

El desarrollo de las tecnologías digitales construye entornos en que los humanos habitan, entornos que no son solo instrumentos sino que se encarnan en el humano. Entonces, ¿cómo pensar una humanidad no esencialista en un contexto de hipermediación digital?

Cuando, durante la segunda mitad de la década de 1840, Karl Marx se opuso al humanismo no estaba oponiéndose simplemente a una corriente social, política y filosófica muy relevante en el occidente de principios del siglo XIX, en particular del ámbito de la Europa continental, sino que estaba planteando una crítica radical a uno de los fundamentos filosóficos más importantes del proyecto iluminista: la existencia de una condición humana sobre la cual poder construir un modelo de ideas y valores de carácter universal.

Mientras la crítica clericalista se oponía al humanismo por considerarlo un apartamiento de los valores divinos y una arrogancia del humano al intentar convertirse en “la medida de todas las cosas” (crítica que sin dudas también tenía un costado político) y la crítica de Nietzsche y Stirner (antes del Marqués de Sade y Schopenhauer) era una crítica a la moral humanista que se constituía a sí misma como una moral de valor universal (el individualismo en Nietzsche es presentado como un valor superior), la crítica de Marx era una crítica a la propia idea de humanidad esencial (lo cual, de todas formas, no evitó que él mismo terminara planteando una teleología esencialista varios años después).

La novedad de la crítica de Marx radica justamente en que, en vez de buscar una esencia en una entidad externa a lo humano (Dios) o de sustancializar la voluntad y el impulso individual como una fuerza en sí misma, el antihumanismo de Marx (ya que no de la mayoría de los marxistas) no sustituye la esencia humana con otra cosa sino que, como en un buen hegeliano, afirma su negatividad.

Este antihumanismo materialista y antiesencialista postula que, fuera de los aspectos biológicos, no existe algo que pueda considerarse propiamente humano más allá de las configuraciones sociohistóricas de cada momento

Esta crítica radical al esencialismo humanista fue retomada por el estructuralismo y el posestructuralismo así como por la tradición crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt e incluso por Heidegger. Así, este antihumanismo materialista y antiesencialista postula que, fuera de los aspectos biológicos (aquello que compete al animal *homo-sapiens*, un animal mucho más parecido a los primates superiores que a un humano reflexivo y racional), no existe algo que pueda considerarse propiamente humano más allá de las configuraciones sociohistóricas de cada momento.

En esta línea, y en vínculo con el feminismo de izquierda, Donna Haraway (1991) continúa la crítica al esencialismo humanista rechazando los dualismos esencialistas que estructuraron el pensamiento iluminista de la modernidad, desde Descartes hasta Raymond Kurtzweil: yo-otro, verdad-ilusión, civilizado-primitivo, hombre-mujer, y en particular cultura-naturaleza y mente-cuerpo. A partir de esta crítica, Haraway proclama el desvanecimiento de las separaciones entre lo humano y lo animal, lo humano-animal y las máquinas y lo físico y lo no-físico, no como una proclama constructivista sino como todo lo contrario, un materialismo crítico del logocentrismo esencialista que ha estructurado el pensamiento occidental, desde Platón hasta Richard Dawkins, desde Juan 1:1 hasta el singularismo.

En la misma línea, Katherine Hayles (1999) denuncia los dualismos esencialistas del humanismo iluminista y propone abandonar la idea de un sí mismo natural (*natural self*), autónomo y reflexivo, propia del sujeto cartesiano y los modelos liberales de subjetividad, y adopta una idea post-humanista de sí mismo en la cual la humanidad no constituye una esencia sino que sería resultante de la interacción entre los individuos humanos y el entorno. Del mismo modo, también rechaza la configuración contemporánea del dualismo mente-cuerpo, la dicotomía información-materialidad, clave no solo del humanismo liberal sino también del singularismo y de una parte importante del cognitivismo y las ciencias de la computación. Así, el post-humano (ese humano despojado de una esencia trascendental) se constituye como una “amalgama, una colección de componentes heterogéneos, una entidad material-informacional cuyos límites se someten a una construcción y reconstrucción continuas” (3)¹, no sería ni un cibernético técnico compuesto de implantes en un cuerpo propiamente humano ni una humanidad renovada como para los movimientos transhumanistas (que proponen superar al humano, positivo o parcial, con la positividad de un transhumano) sino la afirmación de la negatividad de lo humano, la denuncia de las dicotomías humanistas, el cibernético de la indeterminación de Haraway.

