

La conciencia cyborg: una defensa de la individualidad corporal.

Cyborg consciousness: a defense
of bodily individuality

Jorge Esteban de la Serna Ruiz¹

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Recibido 1 mayo 2024 • Aceptado 17 agosto 2024

Resumen

El presente trabajo desarrolla una crítica constructiva del concepto “cyborg” de Donna Haraway, a partir de su interpretación desde el enfoque enactivo –o *enactivismo*–. Particularmente, se confronta la idea del cyborg como criatura hibridizada sin partes esenciales alguna en su arquitectura corporal, para lo cual se remite a los conceptos de “individualidad” y “conciencia” que este enfoque de las ciencias cognitivas mantiene. El concepto de “conciencia *cyborg*” que se propone aquí permite concluir que el *cyborg* es una criatura que tiene que pensarse desde los fenómenos organísmicos de la conciencia y la individualidad, más que del cuerpo en sí.

Palabras clave: cyborg; conciencia; individualidad; organismo; enactivismo.

Abstract

The present work develops a constructive criticism of Donna Haraway’s “cyborg” concept, based on an interpretation from the enactive approach – or enactivism –. Particularly, the idea of the cyborg as a hybridized creature without any essential parts in its bodily architecture is confronted, for which it refers to the concepts of “individuality” and “consciousness” that this approach to cognitive sciences maintains. The concept of “cyborg consciousness” proposed here allows us to conclude that the cyborg is a creature that has to be thought of from the organismic phenomena of consciousness and individuality, rather than from the body itself.

Keywords: cyborg; consciousness; individuality; organism; enactivism.

1. gergie.estevian@gmail.com

1 • Introducción

“A finales del siglo XX -nuestra era, un tiempo mítico-, (...) somos *cyborgs*”, escribe Donna J. Haraway para comenzar su ya célebre “Manifiesto para *cyborgs*”, escrito en 1984. La frase, enunciada como un poderoso y determinante comentario ontológico, expresa la tesis principal del trabajo de la filósofa y bióloga feminista con respecto al incesante avance tecnológico que venimos presenciando desde el siglo pasado y su relación con la manera en que nos concebimos como cuerpos y como individuos. Según la académica, los avances en la tecnología ya a finales del siglo XX nos confrontan con una realidad que el pensamiento dualista tradicional de naturaleza/artificialidad ha maquillado por mucho tiempo: que somos cuerpos con la capacidad de construirnos y ensamblarnos como verdaderas quimeras de máquina y órganos, lo que quiebra esta lógica dualista que separa lo natural de lo artificial, lo creado por el intelecto humano de lo que lo antecede como creación de la naturaleza.

El “Manifiesto para *cyborgs*” de Haraway se desarrolla en dos caminos paralelos que, realmente, no se oponen entre sí: como un análisis ontológico de los cuerpos y sus límites frente a nuestra era de aceleracionismo tecnológico y como una propuesta política sobre un mundo en el que los cuerpo abrazan su constructibilidad sin el miedo de faltarle al respeto a arquitecturas corporales pensadas desde lo natural/lo artificial. “Estoy argumentando en favor del *cyborg* como una ficción que abarca nuestra realidad social y corporal y como un recurso imaginativo sugerente de acoplamientos fructíferos” (Haraway 253), nos dice, dejando en claro el uso que busca realizar de esta imagen y figura mítica derivada de la cultura de la “ciencia ficción” contemporánea. Una figura que, por lo general, tiende a generar espejos ontológicos que confrontan los límites de aquello que denominamos humano, así como aquello que concebimos como orgánico o como maquinal. Y es a partir de esto que surge el interés por debatir y analizar aún más la propuesta ontológico-política de esta autora, la cual, a mi parecer, sigue manteniendo vigencia y potencialidades hoy día, 40 años después de escrito el manifiesto que la vio nacer.

