busca llevar a crisis en este ensayo sería una cierta visión sacramental del cuerpo. Habla aquí de esta mirada del cuerpo en tanto “templo” que es propia del pensamiento religioso, pero también del pensamiento ateo contemporáneo. Aquí el cuerpo sería un sitio prístino, “natural” y aparentemente “pre cultural”; un sitio en el cual la cultura se inscribe pero únicamente a posteriori, es decir, a través de una experiencia cuya condición de posibilidad misma estaría dada por “la naturaleza” de un cuerpo vivo.

Este sistema discursivo exhibe hoy una vitalidad quizá incluso más notoria que cuando Haraway escribió su ensayo. Se hace presente en nuestra cultura de la salud –de la *fitness*– y de las prácticas del deporte, del beber agua que sea 100% H₂O, de comer alimentos orgánicos, de ser naturista, dormir ocho horas y tener sexo de manera cotidiana. En todas esas configuraciones el cuerpo se cultiva –y aquí la raíz del término “cultivar” no deja de ser interesante– pero no con el objetivo de “aculturarlo”, sino con el fin de que rinda sus mejores frutos, como si fuera en algún sentido una parcela de tierra, de

tal suerte que emerja un “cuerpo natural” a la vez romántico –al evocar su no artificialidad– y funcionalista –al evocar su optimización en tanto mecanismo biológico–; todo lo anterior, por supuesto, se alcanza mediante un borramiento que invisibiliza por igual el cultivo de la parcela y el del cuerpo.

Mirar de esta forma al cuerpo conduciría inevitablemente a sostener una diferencia originaria entre los cuerpos masculinos y femeninos y entre los diversos cuerpos coloreados por las razas (sobre este punto y el tema del biocapitalismo que habrá de tratarse más adelante véase, por ejemplo, Guerrero Mc Manus (2011)); dejaría también excluidos a todos esos sujetos que no se acomodan en estas dicotomías (v.gr., los sujetos intersexuados, trans, etc. que han sido recuperados desde otras partes del feminismo, por ejemplo, la Teoría Queer (Butler, 2013; Sullivan, 2003) o la propuesta igualmente antidicotómica de Fausto-Sterling (2000)). Haría, por tanto, imposible finalizar –o quizás incluso comenzar– la construcción de una deconstrucción acabada que no únicamente interrogue a los roles de género y las ideas de raza, sino que ponga en jaque la viabilidad misma de seguir *habitando* dichas categorías.

Es por ello que Haraway encuentra en la figura del cyborg una invitación a una nueva mirada acerca del cuerpo y su relación con la cultura, la tecnología y el Poder. El cyborg, en tanto organismo cibernético, es siempre y originariamente un ente disperso y deslocalizado que rebasa sus dimensiones orgánicas para expandirse en lo tecnológico, que rebasa sus dimensiones tecnológicas para incorporarse en el cuerpo orgánico; eso sí, el cyborg no sería jamás un híbrido pues esto remitiría a la idea de mezcla entre dos sustancias antecedentes que se postularían como purezas. Ni artificial, ni natural. No es, por tanto, un cuerpo que admita un borramiento de ese proceso de construcción que genera, a un mismo tiempo, la oposición entre lo natural y lo artificial. No admite, por ende, este borramiento de sus mismos efectos de tal suerte que surja una fantasía en la cual se nos narra la (pre)existencia de un otro, no constituido, primigenio, primario y proteico y que eventualmente habría dado pie al nacimiento de la cultura y del Ego.

El cyborg, por tanto, no permite pensar a la naturaleza como *physis*, no permite pensarla como “madre naturaleza”, como punto de origen, como materia prima; no permite, por tanto, su feminización, su construcción defenestradora en tanto objeto pasivo que ya no alcanza siquiera el estatuto de Diosa Madre de la Naturaleza-Sujeto (esta concepción, de acuerdo a autoras como Eisler [1995] estuvo muy extendida en ciertas culturas europeas del neolítico). De este modo, Haraway reinscribe la *techné* en la tecno-carne del cyborg.

Tampoco permite pensar lo artificial como un agregado, una forma impuesta a la materia, como un valor agregado que nacería del trabajo muerto que opera sobre la materia previamente viviente de esa naturaleza orgánica, holística y

primaria. No admitiría ni siquiera hablar de un cuerpo en términos de “aculturación”, pues ello implicaría postular su preexistencia sobre la cultura misma.

El cyborg, asimismo, no sólo colapsa la distinción natural-artificial sino que, con esto, también pone en jaque la coherencia misma del individuo autónomo –plenamente autónomo– que habría postulado el pensamiento liberal. Y con esto no se cae en un comunitarismo igualmente ficticio en el cual sólo el *holón* tendría preeminencia ontológica. El cyborg es el epítome del sujeto socializado. Sujeto en esa acepción del agente sujetado por unas configuraciones del Poder a la vez materiales y semióticas. Socializado, por tanto, no al postular a lo social como un excedente, como un añadido, a las relaciones entre agentes –humanos y no humanos– sino como esa misma configuración tecnológica del cyborg que ha hecho posible su integración en un entramado tecnológico.

Finalmente, el cyborg tampoco es una fantasía tecnofílica que nos reduzca a todos a nodos en una red *plug-and-play* en la cual la información fluye sin limitación y constricción alguna. Por el contrario, el cyborg es el sujeto último (¿primario?) de la biopolítica *à la Foucault* (1977). El cyborg es, a la vez, una extensión tecnológica de los dispositivos de vigilancia y disciplina, siendo el foco mismo de dichos dispositivos. El cyborg encarna al sujeto del panóptico bio-tecno-político de las sociedades de la información.

En esta nueva modalidad, como dijera alguna vez Karen Barad (2007), el Poder ya no es únicamente macro y micro, sino que alcanza el nivel de lo nano, y es que las biotecnologías que hacen posible al cyborg exhiben continuidad con las nanotecnologías, las tecnologías de la información y las tecnologías de lo cognitivo (lo que algunos autores como Sims Bainbridge (2006) denominan la convergencia nano-bio-info-cogno o tecnologías NBIC) de tal modo que este cyborg es vigilado, controlado y disciplinado en estos cuatro ejes.

