



Pensamiento posabismal, cuerpo y tecnología*

Post-abyssal Thought, Body and Technology

Gianina Moisés Sosa[†]

Universidad Nacional de Rosario - Argentina

DOI: <https://doi.org/10.33975/disuq.vol11n1.791>

Φ

Resumen

En este ensayo recuperamos algunas reflexiones acerca de la noción de cuerpo y del sustrato que se moviliza al razonar sobre ella a la luz del desarrollo tecnológico desplegado en décadas recientes. Tomamos como punto de partida los postulados de Boaventura De Sousa Santos respecto de que vivimos un desfasaje entre lo que se intenta imponer como “lo que es” y lo que las sociedades vivencian, encarnan y exigen, en un marco en el que los avances tecnológicos imprimen una nueva dimensión subjetiva, no solo en el establecimiento de la interfaz, en tanto vinculación profunda y compleja entre el cuerpo y la tecnología, y sus efectos de sentido, sino también en la intervención desde y sobre los cuerpos extendiendo los límites de lo concebible. En este contexto retomamos planteos como el multinaturalismo, la teoría cyborg o la formulación posabismal, como posibles marcos a partir de los cuales diseñar *corpus* de conocimientos acordes a los nuevos desarrollos.

Palabras clave: cuerpo, tecnología, cultura, pensamiento postabismal.

Abstract

In this essay we recover some reflections about the notion of body and the substrate that is mobilized when reasoning about it the light of the technological development deployed in recent

* Recibido: Diciembre 15 de 2021. Aceptado: Marzo 20 de 2022.

[†] Contacto: moisesgianina@gmail.com

decades. We take as a starting point the postulates of Boaventura de Sousa Santos regarding the fact that we live in a gap between what is trying to be imposed as “what is” and what societies experiences, embodies and demands, in a framework in which technological advances they print a new subjective dimension, not only in the establishment of the interface, as a deep and complex link between the body and technology and its effects of meaning, but also in the intervention from and on the bodies, extending the limits of the conceivable. In this context, we return to proposals such as Multinaturalism, Cyborg theory or Post-abyssal formulation, as possible frameworks from which to design a corpus of knowledge in accordance with new developments.

Keywords: Body, Technology, Culture, Post-abyssal Thought,

Cómo citar este artículo: Moisés Sosa, G. (2022). Pensamiento posabismal, cuerpo y tecnología. *Revista Disertaciones*, 11 (1), 7-18. <https://doi.org/10.33975/disuq.vol11n1.791>



Material publicado de acuerdo con los términos de la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Usted es libre de copiar o redistribuir el material en cualquier medio o formato, siempre y cuando dé los créditos apropiadamente, no lo haga con fines comerciales y no realice obras derivadas.

Introducción

En su libro *Crítica de la razón indolente*, Boaventura De Sousa Santos sostiene que vivimos una fase de transición paradigmática: entre el paradigma de la modernidad occidental y un paradigma nuevo, emergente, un periodo abismal. Al respecto, el autor señala que las sociedades son la imagen que tienen de sí mismas al verse reflejadas en espejos (que se construyen para reproducir las identificaciones dominantes en un determinado momento histórico), los cuales son “conjuntos de instituciones, normatividades e ideologías que establecen correspondencias y jerarquías entre campos infinitamente vastos de prácticas sociales” (De Sousa Santos 50), entre ellas, la ciencia, el derecho, la religión, la información, la educación, etc. Sin embargo, De Sousa Santos sostiene que en un periodo de crisis-transición paradigmática como el actual, esas instituciones, confrontan a la sociedad devolviendo una imagen que ya no la refleja. Este desfase requiere del esbozo de nuevas preguntas que movilicen nuevos cruces, nuevas perspectivas posibles e inexploradas, mucho más que nuevas respuestas a viejos interrogantes.

Obsolescencia de una ciencia

Es en este marco de ideas que intentamos recuperar algunas de las interpelaciones que se han suscitado alrededor de las categorías básicas sobre las que se establece el paradigma de la “ciencia moderna”, en tanto espejo que dista de reflejar aquello que los nuevos avances tecnológicos impulsan, es decir, entre lo que se intenta imponer como “lo que es” y lo que las sociedades vivencian, encarnan y exigen. Entendemos que dicha crisis-transición parece llegar a su máxima expresión a partir de los cambios tecnológicos