El presente trabajo busca desarrollar una crítica constructiva del concepto de “*cyborg*” que Haraway propone a partir de una interpretación desde

el enfoque enactivo -o *enactivismo*-; enfoque que los pensadores chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela inauguraron en una época muy similar a la de Haraway. Particularmente, se busca confrontar la idea del *cyborg* como criatura hibridizada de órgano, técnica y texto que no posee esencia alguna a respetar en su arquitectura corporal, para lo cual se remite a los conceptos de “individualidad” y “conciencia” que este enfoque de las ciencias cognitivas mantiene. El *enactivismo* sostiene que la conciencia y sus fenómenos son procesos que emergen de la complejización del organismo, por lo que pertenecen al ámbito de lo vivo, y que la vida se materializa en la individualización del organismo con respecto a su entorno -entendiendo por individualización la diferenciación individual del organismo como cuerpo-.

La razón por la cual se busca interpretar al *cyborg* de Haraway desde esta perspectiva es porque el *cyborg*, como ella comenta -aunque no a profundidad-, es un ser de conciencia que emerge de la desnaturalización del cuerpo como texto que inscribe significados y sentidos para todo un sistema que lo lee e interpreta. Pero, si el *cyborg* puede transgredir todos los límites derivados de la visión dualista de lo natural y lo artificial mediante la alteración consciente de sus partes, ¿qué es lo que queda al final de sí mismo? ¿Qué sobra de todo este ensamblado potencial que propone Haraway? El concepto de “conciencia *cyborg*” que se propone aquí surge como síntesis de este esfuerzo teórico y permite concluir que el *cyborg* es una criatura que tiene que pensarse desde el fenómeno de la conciencia, pues tan sólo emerge como imagen en el reconocimiento y la defensa de los límites corporales del organismo individual y distinto de su entorno, manteniendo así un elemento realmente esencial en su arquitectura corporal: su individualidad.

En breve, el primer apartado de este trabajo desarrolla un análisis hermenéutico del concepto de “*cyborg*” que nos propone Haraway en su Manifiesto, para lo cual se le contrapone con algunas críticas importantes que se le han realizado ya desde distintas perspectivas. En el segundo apartado, se describen los aspectos más importantes del enfoque enactivo, partiendo de la idea del organismo como individuo distinto de su entorno, que existe gracias a y a pesar de éste mismo. Para finalizar, se desarrolla este concepto de “conciencia *cyborg*” que propongo como continuación teórica de la figura ontológica del *cyborg* desde la perspectiva del *enactivismo*.

2 • El cyborg según Haraway

Cuando uno revisa el “Manifiesto para *cyborgs*”, resulta imposible ignorar las cualidades por las cuales éste sigue teniendo vigencia en nuestros tiempos, 40 años después de su escritura. Un *cyborg*, definido por Haraway (364), no es más que el producto de la deconstrucción literal de la palabra que le da su nombre: un “organismo cibernético”. Es decir, los *cyborgs* son una suerte de “híbridos compuestos de encarnación técnico-orgánica y de textualidad”, que son a la vez “texto, máquina, cuerpo y metáfora, todos teorizados e inmersos en la práctica en términos de comunicaciones”.

Esta definición tiene sus raíces en el concepto de la cibernética, que se puede definir como el campo de conocimiento interdisciplinario que se encarga del estudio del control y la comunicación entre seres vivos y máquinas, así como de sistemas considerados “inteligentes” (Yehya 2001; Di Paolo 2018). Haraway explica que, tras el periodo de entreguerras a inicios del siglo XX, se puede observar una aceleración en el desarrollo de tecnología de punta que terminó incidiendo y afectando en áreas del conocimiento científico fuera de lo militar y lo bélico. La cibernética es un producto de la posguerra que engloba múltiples elementos teóricos que conllevan a la síntesis de lo vivo con lo maquinal y de lo orgánico con lo electrónico, razón por la cual se encuentra íntimamente ligada a la biología y al estudio de la vida y sus fenómenos organizmicos (Hayles 1999; Yehya 2001). La medicina, por ejemplo, vio nacer nuevos campos de conocimiento como la cirugía, la endocrinología, la inmunología, la epigenética y la psiquiatría, los cuales se enriquecen del uso de nuevas herramientas tecnológicas incorporadas al ámbito de lo vivo, o biotecnologías. Y es justo aquí, siguiendo a la autora, que se puede ubicar el nacimiento “real” de los *cyborgs*.