En un contexto de masificación del uso de dispositivos digitales, de conexión móvil, cabe preguntarse cómo se configura ese humano no esencial

Entonces, en un contexto de masificación del uso de dispositivos digitales, de conexión móvil, de computación ubicua, de metadispositivos que caben en la mano y se llevan en el bolsillo, cabe preguntarse cómo se configura ese humano no esencial.

Esta pregunta nos permitirá, además de repensar las humanidades desde una perspectiva materialista no esencialista, problematizar el desarrollo tecnológico más que como la creación de instrumentos para la mejora de la vida humana, como la propia construcción de lo humano.

Tal como plantea McLuhan (1996), la introducción de un nueva tecnología o dispositivo medial introduce cambios en toda la cultura pues no solo “modela y controla la escala y forma de las asociaciones y trabajo humanos” (30) sino que afecta también a las demás tecnologías que ya están operando en la sociedad. De este modo, así como la introducción de la imprenta en el siglo XV y la de los medios electromagnéticos en el siglo XX generaron cambios culturales de grandes proporciones que cambiaron las sociedades y culturas (la galaxia Gutenberg y la aldea global respectivamente), el actual desarrollo ininterrumpido de las tecnologías

digitales y su diseminación por todo el mundo está generando cambios, no solo en el acceso a información o en tareas cotidianas sino en todo el ecosistema de medios y los entornos en los que vivimos.

McLuhan plantea que las tecnologías funcionan como extensiones de las capacidades humanas, la escritura (y más aún la imprenta) sería una extensión de la memoria, los vehículos serían una extensión de las capacidades motrices de desplazamiento y los medios electromagnéticos de comunicación serían extensiones de los sentidos de la vista y el oído. Sin embargo, siguiendo a William J. T. Mitchell (2005), no se debería reducir la medialidad a la extensión de las capacidades porque “los medios no son solo extensiones de los sentidos, calibraciones de las relaciones sensoriales, también son operadores simbólicos o semióticos, complejos de funciones de signos” (261)².

Siguiendo críticamente a McLuhan y su idea de que las tecnologías mediales introducen cambios a escala cultural en los entornos, a Mitchell y su crítica a las nociones exclusivamente sensoriales, a Maurice Merleau-Ponty y su fenomenología crítica de la representación y al posthumanismo de Hayles, el enfoque neomaterialista de Sarah Pink (2015) llama la atención sobre la forma en que los dispositivos mediales establecen con los usuarios³ una relación que va más allá del uso e incluso más allá de la extensión de las capacidades, según Pink, la relación que se establece es un vínculo de encarnación (*embodiment engagement*).

El vínculo encarnado que se establece entre el humano, la cultura y el entorno técnico-tecnológico es otra forma en que se manifiesta el antiesencialismo posthumanista ya que diluye la separación entre individuo y entorno y entre mente y cuerpo

El vínculo encarnado que se establece entre el humano, la cultura y el entorno técnico-tecnológico es otra forma en que se manifiesta el antiesencialismo posthumanista ya que diluye la separación entre individuo y entorno y entre mente y cuerpo. Según Hayley (1999), “en contraste con el cuerpo, la encarnación es contextual, enredada en las especificidades del lugar, el tiempo, la psicología y la cultura, que juntas componen la puesta en acto” (196)⁴.

Así, lo humano se reconfigura en su vínculo con el entorno y una ecología de medios sería más que el estudio de los cambios culturales introducidos por una nueva tecnología y la complementación entre estas. Es, en tanto que estudie los medios en su vínculo encarnado con los usuarios, una verdadera antropología filosófica, una que, a diferencia de sus antecedentes, no será trascendental ni esencialista.

A fines de 1999, en las postrimerías del milenio que vio surgir y desarrollarse el humanismo logo-antropocéntrico, Graham Harman (2015) señaló que, a pesar haber dado una fuerte estocada al logocentrismo

racionalista, el giro lingüístico mantuvo de todas formas al humano en el centro de la filosofía. El abandono total o parcial del *cogito* cartesiano, racional y reflexivo, por una filosofía acerca de la imposibilidad del acceso al mundo (el paso de un modelo teórico a un modelo hermenéutico) fue un movimiento muy valioso, pero dejó fuera al mundo de lo inanimado que fue abandonado a las ciencias básicas.