Empero, de esta mirada no se sigue una distopía tecnófoba, pues la deslocalización y dispersión del mismo cyborg, su dimensión de sujeto socializado, parecen augurar la condición de posibilidad del Poder en resistencia que se fuga de los regímenes del control antes nombrados. Para usar una expresión de corte Deleuziano (Deleuze y Guattari, 2005), el cyborg abre la posibilidad de líneas de fuga que desterritorialicen los cuerpos, el medioambiente y la sociedad misma, ya que este sujeto –que quizás habríamos de escribir “barrado”, es decir, el *sujeto* dada su deslocalización, su dimensión de agente sujetado, etc. –existe en tanto un cuerpo que ha incorporado ya a la tecnología en su acepción más amplia en tanto *techné*; es, por tanto, un cuerpo eficaz y eficiente en su actuar. Pero es también el sujeto de la información, el sujeto del conocimiento, un conocimiento cosificado y subsumido, quizás, e incluso introyectado en tanto un modo de *sujetamiento* (Foucault, 2005), pero no por ello completamente dócil; como tal demanda, exige saber y esa demanda es

siempre potencialmente desestabilizadora y más cuando proviene de un sujeto deslocalizado, disperso, socializado y eficaz.

De esta forma *A Cyborg Manifesto* de Donna Haraway puede considerarse uno de los textos más ambiciosos dentro de los estudios CTS pues éste se presenta como uno de los pocos textos escritos a finales del siglo XX que no sólo trataron de evaluar a ese siglo en términos de su moralidad y racionalidad sino, también, en términos netamente ontológicos y con el objetivo de proponer una nueva narrativa que invitaba a repensar al futuro más allá de las dicotomías que la Modernidad nos había legado; curiosamente, ese mismo texto nos obligaba a repensar el pasado mismo de nuestra especie, a repensar el momento en que emergimos como cyborgs.

La Aporía del Cuerpo

Ahora bien, si la ontología del cyborg aparece a la vez tan atinada en sus diagnósticos del sujeto moderno y en su lectura de una humanidad que siempre ha sido construcción, si aparece tan pertinente en sus aspiraciones libertarias y en sus diagnósticos de cómo opera hoy el Poder, ello se debe en buena medida a que dicha ontología en cierto sentido es el resultado de un ejercicio dialéctico que busca resolver lo que podríamos denominar “el carácter aporético del cuerpo”.

Los orígenes de la aporía

Para hacer ver esto no llevaré a cabo, sin embargo, una exégesis del texto de Donna Haraway sino, más bien, un ejercicio de actualización que ponga en diálogo este texto con un conjunto de obras producidas al interior del feminismo, la filosofía y los estudios culturales a lo largo de estos últimos 25 años. Para ello vale la pena mencionar que ACM (*A Cyborg Manifesto*) no únicamente articula al cyborg como una figura que supera los debates en torno a las dicotomías naturalidad vs artificialidad, tecnofilia vs. tecnofobia, individuo vs. colectivo y libertad vs. vigilancia, sino que además prefigura los derroteros de gran parte del feminismo americano, de su filosofía y de sus estudios culturales, y de sus interacciones con las ciencias.

Quiero comenzar así señalando que muchas de las discusiones que hoy se tienen en torno al cuerpo obedecen al encono denominado “las Guerras de las Ciencias” (Guerrero Mc Manus, 2013, 2014; Mc Manus, 2012), del cual habla la propia Haraway en ACM y del cual ella misma fue partícipe al dar pie a una serie de lecturas feministas sobre la primatología, y que básicamente consistió en un choque entre las posiciones de las ciencias naturales, por un lado, y de las ciencias sociales y humanas, por otro.

En estas guerras lo que se discutía era básicamente un conjunto de posiciones acerca de cómo pensar la *naturaleza humana* (por ejemplo, qué es el

coeficiente intelectual, qué son las razas, cuál es el origen de las diferencias de género, a qué se debe la existencia de sujetos no heterosexuales, qué mecanismos generan la violencia y la agresividad en los seres humanos, por qué las mujeres tienen orgasmos, etc.)⁴, es decir, discusiones de tipo ontológico, pero que, finalmente, venían condicionadas por posturas epistemológicas, éticas y políticas que apostaban, por un lado, por lecturas naturalistas que eran compatibles con proyectos de ingeniería social que tomaban como dado y natural un cierto orden social y que apostaban por soluciones que dejaban intocados temas que buscaban realzar la construcción social del sujeto no sólo en términos identitarios, sino en términos de sus capacidades intelectuales, morales y físicas.

Por otro lado, los defensores de proyectos constructivistas sociales justamente hacían un llamado de atención que buscaba explicitar los vínculos entre una diversidad de fenómenos como el sexismo, la misoginia, el racismo, la homofobia, la pobreza, etc. y el efecto que estos fenómenos tenían a la hora de configurar subjetividades que eran colocadas en posiciones subalternas de tal suerte que ello conllevaba la construcción simbólica de un sujeto no sólo desempoderado sino arrojado a una desventaja estratégica ya que éste no podría acceder a un desarrollo adecuado de sus capacidades intelectuales, morales y físicas.

Sea como fuere, gran parte de este choque entre saberes tuvo como su objeto de discusión al cuerpo mismo ya que las preguntas ontológicas –o, como diría Annemarie Mol (1999), las preguntas en torno a la *política ontológica*– se jugaban en el plano de qué es el cuerpo. Y es aquí donde habrá de emerger esta aporía del cuerpo puesto que, por un lado, el cuerpo era presentado como una entidad material, causalmente estructurada y producida por un proceso evolutivo de índole biológico; y, por otro lado, el cuerpo era presentado como una entidad semiótica, socialmente constituida, capaz de ser inscrita por las múltiples valoraciones de un momento histórico particular, producida, por tanto, a través de procesos subjetivantes anclados en dinámicas estructurales.⁵

Llamemos pues a la primera concepción la visión del cuerpo como Soma mientras que a la segunda la denominaremos la visión del cuerpo como *Karpós*; ambos términos están asociados al campo semántico de las palabras castellanas “somático” y “cuerpo”, respectivamente, aunque la primera suele evocar esta dimensión material mientras que la segunda, si nos retrotraemos a su etimología en sánscrito, evocaría la noción de “encierro del alma” o habitáculo (sobre este último punto véase Guerra (2007)).

⁴ Este caso específico ha sido desarrollado de forma por demás exitosa por Lloyd (2005) quien, dicho sea de paso, ofrece también una breve descripción de estas guerras de las ciencias.

⁵ En trabajos anteriores (Guerrero Mc Manus, 2012) he presentado de manera programática esta distinción aunque es en el presente texto en donde la he desarrollado más a profundidad.