Siguiendo a Haraway (275-283), los *cyborgs* son organismos que se hallan inmersos en sistemas de comunicaciones e informaciones que ya no respetan las arquitecturas naturales o sagradas del organismo biológico tradicional, pues su constitución corporal está integrada de componentes y elementos bióticos que, como en la cibernética, permiten el flujo de información y comunicación entre sistemas. El organismo, explica, ha sido traducido a problemas de codificación y de lectura en los que interceden herramientas decisivas para la construcción de los cuerpos; herramientas que podemos

encontrar en las tecnologías de información y comunicación (TICs) y todas estas nuevas áreas de biotecnología contemporáneas. Lo que esto significa es que los *cyborgs* son cuerpos cuyas partes se ensamblan de manera tal que comunican sentidos o símbolos determinados a su entorno, a través de los cuales expresan, de igual manera, su identidad como cuerpos, por lo que nada en ellos escapa de la planeación estratégica de la información y la comunicación.

Pensar en *cyborgs* es pensar en los cuerpos como superficies de comunicación que materializan sus límites y delinean sus formas en y a través de la interacción con otros cuerpos, o lo que es lo mismo, la interacción social. Se trata de sistemas de “inteligencia artificial” que, como objeto de conocimiento, no existen nunca de antemano o ya predeterminado, sino que dependen de una construcción histórica determinada a partir de códigos que guardan y revelan información para ser leídos e interpretados por otros cuerpos a su alrededor y en su entorno (Haraway 280–283). Es por ello que Haraway define a los *cyborgs* como cuerpos “textuales”, pues siempre comunican algo particular a su entorno –y a sí mismos– mediante el ensamblaje específico de sus partes:

Los seres humanos, como cualquier otro componente o subsistema, estarán localizados en un sistema arquitectural cuyos modos básicos de operación son probabilísticos, estadísticos. No existen objetos, espacios o cuerpos sagrados por sí mismos, cualquier componente puede ser conectado con cualquier otro si la pauta y el código correctos pueden ser contruidos para el procesamiento de señales en un lenguaje común. (Haraway 278)

Quizás, la característica principal de un *cyborg* se halla en la consciencia que tiene de esta suerte de “des-esencialización” de su cuerpo y de las partes que lo conforman. El *cyborg* entiende su cuerpo no de la manera tradicional biológica: como un objeto dado por la naturaleza, con una anatomía determinada e inmutable y funciones o finalidades específicas y predeterminadas. En cambio, deviene consciente de la cualidad protésica de su corporeidad, que se construye, ensambla y modifica para comunicar y expresar un significado y un sentido determinados. Como menciona Haraway (324), debido a su capacidad semiótica para crear significados y sentidos, y

de esta manera también cuerpos, la prótesis adquiere una importancia fundamental para hablar de los cuerpos, ya que se piensa como semiosis, no para la trascendencia, sino para la comunicación inmanente de las partes que construyen un cuerpo y le brindan poder de enunciación en la arquitectura del sistema. Es decir, un cuerpo se determina por el orden y ensamblado de las partes que lo conforman, las cuales responden a una identidad individual particular.

En una lectura crítica de la propuesta de Haraway, Tamar Sharon describe esta manera de pensar la prótesis como “originaria” en lugar de “suplementaria”. Según Sharon, pensar la prótesis desde perspectivas como la *cyborg* es pensarla no como elemento externo al cuerpo que se “añade” sin provocar alteraciones en su naturaleza como cuerpo. La prótesis, más bien, intercede de manera ontológica, modificando la constitución corpórea y originando nuevos sentidos y significados en el momento en que se le agrega. Esto sucede porque el cuerpo ha sido desde siempre protésico por naturaleza si se toma en cuenta que la tecnología nunca ha sido un fenómeno extrínseco a la naturaleza humana, ya que ésta existe en relación con y dependiendo de sus tecnologías y sus artefactos –de su cultura– (97–98). El cuerpo es, de esta manera, todo aquello que se le añade, se le quita, se le modifica o se le conserva, pues éste nunca ha permanecido intacto en ningún momento de su existencia.