acontecidos en las últimas décadas, aunque algunas transformaciones de principios del siglo XX –en geometría, física y matemática– dejaron ya al descubierto la fragilidad de los pilares sobre los que el paradigma de conocimiento de la modernidad se establece. Esta modalidad de producción de conocimiento denominada “ciencia moderna” se caracteriza, a grandes rasgos, por sostener como valor fundamental la promesa de dominio de la naturaleza en pos del beneficio común de la humanidad, por distinguir entre sujeto y objeto, y por argumentar su valor universal en función de su “rigor científico”, el cual se funda, en última instancia, en el “rigor matemático”. Desde el siglo XIX, este modelo de racionalidad se extendió a las ciencias sociales, por entonces emergentes, convirtiéndose en “modelo global (esto es, occidental) de racionalidad científica (...) totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se adecuen a sus principios epistemológicos y a sus reglas metodológicas” (De Sousa Santos 65-66).

Sin embargo, De Sousa Santos señala que dicha promesa de dominio de la naturaleza no condujo más que a una explotación desmedida de los recursos naturales, aumentando los riesgos de catástrofes ecológicas, nucleares y biotecnológicas. A la vez que denuncia, que “la promesa de una paz perpetua, basada en el comercio, en la racionalización científica de los procesos de decisión y de las instituciones, condujo al desarrollo tecnológico de la guerra y al aumento sin precedentes de su poder destructivo” (60). Por otro lado, señala que la separación entre objeto y sujeto sólo “garantiza la absoluta separación entre las condiciones del conocimiento y el objeto del conocimiento” (91), introduciendo la consagración de un sujeto epistémico, pero expulsando al sujeto empírico. Además, afirma que el rigor científico es “un rigor que cuantifica, y que, al cuantificar, descualifica, un rigor que, al objetivar los fenómenos, los objetualiza y los degrada” (80).

Planteos de este tipo comenzaron a resonar cada vez con mayor fuerza, cuestionando, fundamentalmente, el argumento basado en el beneficio común de la humanidad, en función del cual se estableció su pretensión de carácter monovalente y auto

adjudicado. Sin embargo, no es sino hasta años recientes que el avance tecnológico¹ introdujo, ineludiblemente, debates en los que se relativizan “*las categorías monovalentes de la ontología clásica*” (Valdettaro 6), posibilitando que otras modalidades de producción de conocimiento que han sido desestimadas sistemáticamente y rotuladas como “no científicas”, comiencen a hacerse más visibles “y, por tanto, potencialmente perturbadoras: el sentido común y las llamadas humanidades” (De Sousa Santos 64). Es decir, que toda conceptualización que no se ajuste a los criterios establecidos por “la” ciencia, es concebida por ella, como carente de status científico. Es importante señalar que, en dicha disputa, quienes se inscriben bajo el paradigma hegemónico son quienes detentan el poder de rotular y establecer los criterios que contornean el punto de vista de “la” ciencia. Es por ello que, tales interpelaciones permanecieron en los márgenes de los debates hegemónicos, concebidas como problemáticas exclusivas de aquellas sociedades definidas como “no modernas” (Latour 23-24). Sin embargo, esta resistencia conservadora es puesta en evidencia por los avances tecnológicos que obligaron a redefinir los límites sobre los cuales dicha “ciencia” se establece. Tal como indica Eduardo Viveiros de Castro en *La mirada del Jaguar*:

Los españoles, en el siglo XVI, cuando se encontraron frente a los indios de las Antillas, enviaron comisiones de teólogos para ver si los indios tenían un alma, esto es, si eran realmente humanos o sólo animales con apariencia humana (...) Al mismo tiempo, dice Lévi Strauss relatando las palabras de un cronista de la época, los indios tomaban los cuerpos de los españoles que conseguían matar en las batallas y los sumergían para observar si esos cadáveres se podrían o no (...) la sospecha no era la misma (...) Los primeros se interrogaban sobre la presencia o no del alma en el otro; los segundos sobre la materialidad o no del cuerpo del otro (Viveiros de Castro 71).

¹ Nos referimos a desarrollos tecnológicos que modifican paulatinamente las definiciones clásicas, respecto de las fronteras entre naturaleza/cultura y cuerpo/máquina, tales como los avances en “biotecnología e ingeniería genética, intervenciones quirúrgicas de implantación de prótesis y órganos, industria de psicofármacos, técnicas cosméticas, prácticas gimnásticas, tecnologías informáticas y dispositivos de contacto produjeron una modificación en la metaforización del organismo humano instaurando, progresivamente, nuevos hábitos y rutinas” (Valdettaro 2).