Nótese que ambas visiones pueden o no presentarse como abogando por un determinismo —sea éste biológico o sociológico— pero incluso si se presentan como partidarias de reconocer cierta agencia propia del sujeto, habrán de enfrentar el reto de dar cuenta de las condiciones de posibilidad de dicha agencia. Ese reto no es trivial ya que un compromiso con una ontología del *soma* o del *karpós* parece traducirse con un compromiso con cierta *clausura causal*⁶ de los procesos materiales o semióticos que conllevaría la autonomía absoluta de uno u otro dominio y la inclusión igualmente absoluta del cuerpo en dicho dominio; este movimiento parecería hacer sumamente difícil una defensa de la agencia misma del sujeto ya que éste estaría supeditado completamente a un tipo de fuerzas en competencia de tal suerte que, más que ser un agente, sería siempre una obra contradictoria e inacabada, barroca podríamos decir si seguimos a Echeverría (2000), en la cual las tensiones de fuerzas encontradas —ya sea exclusivamente biológicas o semiológicas— producirían efectos antagónicos, pero que no dejarían de ser, finalmente, una resultante en un campo vectorial en el cual la agencia se desdibujaría totalmente.

En todo caso, es en este contexto en el cual Haraway escribe ACM. Como habremos de mostrar, su intención justamente es superar la oposición entre ambas polaridades de la aporía de tal suerte que se rescate una visión sofisticada de la agencia sin que por ello se niegue la existencia de procesos materiales y simbólicos que influyen en el sujeto.

Ahora bien, Haraway no únicamente persigue este objetivo ya que, un poco de la mano de esta aporía y de estas guerras de las ciencias, lo que se estaría discutiendo es asimismo el conjunto de discursos científicos que se reconocen como válidos y pertinentes para abordar esta política ontológica que versa sobre qué es la naturaleza humana y que se traduce en ejercicios de política pública.

Cabe mencionar, desde luego, que Donna Haraway no fue la única autora al interior del campo CTS que intentó resolver dicha aporía y sus correlatos asociados. Ejemplos de ello lo encontramos en la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu (e.g. Bourdieu (1976)), cuando éste lo define como una “estructura estructurada parcialmente estructurante”, o en las nociones de Bruno Latour, Michel Callon y John Law cuando desarrollan su Teoría del Actor Red (ANT, por sus siglas en inglés) (Callon, 1999; Latour, 2005).

Finalmente, y antes de examinar ambos disyuntos, vale la pena detenernos en un intento por justificar la coherencia misma del dilema que presuntamente es superado por la figura del cyborg. Y es que resulta en cierto sentido forzado

⁶ Tomo prestado el término desarrollado por Kim (1996) para el contexto de la filosofía de la mente porque, a mi parecer, los problemas de las relaciones causales inter-nivel que él discute se presentan entre dos o más niveles cualesquiera sin que de manera necesaria uno de ellos sean de naturaleza mental.

construir un dilema cuando nos enfrentamos a una figura tan quimérica como la del cyborg en la cual se buscan superar un buen número de oposiciones y dicotomías. El mundo no es igual cuando se le ve a través de la dicotomía natural vs artificial que cuando se le ve a través de la oposición tecnofilia vs tecnofobia o, último ejemplo, cuando se le ve a la luz del conflicto entre ciencias naturales vs sociales y humanas.

Sin embargo, estas dicotomías y oposiciones no son del todo ortogonales las unas de las otras y, es que, la posibilidad misma de separar radicalmente entre naturaleza y cultura es lo que asegura la distinción tajante de métodos y enfoques entre las ciencias naturales, por un lado, y las sociales y humanas, por otro. Es este mismo movimiento el que hace posible la romantización tecnofóbica de una naturaleza que aparece como prístina en oposición a una civilización fatua por artificiosa, antinatural por sus elementos violentos y opresivos, y decadente por su aparente capacidad de vulnerar a la naturaleza humana misma. De igual forma, es este mismo movimiento el que hace posible escindir al cuerpo en dos ontologías que en cierta forma recapitulan las diversas oposiciones mencionadas.

El cuerpo como *soma*

El primer disyunto de esta aporía, el cuerpo como *soma*, postula un cuerpo material y causalmente estructurado que ha emergido de un proceso evolutivo; como tal, dicho cuerpo se presenta como *esencialmente* natural de tal suerte que la cultura y la intervención vienen a equipararse con meros *accidentes* que le ocurren a un cuerpo ya dado.

Éste sería el cuerpo de los médicos y de los biólogos, al menos de los más ingenuos de éstos. Un cuerpo, como dice Bruno Latour (2002) siguiendo al antropólogo brasileño Viveiros de Castro (véase, por ejemplo Viveiros de Castro (2004)), que se nos presenta como la base de un *mononaturalismo* que complementa y hace posible al multiculturalismo. Aquí, ese multiculturalismo se transforma en un mero accidente, un añadido museográfico que siempre se inscribe de forma posterior sobre un cuerpo ya dado. Todos los seres humanos, bajo esta mirada, tendríamos una única naturaleza común a todos nosotros y garantizada por nuestro cuerpo.

Es ésta la visión que haría posible la trans-historización de categorías nacidas en un contexto concreto, la mayor de las veces occidental, para describir con ellas a toda sociedad en todo tiempo. Así es como toda conducta sexual de toda época viene a igualarse a las nociones de orientación sexual y rol de género que hoy tenemos⁷. Así también es como resulta posible hablar de una

⁷ A este proceso lo he denominado con anterioridad un “empirismo con respecto al género” (Guerrero Mc Manus, 2012).

Edad Media china. De igual manera es a través de esta retórica que surge la posibilidad de afirmar que existen seis emociones universales que se expresan en los rostros humanos más allá de todo contexto social (Griffiths, 1997).

De la mano de esta concepción del cuerpo es que resulta posible pensar a la organización del organismo en términos de una funcionalidad que le vendría dada, por un lado, por la forma en la cual la parte interactúa con el todo a través de procesos causales que finalmente conducirían a resultados o conductas que garantizarían el desempeño óptimo de este todo integrado que sería cada individuo (muy en el sentido de Cummins (1975)). Por otro lado, esta lectura funcionalista sería la consecuencia de considerar que el cuerpo es, ante todo, el resultado de una historia evolutiva de corte seleccionista en la cual las partes del cuerpo hacen lo que hacen precisamente porque ello ha contribuido a la sobrevivencia de los seres humanos en el pasado (muy en el sentido de Millikan (1987)).

A la luz de este funcionalismo es que sería posible recuperar una noción de enfermedad como un fenómeno causal y material que afecta a los cuerpos en su organización y conduce a la disfunción. Bajo esta lógica no cabe ninguna construcción social de las enfermedades y la única historia posible es una historia de descubrimientos que enaltecerá a la ciencia biomédica y a la razón tecnocientífica.