Es por ello por lo que Haraway (261) menciona que los *cyborgs* se mueven como “significantes flotantes” que “están relacionados con la conciencia –o con su simulación”. Al no existir esencialidad en la estructura de sus cuerpos –de sus partes y de su ensamblaje–, el *cyborg* deviene una suerte de “yo personal, postmoderno y colectivo, desmontado y vuelto a montar” (Haraway 279), cuyo estado ontológico “normal” es el de “ser individuo para unas cosas y para otras no”, pues la función de su individualidad corresponde a la acción que decida o necesite ejecutar en un momento determinado. El yo, comenta Haraway, deviene ensamblaje estratégico en el que la individualidad se piensa como un asunto de defensa frente a una otredad que vulnera a cada momento las fronteras de su cuerpo debido a que las biotecnologías obligan ahora a percibir la vida como una ventana abierta a vulnerabilidades cons-

tantes y diversas que rompen con la idea tradicional de los cuerpos como totalidades delimitadas por bordes precisos y zonas bien definidas (378, 385).¹

Y es justo aquí que el manifiesto de Haraway ha adquirido algunas críticas que vale la pena discutir. Algunas de estas críticas encuentran una cercanía teórica, quizás inconsciente, entre la propuesta de Haraway y el cartesianismo debido a esta manera en que Haraway aborda el cuerpo del *cyborg* y su yo “postmoderno”. Así como Descartes proponía una separación sustancial entre cuerpo (*res extensa*) y mente (*ego cogito*), en la que el primero se concebía como materia inerte, mecánica y pasiva a la que la segunda extendía y modificaba de manera libre e independiente, instaurando con ello no sólo un dualismo ontológico, sino una jerarquía de valorización correspondiente a la fórmula mente/cuerpo, pareciera que Haraway continúa esta tradición al proponer un yo “desmontado y vuelto a montar” que puede modificar y utilizar su cuerpo de maneras tales que lo siguen relegando como materia pasiva y mecánica y manteniendo el dualismo jerárquico de una conciencia dominante (Hacking 1998; Lamarre 2012; Sharon 2014).

En defensa de Haraway, sin embargo, parece necesario recalcar la especificidad epistemológica de su modelo *cyborg*, el cual, podríamos decir, desarrolla su base ontológica a partir de la premisa del cuerpo como objeto de estudio y conocimiento, tanto personal o individual como científico, político, cultural, etc. Los cuerpos como objetos de conocimiento, explica Haraway

¹ Aquí pareciera que hay una discordancia ontológica cuando Haraway, por un lado, define al *cyborg* como el cúmulo de las partes que lo ensamblan en su corporeidad -como un cúmulo de propiedades o *bundles*-, mientras que, por otro lado, pareciera que el *cyborg* excede este cúmulo de sus partes para devenir algo más, algo que le otorga precisamente su calidad ontológica de *cyborg*, volviéndolo independiente de las partes que lo componen -una suerte de sustrato que no parece concordar con la lógica de propiedades acumuladas descrita anteriormente-. Es precisamente aquí donde este trabajo busca incidir, pues me parece que la existencia de este sustrato ontológico para definir a lo *cyborg* no contradice el cúmulo de propiedades que caracteriza a la definición de la autora. Es, más bien, un área de oportunidad teórica que el enactivismo, con su concepción de la individualidad puede complejizar. Alvarado Marambio, por ejemplo, rescata cómo una ontología de los sustratos puede convivir con ontologías de cúmulos de propiedades de tal manera que una no subestima ni deslegitima a la otra, idea que comparto. Véase: Alvarado Marambio, José Tomás. “Sustratos versus Cúmulos. Ontologías alternativas para objetos particulares”. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología* 9 (2014): 13-28.

(358), son “nódulos generativos materiales y semióticos” que funcionan como “actores” y agentes de su propia construcción antes que como “objetos” pasivos que existen de antemano y que simplemente se “descubren” o describen. El conocimiento de los cuerpos depende, por lo tanto, del contexto histórico y social en el que emergen, y a partir de la segunda mitad del siglo XX, continúa Haraway, “los discursos biomédicos se han organizado progresivamente en torno a un grupo muy diferente de tecnologías y de prácticas, que han desestabilizado el privilegio simbólico del cuerpo orgánico, localizado y jerárquico” (361).