La cita precedente puede echar luz sobre aquello a lo que nos referimos, ya que retoma una reflexión puesta en relación con una de las tantas sociedades que fueran definidas como “no modernas”. A simple vista, parece una diferenciación sencilla, entre lo que requiere “ser humano”, con base en uno de los fundamentos de la ciencia moderna: es decir la existencia de una única humanidad, basada en “el cuerpo”. Sin embargo, tal como señala Eduardo Viveiros de Castro, la equivocación está en creer que la definición de humanidad es la misma para ambas sociedades –y para todas–: mientras que para unos se requería de alma, para los otros se requería de cuerpo. Esto pone de relieve una cuestión fundamental que dicho autor explica con el ejemplo de un compás: para unos el punto fijo es la naturaleza y lo que varía son las culturas, contrariamente, para la perspectiva amerindia, el punto fijo del compás es la cultura y lo que varía son los cuerpos que la incorporan. De esta perspectiva se desprende la idea de un “multinaturalismo” que discute con la noción de multiculturalismo, es decir una naturaleza única en torno a la cual pivotean las culturas. Retomamos esta corriente de pensamiento antropológico denominada perspectivismo, porque abre una pregunta que comienza a resonar, a partir de la convergencia de las nuevas tecnologías, en el seno mismo de las sociedades occidentales, modernas y hegemónicas: ¿cuál es el límite de lo humano? ¿“lo humano”? ¿es acaso la dermis la frontera última del cuerpo?

Diversos planteos de índoles variadas, como el perspectivismo de Viveiros de Castro, la teoría cyborg de Donna Haraway o la teoría del pensamiento posabismal de De Sousa Santos van incorporándose paulatinamente, confrontando el paradigma hegemónico y su perspectiva (naturaleza única/culturas variables) como la única posible. Al respecto, De Sousa Santos plantea que “la consagración de la ciencia moderna en estos últimos cuatrocientos años, naturalizó la explicación de lo real, hasta el punto de que no podemos concebirlo sino en los términos por ella propuestos” (93). Así, las divisiones

fundamentales entre naturaleza/cultura² y humano/máquina,³ en tanto sustrato de las dimensiones sobre las que se define “el cuerpo” y/o “lo humano”, son relativizadas, pero no hacia afuera –hacia aquello que constituye lo “no moderno” –, sino hacia el seno mismo de las sociedades hegemónicas. De este modo, va desfigurándose “la ciencia” considerada como un espejo –más– en el que la sociedad observa su reflejo, ofreciendo un reflejo obsoleto.

En simultáneo a esta ciencia –entrecorollada–, se desarrollan nuevos planteos, dinamizantes y dinamizados por los recientes desarrollos. A partir de ellos, un nuevo –*corpus*– paradigma se va constituyendo, a pesar de las resistencias de la racionalidad moderna. Para De Sousa Santos, otra de las transformaciones que reafirman la caducidad de dicha racionalidad tiene que ver con la redefinición de la naturaleza en un artefacto global, es decir que “no hay naturaleza humana, ya que toda naturaleza es humana” (99).

Estas afirmaciones tienen como base la crítica epistemológica del etnocentrismo e implican un paso epistemológico hacia nuevos rumbos o hacia un posible pensamiento posabismal, que emerge de las ruinas de la racionalidad moderna. En sus palabras:

Las trayectorias de las distinciones epistemológicas y ontológicas entre naturaleza y cultura en los últimos cien años son muy divergentes. En cuanto la distinción epistemológica se consolidó y profundizó con el desarrollo tanto de las ciencias naturales como sociales, la distinción ontológica se atenuó a medida que el despliegue de la tecnología fue transformando la naturaleza en un artefacto planetario. Con esto, la cultura pasó de artefacto entrometido en un mundo de naturaleza a ser expresión de la conversión de la naturaleza en artefacto total. Más aún, es posible argumentar que esta transformación sólo fue factible porque la naturaleza, en cuanto objeto de conocimiento,

² Sobre estas categorías Philippe Descola, en *Más allá de la naturaleza y la cultura*, se pregunta acerca de las continuidades y discontinuidades entre el humano y el medio ambiente y analiza las mismas, desde diversas concepciones: “se admitirá entonces sin esfuerzo que al estar nuestro entorno natural antropizado por todas partes y en grados diversos, su existencia como entidad autónoma ya no es más que una ficción filosófica” (6).

³ Al respecto, Donna Haraway señala distinciones fundamentales, sobre las que se asienta la ideología determinista moderna, entre: lo animal y lo humano; lo animal-humano y las máquinas; entre lo físico y lo no físico. Considera que los límites entre estos pares de oposición se esfuman, socavando la definición de lo que cuenta como naturaleza hasta un punto irremediable (15-17).

fue siempre una entidad cultural y que, por ello, desde siempre las ciencias llamadas naturales fueron sociales (94).