Este discurso, desde luego, borra así su propia historicidad o la convierte, en el mejor escenario, en un dato accesorio. Así también, este borramiento suele ocurrir al presentar al cuerpo desde la perspectiva de la *tercera persona* ya que esto coadyuva a su objetivación; esto es, en esta modalidad el cuerpo es presentado sobre todo como un *objeto* y, en tanto objeto, es descrito esencialmente en términos de una materialidad que se configura en términos de propiedades biofísicas, bioquímicas, bioinformáticas y biohistóricas (es decir, evolutivas y ecológicas).

El cuerpo como karpós

Por el contrario, para el segundo disyunto de esta aporía, el cuerpo como *karpós*, el cuerpo aparece fundamentalmente como semiótico y fenomenológico. Éste emerge como resultado de una historia de vida en la cual el sujeto va elaborando una imagen corporal de sí mismo y que resultaría fundamental ya que le daría coherencia al establecer los límites espaciales de sí mismo. A través de dichos límites se efectuaría también una inmersión en el devenir temporal del “yo” que encontraría tanto sus orígenes como su inescapable finitud temporal, léase la muerte, en el surgimiento y destrucción de ese cuerpo que le da coherencia y que, sin embargo, sólo conocería a través de su imagen corporal.

Dicha imagen, sin embargo, remite necesariamente a una experiencia aparentemente privada en la cual se va constituyendo un “yo” a través de la introyección y apropiación de simbolismos culturalmente mediados. Así, bajo esta perspectiva el cuerpo es un sitio de experiencias que remiten a un “yo” privado que, empero, sólo emerge a través de la interiorización de los discursos que su contexto social le hace disponibles (fenómeno que denominaremos la *auto-percepción mediada*).

De esta forma, en esta visión del cuerpo, éste es descrito desde la perspectiva de la *primera persona*. En esta modalidad el cuerpo es el cuerpo-que-un-sujeto-es. No cabe aquí, por tanto, hablar de una naturaleza única y común a todo ser humano. No hay posibilidad de un mononaturalismo que sienta las bases de un espacio común. Sin embargo, como bien anticipó Donna Haraway, yace aquí la tentación de acercarnos a una mirada enteramente semiótica y textualista del cuerpo, una mirada que, si bien no sería volicionista, puesto que no supone que el sujeto se construye a voluntad, sí que supone que su principal limitación es la voluntad ajena y la constricción que genera la creación y uso colectivo de los recursos semióticos; este riesgo, hay que decirlo, estaría presente desde los inicios mismos de la fenomenología y la antropología filosófica, aunque es debatible afirmar si se cayó en dicho riesgo en los inicios mismos de estas tradiciones o, más bien, en algunas interpretaciones muy posteriores y que se hicieron al interior de los estudios culturales (e.g. Butler, 1993; Preciado, 2002). En todo caso, parece que aquí se afirma que los límites del ser serían solamente los límites de su pensamiento.

Sea como fuere, a veces pareciera que Haraway anticipó los desarrollos que habrían de tener tanto el existencialismo como el post-estructuralismo francés al germinar en suelo americano.⁸ En ambos casos el feminismo, la Teoría Queer y los Estudios Postcoloniales (Ahmed, 2006) terminaron por conceptualizar al cuerpo como una serie de superficies laminares, enteramente planas, y capaces de ser inscritas por el Poder, el Estado, el Mercado, la Ideología, etc. Esta ontología del cuerpo, al rechazar toda forma de naturalismo, cae en una suerte de biofobia (Morton, 2010) que, a pesar de sus críticas estructurales, representaría la hipóstasis de una tecnofilia en la cual se nos ve como si fuésemos enteramente el resultado de la tecnología en tanto *techné* y, asimismo, postularía a la liberación como un ejercicio poco menos que imposible ya que el sujeto subalterno sería un eco semiótico que carece de voz propia y no podría, por tanto, hablar de sí mismo (Spivak, 1988).

⁸ Nótese aquí que no se acusa al existencialismo ni al postestructuralismo en sí. Se acusa a ciertos desarrollos americanos de los mismos que, según cuentan algunos autores (por ejemplo, Navarro Reyes, 2010), cayeron en el textualismo para evitar así ciertas estrategias interpretativas que realizaban exégesis de textos literarios en los cuales éstos eran leídos como meros efectos de un contexto cultural externo.

En esta concepción, en tanto el cuerpo es el cuerpo-que-un-sujeto-es, éste es descrito en términos fenomenológicos y remite a experiencias y vivencias que encuentran su eje articulador en la idea de un “yo” encarnado pero cuya coherencia depende de la constitución de una imagen corporal atada a las vicisitudes de esa auto-percepción mediada. Esa imagen, desde luego, también se acompaña de un *esquema corporal* que guía la acción al presuponer los límites del cuerpo y la coherencia del mismo en la experiencia del movimiento (Weiss, 1999).

Así, éste es un cuerpo que se presenta en términos de una espacialidad y una temporalidad no objetivadas. Son, por tanto, espacialidad y temporalidad fenomenológicas, el *écart* y la *durée* de Maurice Merleau-Ponty, en las cuales se configura un mundo (Weiss, 1999). Pero este mundo no es un mundo de objetos materiales ni de cosas, sino de “objetos de intención” (*intended objects*) que nunca son asequibles en sí mismos para el sujeto (Ahmed, 2006).

Por tanto, en esta concepción la historicidad y la socialización siempre tienen una consecuencia ontológica mucho más radical que en la concepción alterna. Aquí, el dolor y el placer, la salud y la enfermedad, el malestar y el bienestar, no se pueden retrotraer a un cuerpo funcionalmente estructurado por medio de causas, no sin que ello resulte en el abandono de la idea misma de la auto-percepción mediada y en una tremenda violencia hacia los procesos que constituyen al sujeto y al mundo.

Pero quizás el costo de este movimiento es demasiado alto para pagarse. Y es que un constructivismo desbocado cancela la idea misma de dignidad humana, tanto material como semiótica, que buscaría reconocer la realidad atroz de la enfermedad, la muerte, el despojo, el dolor, la vejez en abandono, etc. Como dijera alguna vez Martha Nussbaum (2013), no hay contraargumento que sea capaz de ocultar la sensación de hambre.

El cuerpo como cyborg

El cuerpo cibernético, el Cyborg Harawayano, vendría así a superar una serie de antagonismos contraproducentes. Reconocería a ambos sus aciertos: al enfoque somático le reconoce la materialidad del cuerpo, la estructura causal del mismo, ya que es a través de esto el que podemos tener eficacia en el mundo. Y es esta misma condición la que nos hace vulnerables al devenir material de nuestro cuerpo y entorno.