Ahora, los cuerpos –como organismos y como individuos– han devenido “constructos ontológicamente contingentes desde el punto de vista del biólogo” por lo que han sido “desnaturalizados” desde una perspectiva epistemológica (378). Haraway no está precisamente hablando de los cambios literales en la realidad material de los cuerpos que denomina como *cyborgs* –aunque sí sea importante mencionarlos–, sino de cambios en la manera en que los cuerpos se piensan y se construyen como producto de los avances en la biotecnología, por lo que el mantener las categorías dualistas que lo permiten describir como “híbrido” resulta fundamental para entender su ontogénesis. Si el cuerpo *cyborg* se piensa como híbrido es porque responde precisamente a las nociones dualistas de una tradición científica que pensaba a los cuerpos como orgánicos y con una arquitectura o diseño fijos y bien delineados, pero que ya no puede darse este lujo ante los conocimientos adquiridos en nuestra época de alta tecnología. No se puede pensar el cuerpo *cyborg* si no se piensa antes el cuerpo orgánico tradicional.

Aun así, lo anterior no resuelve otra problemática cartesiana que se inscribe en lo propuesto por Haraway: la división mente/cuerpo. Si el cuerpo ahora se piensa como dinámico, abierto al cambio constante y sin una arquitectura esencial o fija, ¿qué sucede con la mente? ¿Qué sucede con el yo y la subjetividad de estos nuevos modelos de cuerpos? ¿También se desnaturaliza la conciencia y se desesencializa el yo? Haraway propone una solución al respecto de la pregunta por el “yo postmoderno”, la cual no viene incorporada en el Manifiesto para *Cyborgs* en cuanto tal, por lo que, si no se ha leído su obra completa de “Simios, *cyborgs* y mujeres: la reinención de la naturaleza”, entonces no se podrá deducir o intuir correctamente.

Al analizar el discurso del “sistema inmunológico” como materia de estudio en los laboratorios biomédicos del siglo XX, teoriza el yo como una especie de ensamble estratégico para el que la individualidad no es más que el resultado de un accidente constreñido por las lógicas de la inmunidad y la vulnerabilidad de los cuerpos. El sistema inmunitario, explica, se ubica en un discurso biomédico que recuerda al discurso militar al cuestionar los límites moleculares de la individualidad de un cuerpo, el cual funciona como zona de guerra y que se ve constantemente atacado y modificado por distintos agentes vivos que hacen de la inmunidad un tipo de negociación entre anticuerpos y antígenos para mantener dicha individualidad. De esta manera, el cuerpo deviene lugar de diferencias en el que ya no es posible establecer una arquitectura definida para el yo, pues “el ‘yo’ y el ‘otro’ pierden su cualidad opositiva racionalista y se convierten en juegos sutiles de lecturas parciales y de respuestas reflejadas”. (374-378, 388)

La intención de Haraway es, al igual que con el cuerpo, explicar los cambios epistemológicos y ontológicos del yo y de la individualidad como resultado de los cambios paradigmáticos en las ciencias y las tecnologías. Y así como sucede con el cuerpo, el yo -con la mente y la conciencia- también se abre a una multiplicidad de posibilidades, imposibilidades, fusiones y ajustes protésicos diversos en las que cada vez es más difícil discernir entre lo que lo constituye como uno mismo y lo que lo diferencia de lo otro. Se trata de una “conciencia postmoderna” (377-378) en la que habita una lógica de permeabilidad entre lo orgánico, lo técnico y lo textual que teoriza a todos los cuerpos como posibles ensamblajes estratégicos, haciendo de nociones como “organismo”, “individuo” y “mente” algo problemático.

Al dar una relectura al Manifiesto para *cyborgs*, me parece que sigue existiendo un problema en la manera en que Haraway conceptualiza al *cyborg*, tomando en cuenta lo que describe sobre el yo postmoderno y los cuerpos biomédicos fuera del manifiesto. Si se entiende al *cyborg* como un cuerpo abierto a la modificación constante, cuyo yo nace de la necesidad de defender estratégicamente su individualidad ante un entorno que amenaza con vulnerarlo, entonces dicha individualidad no puede ser pensada solamente como un “accidente constreñido por las lógicas de la inmunidad y la vulnerabilidad de los cuerpos” (378). De hecho, parece más bien que la individualidad adquiere un grado de importancia vital para el *cyborg* en el momento en que

ve los límites de su yo difuminados debido a la apertura ontológica de su cuerpo. Esto me parece más un espacio abierto en la propuesta de Haraway que un error que obligue a descartarla de una vez por todas, pues invita a su complejización. Es por este motivo que he decidido incorporar la perspectiva enactivista al análisis del *cyborg* de Haraway.