Entonces, retomando planteos de Martin Heidegger y Alfred North Whitehead, Harman reclama una filosofía orientada a objetos que le preste atención a estos más allá de su vínculo simbólico o instrumental con los humanos. Esta filosofía orientada a objetos propone que estos (un objeto puede ser una piedra, un puente de hierro o una casilla de correo electrónico) anteceden a cualquier percepción, pensamiento o reflexión acerca de ellos. Aun cuando sean obra de la acción humana, una vez que existen, los objetos existen por sí solos, sin necesidad de una conciencia que los piense.

Los medios establecen un entorno con entidad propia en el que los humanos se desenvuelven en una relación de encarnación que tiene efectos sociales, económicos, institucionales y políticos, pero también profundas consecuencias neurológicas, biológicas y psicológicas

Esto nos permite pensar las tecnologías mediales de otra manera: desde un materialismo no humanista que entienda los objetos como cosas con existencia propia y no derivada de su interpretación por parte de los usuarios. Los medios no simplemente son usados ni solo expanden las capacidades preexistentes (ambas perspectivas serían de todas formas visiones instrumentales), sino que establecen un entorno con entidad propia en el que los humanos se desenvuelven, no como creadores y usuarios autónomos, sino en una relación de encarnación que, como señala Hayles (2012), tiene efectos sociales, económicos, institucionales y políticos, pero también profundas consecuencias neurológicas, biológicas y psicológicas.

Pero esta relación no es unidireccional, no se trata de una tecnología inerte que determina a los humanos, sino que “la tecnogénesis contemporánea trata sobre la adaptación, el ajuste entre organismos y sus entornos, reconociendo que ambos lados del compromiso (humanos y tecnologías) están experimentando transformaciones coordinadas” (81)⁵.

Una filosofía contemporánea de la técnica y la tecnología, así como de los medios, es también acerca de la forma en que el vínculo encarnado de las tecnologías mediales y los entornos que estas definen con los usuarios reformulan la humanidad

Por lo tanto, una filosofía contemporánea de la técnica y la tecnología, así como de los medios, es acerca de las relaciones sociales que las tecnologías establecen, las representaciones e imaginarios que generan y las cuestiones éticas y políticas del desarrollo tecnológico, pero también acerca de la forma en que el vínculo encarnado de las tecnologías mediales y los entornos que estas definen con los usuarios reformulan la humanidad.

Los humanos contemporáneos⁶ viven en entornos altamente definidos por tecnologías digitales, desde el trabajo en red hasta los edificios inteligentes, desde los dispositivos hiperconectados de bolsillo hasta redes sociales y servicios de mensajería instantánea donde se desarrolla gran parte de la vida personal. Estos entornos no solamente son algo que el humano utiliza o con lo que convive sino que se encarnan en él, en su cuerpo y en su subjetividad, redefiniéndolo.

No solo se destacan los tratamientos médicos y cosméticos que surgieron con las tecnologías digitales sino también el crecimiento de casos de patologías relacionadas al uso de los dispositivos, desde el síndrome del túnel carpiano hasta la obesidad. Además, al construir entornos altamente sintéticos, donde desde la temperatura y humedad ambiental hasta la intensidad de las luces están automatizados, y establecer interacciones remotas de consumo cultural y material y de acceso a conocimiento, se simplifican gran cantidad de tareas al tiempo que se depende cada vez más de expertos y de sistemas y algoritmos que el humano no entiende ni controla, y que a veces ni siquiera es consciente de su presencia.

Además, la movilidad introducida por las “redes sociales de bolsillo”⁷ (la conexión a redes sociales y servicios de mensajería mediante dispositivos móviles) expande el espacio doméstico, laboral y social a un solo gran metaespacio virtual que acompaña al usuario a todos lados y la conexión 24/7 hace obsoleta la dicotomía *online-offline* y redefine varias de las cuestiones subjetivas básicas de la vida humana, desde la gestión del deseo, afectada por la variedad y accesibilidad de contenido erótico, hasta la propia unidad del sí mismo disuelta por las múltiples identidades que el individuo desarrolla en su vida en red.

Finalmente, en su existencia inmerso los entornos definidos por las tecnologías digitales, el humano contemporáneo está constantemente en vínculo con interfaces que “moldea[n] la manera en que el usuario concibe el propio ordenador. Y determina también el modo en que piensa en cualquier objeto mediático al que accede a través del ordenador” (Manovich, 2005: 113). Entonces, cuando esta se naturaliza, el humano es cada vez menos crítico respecto a las tecnologías que lo definen.