Al enfoque karposiano le reconoce la importancia de no perder al sujeto, de no perder la posicionalidad de esa primera persona que experimenta vivencias de una forma situada y que es el eje de la defensa misma de dignidad y responsabilidad (ética, epistémica, política, etc.); le reconoce, así también, esa socialidad constitutiva en la cual siempre somos un *ser-con-los-otros* y que, por ello mismo, se conoce a través de una auto-percepción mediada.

Y, sin embargo, las lógicas de cada una de estas propuestas las conducen necesariamente a colapsar bajo la imposibilidad de realizarse a plenitud. El cuerpo somático es también el cuerpo de la *plasticidad fenotípica* (West-Eberhard, 2003), es decir, un cuerpo que está situado en su entorno y no sólo arrojado a él. Este cuerpo reacciona, responde y se configura a sí mismo en función de ese entorno; nace aquí una agencia mínima que moldea un espacio pero no únicamente en un plano semiótico puesto que ese entorno está siendo construido materialmente (y aunque la idea de *construcción de nicho* (Laland et al, 2001) no estaba en boga en la época en la que se escribió ACM, sí que se sabía ya que el ambiente tenía también una ontogenia (Oyama, 2000)).

Por el otro lado, el cuerpo en tanto *karpós* no es siquiera concebible sin dar un soporte material al significado. Mas con esto no se compromete con un reduccionismo que pretenda igualar a los hechos morales, a los significados o a las normas con los hechos del mundo. Es simplemente el reconocimiento de que en estas relaciones opera la *superveniencia* (Kim, 1996). El cyborg emergería aquí como el ejemplo paradigmático de la materialización de la información y de la semiosis ya que ata de inmediato el asiento material de las tecnologías de la información con esas vivencias virtuales que parecieran descarnarnos.

Aquí es donde el cyborg exhibe sus orígenes cibernéticos en la idea de canales de retroalimentación positiva y negativa que son posibles no a pesar de, sino gracias a, la estructura causal del cuerpo; un cuerpo con hiperciclos que permite justamente la homeostasis y la autorregulación del mismo (véase, para una explicación sucinta de la cibernética biológica, Maynard-Smith y Szathmáry, 1999). En suma, ese cuerpo somático conduce, en su materialidad, a la emergencia de un cuerpo cognoscente y reactivo, exhibe una cohesión mínima que hace posible el tránsito entre ambientes materiales, sociales y simbólicos heterogéneos.

Y, por si fuera poco, la figura del cyborg hoy, después de 25 años de haberse publicado ACM, nos permite pensar en un sujeto cognoscente temporalmente extendido, corporeizado, situado y potenciado en sus capacidades gracias a las extensiones prostéticas –materiales, sociales y simbólicas– que amplifican nuestra agencia (Bartra, 2007). Esto, como he dicho, no a pesar de la estructura causal del cuerpo sino gracias a ella.

En suma, el Cuerpo cibernético, el *Cyborg*, representa una visión en la cual el cuerpo es a la vez protésico y performativo, pero también orgánico y causalmente estructurado; transhumano sin duda desde mucho antes de haber sido humano. La consecuencia última de esta cibernética filosófica es el reconocimiento de una *inscripcionalidad*⁹ a la vez evolutiva, histórica y biográfica.

⁹ Tomo este término de Derrida (1977, 1994) quien lo utiliza para referirse justamente a esta propiedad del cuerpo y la mente de poder incorporar experiencias.

Aquí la agencia no nace de un cálculo vectorial al que se incorporan más fuerzas, sino del reconocimiento del papel que juega la estructura causal como condición de posibilidad de tener una cohesión mínima, una cognición involucrada con el mundo y una capacidad de intervención que nos hará eficaces. Allí la oposición forma/contenido, o hardware/software o cerebro/mente, también se trastoca pues no hay contenidos al interior de una materia informacionalmente agnóstica sino que, en la organización misma de la materia se construye la posibilidad de una reacción ante un mundo, pero de una reacción que está abierta y es capaz de evaluar sus propios horizontes.

Cabe aquí mencionar, por último, que este diagnóstico basado en la idea de una construcción material y simbólica del sujeto no únicamente se ha reflejado en posturas políticas y académicas asociadas a los Estudios Sociales y Culturales de la Ciencia y la Tecnología que, por un lado, asimilaron al Marxismo y al Postestructuralismo mientras que, por otro, buscaron preservar la importancia de la ciencia y la objetividad como herramientas de transformación social.

Esta imagen también está presente en enfoques de corte liberal como los defendidos por Amartya Sen (Drèze y Sen, 2002) y Martha Nussbaum (2012) en su muy conocido enfoque de las capacidades para el desarrollo humano aunque ellos, claro está, nunca usarían una noción tan postmoderna como la que sí usa Haraway para hacer un punto muy similar.

Ubjetos e Hipersubunción

Recordemos que la idea del “cyborg” defendida por Haraway en ACM es esencialmente libertaria. Esto es, su discusión no se dirige a dismantelar un conjunto de dicotomías simplemente por el placer filosófico de emprender una superación dialéctica, sino que su cometido pretende ser transformar al mundo, aunque jamás invoca a la 11ª Tesis, al mostrar cómo esta naturaleza-cultura cibernética no es únicamente la condición de posibilidad de este biotecnopoder sino también la condición de posibilidad de resistirlo y, quizás, escapar de él.

Cabe, por tanto, preguntarnos si la ontología del cyborg es en realidad tan libertaria como Haraway pretende. Esta pregunta, por supuesto, no implica desconocer los méritos de la misma pero sí implica reconocer sus alcances y limitaciones. Una posible limitación que quisiera examinar en lo que resta de este texto tiene que ver con los efectos que tiene el colapso de la oposición sujeto-objeto. Para ello quisiera retomar el término “ubjeto” el cual fue acuñado por Klaus Høyer (2013) para designar posiciones intermedias en las cuales el cuerpo, o alguna parte de éste, no es un mero objeto, pero tampoco emerge como un sujeto enteramente coherente; las prótesis corporales serían,

por ejemplo, ubjetos que posibilitan la agencia, pero que no son agentes en sí mismas.

Ahora bien, Høyer acuña este término, y su correlato “ubjetividad”, para hacer referencia a lo que él considera una nueva modalidad que ha emergido gracias, sobre todo, a las biotecnologías que hoy en día hacen posible el transplante de órganos y la creación de prótesis altamente funcionales; si nos tomamos en serio a Haraway tendríamos que concluir que más que una nueva modalidad, lo que observamos es el incremento en grado de ese carácter prostético propio del cyborg que desde siempre ha estado con nosotros. En todo caso, según Høyer, esto ha permitido la creación de un cuerpo colectivo por el cual circulan millones de litros de sangre y millares de córneas, riñones, hígados, corazones, y demás partes corporales.