3 • El enactivismo y la individualidad organísmica

El enfoque enactivo nace de la convergencia de la teoría de la autopoiesis propuesta por los pensadores chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela y la fenomenología de la subjetividad que pensadores como Edmond Husserl, Maurice Merleau-Ponty y Emmanuel Lévinas predicaron. Para el enactivismo, la vida es un fenómeno que se manifiesta en el desarrollo de los organismos como sistemas emergentes con estructuras homeostáticas que se auto-producen y mantienen a sí mismas a partir de la elaboración de sus propios elementos constitutivos y la regulación de sus relaciones de producción. Es este proceso el que recibe el nombre de “autopoiesis” y que define a lo vivo como aquello que es capaz de mantenerse como una unidad individual distinta de su entorno, del cual toma elementos y piezas para su propia constitución. La “enacción”, término propuesto por este enfoque de las ciencias cognitivas, se trata de la capacidad de un organismo de escoger y dar sentido y significado a los elementos que constituyen su individualidad frente a su entorno, otorgándole una identidad propia como sistema. De esta manera, todo organismo -vivo por ontología- elabora un dominio de significados y relevancias que le permiten moverse y mantenerse en el mundo sin perder su identidad individual frente a las posibles amenazas de su entorno (Maturana y Varela 1985; Varela, Thompson y Rosch 1991; Maturana y Varela 1998; Thompson 2001; Thompson 2011; Di Paolo 2013; Di Paolo 2018).

Se habla de amenazas porque el enactivismo define lo vivo como siempre “precario” o “vulnerable” frente a un entorno que puede romper su unidad estructural para reincorporarlo a la entropía inherente a la materia y su equilibrio termodinámico. De hecho, como explican Maturana y Varela, es a través de la regulación interna -de su estructura orgánica- de perturbaciones y afectaciones externas -producidas por el entorno- que un organis-

mo puede mantenerse individual y, por lo tanto, vivo. El organismo, como sistema autopoiético, debe ser capaz, entonces, de elaborarse los elementos suficientes en su estructura para compensar los posibles daños que el entorno le pueda provocar. La vida se caracteriza, desde esta perspectiva, como sistema que existe por sus propias reglas de producción, pero que emerge de su entorno y se mantiene a pesar de éste mismo. (Maturana y Varela 1998)

Para el enfoque enactivo, la conciencia es un proceso que emerge de esta necesidad cognitiva del organismo de crearse un mundo de significados y sentidos que le permitan la definición de su individualidad. Desde esta perspectiva, vida y conciencia van de la mano como procesos que se co-determinan para la individualización del organismo, siendo la conciencia “una versión enriquecida” de las propiedades organizacionales de la vida (Thompson 2011 1), pues emerge de la complejización de las capacidades sensoriales y motoras del organismo. A mayor grado de complejidad estructural de los procesos sensoriales (perceptivos) y motores (de acción) de un organismo, mayor complejidad estructural de los procesos cognitivos habrá. Aquí, percepción y acción van de la mano y se co-determinan horizontalmente, pues para el enactivismo toda acción emerge de un conocimiento determinado, así como todo conocimiento emerge de una acción determinada; o lo que es lo mismo: aquello que percibo depende de aquello que hago, y aquello que hago depende de aquello que percibo. A esta dinámica se le conoce como “acoplamiento sensoriomotor”, y es la responsable de que un organismo se piense como agente activo y situado dentro de su entorno, actuando según lo que percibe -como benéfico o dañino- y percibiendo según su manera de actuar. (Thompson 2001; Thompson y Varela 2001; Thompson 2011; Di Paolo 2018)

El resultado de este proceso es la “corporización” del organismo como agente individual situado en su entorno. El enactivismo toma el concepto de “corporización” (*embodiment*) de Merleau-Ponty para describir la conciencia como un fenómeno que depende de la capacidad de un organismo de percibirse a sí mismo como un cuerpo individual y distinto de otros cuerpos más a su alrededor. Y esta “corporización” conlleva una doble percepción del cuerpo, como: 1) objeto físico con características biológicas y morfológicas determinadas -o “cuerpo vivo”-, y 2) como fuente de experiencia subjetiva de la identidad individual orgánsmica -o “cuerpo vivido”-. Se trata de un mismo fenómeno observado desde dos posiciones distintas que terminan

por hacer de la conciencia un proceso inherentemente corpóreo y sensorio-motor, el cual se subjetiviza en el momento en que adquiere una dimensión social en organismos como el humano. (Varela, Thompson y Rosch 1991; Thompson 2001; Thompson 2011; Di Paolo 2018).