Según Descola (79), este deslizamiento ontológico, en el que la cultura pasa de ser un artefacto entrometido a ser una expresión de la conversión de la naturaleza en artefacto total, puede ser observado en los efectos de la acción humana sobre el medio ambiente. Al reconocer que el entorno natural está antropologizado, es decir, intervenido, mediado, modificado, creado y recreado por la acción humana, la separación entre lo natural y lo cultural como entidades autónomas va volviéndose menos nítida. No se trata de una conversión reciente, sino que, es la modalidad de comprensión de estos fenómenos lo que va transformándose.

Nuevos enfoques

En las últimas décadas el cuerpo se estableció como tópico de reflexión, en el que se tensionan diversos aspectos, tales como la relación, naturaleza/cultura, sujeto/objeto, orgánico/inorgánico. Las reflexiones sobre el cuerpo están presentes desde las primeras expediciones antropológicas realizadas a regiones lejanas y habitadas por comunidades muy distintas a las de los investigadores. Este distanciamiento permitió cierta libertad de interpretación, en tanto se trataba de sociedades no modernas y que nada tenían que ver con el civilizado occidente. En ese marco, las descripciones acerca de tales sociedades daban cuenta de articulaciones y continuidades en la triada de pares conceptuales (naturaleza/cultura, sujeto/objeto, orgánico/inorgánico), muy distintas a las que la ciencia moderna concebía, consolidando otros modelos de vínculos entre el cuerpo y el mundo, desde una perspectiva holística e integradora, exclusivamente para las sociedades no occidentales.

Desde que René Descartes en el “Discurso del método” planteó la tajante e irreconciliable separación entre la *res cogitans* y la *res extensa* (60), es decir, entre la cosa

que piensa y la cosa material, con la que asimiló al cuerpo humano regido por leyes naturales, todo el andamiaje conceptual relacionado continuó con este dualismo ontológico hasta apenas entrado el siglo XX. Estos postulados comenzaron a cuestionarse con el surgimiento de movimientos culturales y políticos, luego de la Primera Guerra Mundial. En ese período Marcel Mauss, se convierte en uno de los primeros en resaltar que muchas de las acciones del cuerpo humano que eran consideradas como naturales, no eran sino comportamientos culturales, abarcando también a las sociedades modernas a las cuales pertenecían los investigadores. A pesar de ello, no es sino hasta los años sesenta que los cuestionamientos a dicha ontología comienzan a cobrar fuerza de la mano de Merleau-Ponty y su perspectiva fenomenológica. Para este autor “la percepción comienza en el cuerpo y, a través del pensamiento reflexivo, termina en los objetos (...) en el nivel de la percepción no hay una distinción sujeto-objeto –simplemente somos en el mundo” (Csordas 84). De este modo, la separación entre la *res cogitans* y la *res extensa* se vuelve porosa y poco nítida.

En el artículo “Más allá de Dolly y Michael Jackson. La moda del tecno-cuerpo: mutantes, clones y cyborgs”, Sandra Valdetaro destaca la existencia de un “estilo [que] indica una tendencia *operatoria* sobre el cuerpo en tanto soporte intervenido” (1). Esta definición hace referencia a la existencia de un “cuerpo-pantalla”, estableciendo una relación de “inter-penetración” entre ambos que va paulatinamente diluyendo el tipo de vínculo entre cuerpo y máquina para dar paso a un nuevo estatuto de híbridos (Latour, ctd en Valdetaro 1) en el que la experiencia del cuerpo se desarrolla en extensión con los dispositivos tecnológicos.⁴ A partir de ello se configuran relaciones en términos de conexión y contacto que devienen en el desarrollo de nuevos hábitos, para los cuales la biotecnología y la informática delinean de manera incesante los contornos de lo posible. De modo que, una nueva epistemología es requerida, para ser establecida “en el cruce de

⁴ Según José Luis Fernández dicho dispositivo es un “herramental tecnológico que puede definirse como campo de variaciones que posibilita o restringe en todas las dimensiones de la interacción comunicacional –variaciones del tiempo espacio, de presencias del cuerpo, de prácticas sociales conexas de emisión y recepción– que modalizan el intercambio discursivo cuando este no se realiza cara a cara” (37).

la teoría de los sistemas, la cibernética, la inteligencia artificial, la biología y la semiótica” (2).