Pero, y esta pregunta es fundamental, ¿por dónde es que circulan estos ubjetos?, ¿qué dinámica hace posible dicha circulación? La respuesta obvia es que dicha circulación obedece a, por lo menos, dos factores. Primero, a la existencia de las tecnologías que hacen posible la extracción, transporte e implantación de dichos órganos y que claramente obedecen a la existencia tanto de instituciones de seguridad social altamente desarrolladas como de centros de investigación de avanzada y que se encuentran, sobre todo, en los países desarrollados. Segundo, si bien resultaría demasiado simple el calificar esta situación como un “mercado de órganos”, claramente hay una correlación entre estas tecnologías y un desarrollo científico-industrial que requiere de insumos de capital muy elevados, ya sean éstos públicos o privados, para poder llevar a cabo este ejercicio de ubjetivar al cuerpo del sujeto, esto es, volverlo una materia capaz de ser intervenida y estabilizada al punto de poder extraer o implantar a dichos ubjetos sin que éstos pierdan su funcionalidad –léase, sin que se mueran–.

Estos dos elementos parecen implicar que el carácter cibernético del cuerpo, el cual según Haraway se habría ido acrecentando gracias a las nuevas tecnologías, puede dar pie a que el cuerpo sea mercantilizado, es decir, convertido en mercancía, en una forma jamás vista. Esto desde luego no implica que el cuerpo no haya sido mercantilizado anteriormente ya que el esclavismo y las redes de prostitución, milenarios como son, serían claros ejemplos de cuerpos mercantilizados. Lo que sí implica es que ésta sería una forma de mercantilización del cuerpo que iría más lejos, mucho más lejos.

Ello porque, primero, a diferencia de los casos ya citados, aquí no sería el cuerpo-que-un-sujeto-es lo que sería mercantilizado, sino sólo una parte de éste. Segundo, a causa de lo anterior sería posible *fetichizar* de una forma enteramente novedosa esas relaciones entre órganos de tal suerte que se invisibilicen las relaciones humanas que subyacen a dicho intercambio. Tercero,

esta posibilidad haría que la explotación capitalista del trabajador parezca un juego de niños ya que no sería la labor del trabajador lo único que éste podría vender, sino que podría vender su cuerpo a través de la ubjetivación del mismo. Cuarto, si esto ocurriese el despojo territorial que hizo posible al Capitalismo daría un giro justamente al territorializar al cuerpo de los subalternos para, con ello, ubjetivarlo y mercantilizarlo para así desposeer al subalterno de su *propio* cuerpo... un cuerpo que, por ende, ya no sería su propio cuerpo ya que, al mercantilizarlo, al hacerlo presa de la lógica de la propiedad privada y de la mercancía, éste podría ser apropiado o expropiado.

Si todo esto llegara a cumplirse, entonces el cuerpo de los pobres y desposeídos, de las minorías y de los colonizados, terminaría por volverse un recurso a ser explotado. Y los cuerpos de sus contrapartes serían igualmente subsumidos en tanto cuerpos cibernéticos producidos por el Capital; sin duda esto sería la culminación del sueño del burgués y su fantasía de hacerse, literalmente, a sí mismo. Nacería así el cyborg como una entidad fordista y taylorista en la cual la (re)producción en serie y la bio-tecno-política de la población harían posibles el cultivo de cuerpos como productos. Nacería así el Cyborg como marca registrada: Cyborg ©.

Esta visión aparece claramente como distópica y sin duda que rompe con el espíritu de ACM y su afán de no caer ni en la tecnofilia ni en la tecnofobia. Vale aquí, por tanto, preguntarnos si esta visión es simplemente una proyección futurista muy a la *SciFi* que Haraway no deja de citar o si, por el contrario, hay un elemento de realismo que se esconde detrás de esta posibilidad.

Según el antropólogo indio Kaushik Sunder Rajan (2007) habría elementos para pensar que el cyborg Harawayano no sólo existe sino que de hecho ya está siendo subsumido por el capital en lo que Sunder Rajan denomina *Bio-capitalismo*. Éste sería una nueva modalidad en la cual la vida misma se comercializa, se mercantiliza, a través de las industrias biomédicas, biotecnológicas y farmacéuticas.

Según nos cuenta, al menos en el caso de India es cada vez más común encontrarnos con corporaciones transnacionales que realizan estudios de susceptibilidad a fármacos en suelo indio gracias a que hay millones de personas en la pobreza que, a cambio de unos pocos dólares, están más que dispuestos a ser conejillos de Indias –válgase la expresión– para la evaluación de drogas que luego serán consumidas por el Occidente Americano y Europeo. No por nada, nos cuenta Sunder Rajan, muchas de estas firmas han creado hospitales de alto nivel en los cinturones de pobreza de ciudades como Mumbai.

Ahora bien, tal parecería que el énfasis que Haraway le otorga al cyborg como un cuerpo fabricado, tecnológicamente atravesado de principio a fin, protético y disciplinado, es justamente lo que hace posible que este cuerpo sea ubjetivado con tanta facilidad, que sea, como ya he dicho, convertido en mer-

cancia. Y es que estas dinámicas parecen estandarizar al cuerpo humano de una forma mucho más radical que la que se encuentra en la visión del cuerpo como soma ya que en esta segunda mirada el cuerpo aparecía como absolutamente escindido de lo artificial, siendo así cada cuerpo homogéneo en tanto que es homólogo a todo otro cuerpo, pero ello no ocurre en la mirada cibernética pues aquí el cuerpo se estandariza a través de esa (re)producción en serie de la bio-tecno-política que es, a la vez, una forma de gobernar la vida y una forma de fabricar de modo fordista y taylorista al sujeto vivo en su corporalidad misma.

¿Cómo podría, por tanto, evitar este cyborg el ser hipersubsumido por el biocapitalismo? Y es que, si algo nos enseñó el siglo XX, es que el Capitalismo es capaz de incorporar la novedad, la innovación e, incluso, las resistencias que buscaban hacerle frente (¿no es acaso esto lo que ha ocurrido, por ejemplo, con la China de Mao?). Las respuestas que da Haraway en ACM, citando lo ya dicho líneas arriba, estriban en afirmar que el cyborg abre la posibilidad de líneas de fuga que desterritorialicen los cuerpos, el medioambiente y a la sociedad misma ya que este sujeto existe en tanto un cuerpo que ha incorporado ya a la tecnología en su acepción más amplia en tanto *techné*; es, por tanto, un cuerpo eficaz y eficiente en su actuar.