Este tipo de desarrollo se enmarca en una revolución científica con un carácter estructuralmente diferente a la ocurrida en el siglo XVI ya que, como plantea De Sousa Santos, ésta acontece en una sociedad que a la vez es revolucionada, ella misma, por los nuevos desarrollos tecnológicos, por lo que el autor propone que el paradigma emergente no puede ser únicamente un paradigma científico sino también un paradigma social, que “debe evitar caer en soluciones fáciles del tipo de un pesimismo reaccionario o de un voluntarismo inconsecuente” (89). Para este autor, se requiere una segunda ruptura epistemológica, una vez establecida la ruptura epistemológica con la ciencia moderna, desencadenada por la redefinición e invención de nuevas categorías ontológicas capaces de expresar las nuevas configuraciones suscitadas a partir de los desarrollos tecnológicos. Esta fase-transición implica que, al consumarse la etapa de redefinición-inventión de nuevas categorías, se establezca un conocimiento-emancipador que rompa “con el sentido común conservador, mistificado y mistificador, no para crear una forma autónoma y aislada de conocimiento superior, sino para transformarse a sí mismo en un sentido común nuevo (...) imponiéndose al prejuicio conservador y al conocimiento prodigioso e impenetrable” (121).

Esta propuesta cobra fuerza ya que, por un lado: “la sociedad mediática en la aceleración de la revolución de las tecnologías cambió sin saberlo de naturaleza, volviéndose una sociedad mediatizada” (Verón 2), como consecuencia de ello, comenzaron a esfumarse las fronteras entre “lo real” y las representaciones. Por otro lado, las discusiones que parecían ser ensayos de ciencia ficción, son puestas en el centro de la escena de estos nuevos paradigmas, así las distinciones entre lo orgánico y lo inorgánico con límites cada vez menos definidos, con tramas de sentido cada vez más porosas y superpuestas, dan cuenta de la caducidad de las antiguas definiciones y demandan nuevas categorías.

Conclusiones

Entendemos, siguiendo a De Sousa Santos, que nos encontramos en una fase de crisis, un estado abismal del desarrollo de una forma particular de conocimiento que es la de la racionalidad moderna. Consideramos que los avances tecnológicos imprimen una nueva dimensión subjetiva, no solo en el establecimiento de la interfaz y sus efectos de sentido, sino también en la intervención desde y sobre los cuerpos que extienden los límites de lo concebible. En este contexto, planteos como el multinaturalismo, la teoría cyborg o la formulación posabismal, proponen posibles marcos a partir de los cuales diseñar *corpus* de conocimientos acordes a los nuevos desarrollos. Esta actualización ontológica, puesta ya en marcha, eclosiona resignificando todos los aspectos de la vida cotidiana. En esa coyuntura las plataformas mediáticas, situadas hoy en la tensión *posbroadcasting* (Fernández 2), generan prácticas de todo tipo que, como plantea De Sousa Santos en su libro *Descolonizar el saber* (94-95), subvierten las tramas del sentido común dislocando el sustrato socio-cultural establecido. De allí la necesidad de que sea trascendida la triada conceptual sobre la que se construye la ciencia moderna (naturaleza/cultura, sujeto/objeto y orgánico/inorgánico), para que se constituyan nuevas racionalidades, en un *corpus* sistematizado que pueda instaurar un nuevo sentido común, en el que. En este marco, el cuerpo y sus múltiples (y nunca simples) articulaciones-relaciones se convierte en instancia privilegiada para la generación de nuevos interrogantes, que conduzcan a nuevas y distintas respuestas.

Referencias

- Csordas, Thomas. *“Modos somáticos de atención”*, en *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Silvia Citro coordinadora. Buenos Aires: Editorial Biblos Culturalia, 2010.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Editorial Descleé de Brouwer, 2003.
- . *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Editorial Trilce y Extensión Universitaria de la República, 2010.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. México: Porrúa, 1984.
- Descola, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 2012.
- Fernández, José Luis. *Plataformas mediáticas. Elementos de análisis y diseño de nuevas experiencias*. Buenos Aires: Editorial La Crujía, 2018.
- Haraway, Donna. *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del Siglo XX*. Mar del Plata: Editorial Letra Sudaca, 2018.
- Latour, Bruno. *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Valdettaro, Sandra. “Más allá de Dolly y Michael Jackson. La moda del tecno-cuerpo: mutantes, clones y cyborgs”. *Revista DeSignis* 16 (2010): 49-57.
- Verón, Eliseo. *“El cuerpo de las imágenes”*. Buenos Aires: Editorial Norma, 2000.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *La mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio: Entrevistas*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón, 2013.