Pero es también el sujeto de la información, el sujeto del conocimiento, un conocimiento cosificado y subsumido, quizás, e incluso introyectado en tanto un *modo de sujetamiento* (Foucault, 2005), pero no por ello completamente dócil; como tal demanda, *¡exige!*, saber y esa demanda es siempre potencialmente desestabilizadora y más cuando proviene de un sujeto deslocalizado, disperso, socializado y eficaz.

Pero aquí Haraway parece haber caído en una cierta fantasía que evoca al individualismo americano y a la fantasía burguesa de un sujeto que se fabrica a sí mismo. Aquí es quizás donde su intento de superar dialécticamente al enfoque somático y el karposiano encuentran un límite que no parece poder superar. Por un lado, la deconstrucción de las oposiciones sujeto-objeto y natural-artificial que le eran tan centrales al enfoque somático parecen, sin embargo, ser condición de posibilidad para la emergencia de un biocapitalismo capaz de hipersubsumir a la vida misma. Por otro lado, su intento de evitar la disolución de la agencia de la que era presa el enfoque archi-semiótico del cuerpo karposiano pasa por alto que la exigencia de saber y la posibilidad de actuar pueden no encontrarse con un andamiaje conceptual que haga posible justamente una acción desterritorializante ya que, como han dicho otras feministas, hay *injusticias hermenéuticas* (Fricker, 2007) que justamente lesionan esa auto-percepción mediada al no hacer asequibles conceptos que permiten reconocer la condición misma de subalternidad. El cyborg se enfrentaría así a la posibilidad de ser mudo (en el sentido de Spivak [1988]).

En suma, quizás Haraway ha querido hacer del cyborg un primer móvil, un punto de apoyo cósmico, que serviría para revolucionar todo; sin duda que ACM nunca pretendió presentarse a sí mismo como un texto omniabarcante y capaz de resolver todos nuestros problemas, pero lo que sí hace constantemente es presentar al cyborg como una ontología que resuelve muchas aporías pero éstas, como el Capitalismo, parecen regresar constantemente y actualizarse de formas novedosas. Quizás el cyborg resulta fundamental, incluso necesario, para la lucha feminista, para los estudios culturales y los estudios CTS pero no parece ser suficiente.

Y es que, si todos somos cyborgs, si no hay mujeres de Venus y hombres de Marte, si todos somos de *Cybertron* (el planeta de los *Transformers* y de los *Decepticons*), entonces necesitamos comprender que hoy en día habitamos en un conflicto de configuraciones biotecnológicas que no responden a las dicotomías legadas por la modernidad, pero que sin duda no son el obituario que anuncia la muerte de las tradiciones filosóficas. ¿Qué hacer? Ésa sigue siendo la pregunta...

Conclusión

En este texto he buscado evaluar la vigencia de las ideas desarrolladas por Donna Haraway en ACM. Comparto con ella la impresión de que los Estudios Culturales y demás áreas de las humanidades, como resultado de las así llamadas *Guerras de las Ciencias*, se han permitido elaborar nociones sobre el cuerpo que en última instancia implican una desmaterialización del cuerpo en la cual se pone en jaque la posibilidad misma de defender la dignidad de los seres humanos allí donde hoy se hace más urgente: ante el dolor, el hambre, la pobreza, la enfermedad y el abandono. Por otro lado, tal pareciera que la mayoría de las concepciones emanadas de las ciencias naturales son hasta ahora incapaces de hacerle justicia a las dimensiones vivenciales con las cuales habitamos nuestros cuerpos para ir, de este modo, generando mundos e identidades (habría, desde luego, notables excepciones como lo ilustra el caso de Jablonka y Lamb (2005) quienes comparten con Haraway este aire antidualista).

Es por todo esto que considero que la propuesta Harawayana no sólo es valiosa sino que logra exitosamente evadir lo que aquí se ha denominado “La Aporía del Cuerpo” y que he construido al proponer dos marcos generales para concebir al cuerpo, el cuerpo como *soma*, el cual vendría de la mano de las concepciones emanadas de las ciencias biomédicas, y el cuerpo como *karpós*, el cual vendría de la mano de las concepciones emanadas de las ciencias sociales y humanas.

Sin embargo, a pesar del éxito que no dejó de reconocerle a Haraway, tal parece que ella ha depositado demasiada fe en su propia propuesta y no ha

prestado atención a las consecuencias de pensar al cuerpo a la luz de la metáfora del cyborg. Una muy concreta es la cada vez más verosímil posibilidad de que dicho cuerpo pueda ser hipersubsumido por el Biocapitalismo de tal suerte que se genere así una mercantilización del cuerpo jamás vista en la historia de la humanidad. Si esta posibilidad es real, entonces la labor filosófica de pensar al cuerpo no puede pensarse como co-extensa con la labor filosófica de pensar a la justicia, aunque sin duda ambos proyectos se tocan en repetidas ocasiones. ¶

Bibliografía:

Ahmed, Sarah 2006 *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others* (Durham: Duke University Press).

Alcántara, Eva 2013 “Identidad sexual/rol de género” en *Debate feminista* (México) Vol. 24(47), pp. 172-201.

Althusser, Louis 1971 “Ideology and Ideological State Apparatuses” en Althusser, Louis *Lenin and Philosophy and Other Essays* (Nueva York: Monthly Review Press).

Barad, Karen 2007 *Meeting the Universe Half-way: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham: Duke University Press).

Bartra, Roger 2007 *Antropología del Cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica-Pretextos).

Bourdieu, Pierre 1976 “Le Champ Scientifique” en *Actes de La Recherche en Sciences Sociales* (París, Francia) Vol. 2, No. 2.2-3.

Butler, Judith 1993 *Bodies that matter: On the discursive limits of “sex”* (Nueva York, NY: Routledge).

Butler, Judith 2004 *Undoing gender* (Nueva York: Psychology Press).

Butler, Judith 2013 “Hacerle justicia a alguien. La reasignación de sexo y las alegorías de la transexualidad” en *Debate Feminista* (México, D.F.) Vol. 47, pp. 3-21.

Callon, Michel 1999 “Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay” en Biagioli, Mario (ed.) *The Science Studies Reader* (Nueva York, NY: Routledge).

Cummins, Robert 1975 “Functional Analysis” en *The Journal of Philosophy* (Nueva York, NY) Vol. 72, pp. 741-765.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari 2005 *Rizoma. Introducción* (Valencia: Pretextos).

Derrida, Jacques 1977 *Limited Inc. a b c.* (Evanston: Northwestern University Press).

Derrida, Jacques 1994 *Specters of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning and the New International* (Nueva York, NY: Routledge).

Drèze, Jean y Sen, Amartya 2002 *India. Development and Participation* (Oxford: Oxford University Press).

Echeverría, Bolívar 2000 *La Modernidad de lo Barroco* (México, D.F.: Biblioteca Era).

Eisler, Riane 1995 *The Chalice and the Blade. Our History, our future* (Nueva York, NY: Harper One).

Fausto-Sterling, Anne 2000 *Sexing the body: Gender politics and the construction of sexuality* (New York, NY: Basic Books).

Foucault, Michel 1977 *Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber* (México, D.F.: Siglo XXI Editores).

Foucault, Michel 2005 *La hermenéutica del sujeto* (Madrid: Ediciones Akal).

Fricke, Miranda 2007 *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Nueva York, NY: Oxford University Press).

Griffiths, Paul 1997 *What Emotions Really Are. The Problem of Psychological Categories* (Chicago: The University of Chicago Press).

Guerra, Lucía 2007 *Mujer y Escritura: fundamentos teóricos de la crítica feminista* (México, D.F.: UNAM-PUEG).

Guerrero Mc Manus, Fabrizio 2011 “Cerca del genoma mexicano: ensayo sobre el valor del origen y el origen del valor” en Lopez Beltran, Carlos (ed.) *Genes (&) Mestizos. Genómica y Raza en la Biomedicina Mexicana* (México, D.F.; Ficticia, Biblioteca de Ensayo Contemporáneo, UNAM).

Guerrero Mc Manus, Fabrizio 2012 “Las bases neuroendocrinas de la homosexualidad y la atomización mecánica del cuerpo” en Parrini, Rodrigo (ed.) *Los Archivos del Cuerpo: ¿Cómo estudiar el cuerpo?* (México, D.F.: PUEG-UNAM).

Guerrero Mc Manus, Fabrizio 2013 *¿Naces o te Haces? La ciencia detrás de la homosexualidad* (México, D.F.: Paidós).

Guerrero Mc Manus, Fabrizio 2014 “La Filosofía de la Biología y los Estudios de Género. Una simbiosis demorada” en *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* (México, D.F.) Volumen 46, Número 137, pp. 113-118.

Haraway, Donna 1989 *Primate visions: Gender, race, and nature in the world of modern science* (Nueva York, NY: Routledge, Chapman and Hall, Inc.).

Haraway, Donna 1991 “A Cyborg Manifiesto” en <<http://www.egs.edu/faculty/donna-haraway/articles/donna-haraway-a-cyborg-manifiesto/>>.

Haraway, Donna 1999 “Situated Knowledges: The Science Question in Feminist and the Privilege of Partial Perspective” en Biagioli, Mario (ed.) *The Science Studies Reader* (Nueva York, NY: Routledge).

Høyer, Klaus 2013 *Exchanging human bodily material: Rethinking bodies and markets* (Londres: Springer).

Jablonka, Eva y Lamb, Marion 2005 *Evolution in four dimensions: Genetic,*

Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life (Boston: The MIT Press).

Kim, Jaegwon 1996 *Philosophy of Mind* (Oxford: Westview Press).

Laland, Kevin, Odling-Smee, John y Feldman, Marcus 2001 “Niche Construction, Ecological Inheritance, and Cycles of Contingency in Evolution” en Oyama, Susan, Griffiths, Paul y Gray, Russell (eds.) *Cycles of Contingency. Developmental Systems and Evolution* (Cambridge: The MIT Press).

Latour, Bruno 2002 *War of the Worlds. What about Peace?* (Chicago: Prickly Paradigm Press).

Latour, Bruno 2005 *Reensamblar lo social* (Buenos Aires: Manantial).

Lloyd, Elizabeth 2005 *The case of the Female Orgasm. Bias in the Science of Evolution* (Boston: Harvard University press).

Maynard-Smith, John y Szathmáry, Eörs 1999 *The Origins of Life. From the Birth of Life to the Origin of Language* (Oxford: Oxford University Press).

Millikan, Ruth Garrett 1987 *Language, Thought and Other Biological Categories: New Foundations for Realism* (Boston: The MIT Press).

Mol, Annemarie 1999 “Ontological Politics. A word and some questions” en Law, John y Hassard, John (eds.) *Actor-Network Theory and After* (Oxford: Blackwell).

Mc Manus, Fabrizio 2012 “The Structure of Explanations and Counter-Explanations of Homosexuality” en *The Open Journal of Philosophy* Número 2, Volumen 4, pp. 235-243.

Morton, Timothy 2010 “Queer Ecology” en *Modern Language Association of America* (Nueva York, NY), Vol. 125, Número 2, pp. 273-282.

Navarro Reyes, Juan 2010 *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica).

Nussbaum, Martha 1999 “The Professor of Parody” en *The New Republic* (Washington, D.C.) Vol. 22, Febrero.

Nussbaum, Martha 2012 *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano* (México, D.F.: Paidós Estado y Sociedad).

Nussbaum, Martha 2013 *Political Emotions. Why Love Matters for Justice* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press).

Oyama, Susan 2000 *The Ontogeny of Information. Developmental Systems and Evolution* (Durham: Duke University Press).

Preciado, Beatriz 2002 *Manifiesto Contra-sexual* (Madrid: Opera Prima).

Protrepis, Año 4, Número 7-8 (noviembre 2014 - abril 2015, mayo - octubre 2015).
www.protrepis.cucsh.udg.mx

Sims Bainbridge, William 2006 *Managing Nano-Bio-Info-Cogno Innovations: Converging Technologies in Society* (Dordrecht: Springer).

Spivak, Gayatri Chakravorty 1988 “Can the subaltern speak?” en Nelson, Cary y Grossberg, Lawrence (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture* (Chicago, University of Illinois Press).

Sullivan, Niki 2003 *A critical introduction to Queer Theory* (Nueva York, NY: New York University Press).

Sunder Rajan, Kaushik 2007 *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life* (Durham: Duke University Press)

Viveiros de Castro, Eduardo 2004 “Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena” en Surallés, Alexandre y García Hierro, Pedro (eds.) *Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del entorno* (Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas).

Weiss, Gail 1999 *Body Images. Embodiment as intercorporeality* (Nueva York, NY: Routledge).

West-Eberhard, Mary Jane 2003 *Developmental Plasticity and Evolution* (Nueva York, NY: Oxford University Press).

Recibido: Septiembre 29, 2014. Aceptado: Julio 15, 2015