La conciencia deviene subjetiva cuando se produce lo que en términos fenomenológicos se conoce como la experiencia de “otredad” o “alteridad”, la cual se basa en el reconocimiento individual de mi experiencia como sujeto corporizado a partir del reconocimiento de “otras” experiencias de subjetividad corporizadas en mi entorno. Pero ese reconocimiento sólo es posible en la medida en que puedo pensar o imaginar mi propia subjetividad corporizada como “otra” más del entorno, y aquí es donde mejor se entiende la idea de la doble perspectiva del cuerpo en la “corporización”: me percibo como cuerpo no solamente desde un plano de “primera persona” en el que convergen una serie de experiencias concatenadas que le dan sentido a mi subjetividad individual, sino también como un cuerpo más del entorno que tiene ciertas proporciones y características perceptibles para los demás, como si pudiera transponerse en una “tercera persona” (Varela, Thompson y Rosch 1991; Thompson 2001; Thompson 2011). A este fenómeno, Thompson (2001; 2007; 2011) lo denomina “apertura intersubjetiva” o “intersubjetividad abierta”, y funciona como una zona de indeterminación cognitiva “a-subjetiva”; una suerte de gran Otro -con mayúsculas-, en la que la experiencia de otredad emerge de la posibilidad del ser-otro desde cualquier punto de percepción y acción individuales -esto implica una noción de “conciencia pre-reflexiva” que no necesita de un objeto directo para manifestarse, como Thompson explica-.

Lo que esto significa es que la experiencia de otredad fundamenta y co-determina a la experiencia de identidad individual en un sentido ontológico y cognitivo; me conozco como “uno mismo” gracias a que me percibo también como “otro posible”, para mí mismo y para los demás. Aquí el “yo”, ese nombre que le damos a nuestra identidad individual, se piensa como un fenómeno relacional, ya que no se deriva del funcionamiento “interno” del sistema vivo -como tradicionalmente suele pensarse-, sino de la interacción del organismo con su entorno y la experiencia de otredad que los procesos sociales generan. Esto no significa, sin embargo, que el yo no tenga una ac-

ción “esencial” en el organismo subjetivado, pues, de hecho, es el elemento que termina por otorgarle una individualidad social concreta.²

En resumidas cuentas, el enactivismo elabora una propuesta compleja sobre la vida y sus fenómenos organizmicos -cuerpo, conciencia, subjetividad- en la que el concepto fundamental para su comprensión es el de la individualidad. Como Maturana y Varela explicaron en su obra “Autopoiesis. De máquinas y seres vivos” (1998), los sistemas vivientes se definen por una sola finalidad, que es la producción, afirmación y conservación de su identidad individual. Todos los procesos y actividades que suelen caracterizar a un sistema vivo -nacimiento, desarrollo, nutrición, reproducción- le sirven como medios de alcance para el desarrollo de su individualidad, conservándose distintos de su entorno y autónomos a pesar de éste. Partiendo de esto, resulta lógico, entonces, poner en duda la definición de Haraway (1995) de individualidad como “accidente constreñido” por la arquitectura de las partes que se ensamblan y forman un cuerpo postmoderno como el del *cyborg*.

4 • La conciencia cyborg: en defensa de la individualidad

Puede que la individualidad, como la describe Haraway, sí se trate de un “accidente” resultante del ensamblaje de ciertas partes bióticas y técnicas que responden a la vulnerabilidad del organismo; no obstante, ello no significa que por lo tanto se trate de algo de lo que se pueda disponer. El problema está, a mi parecer, en que Haraway le da prioridad ontológica al proceso de ensamblado de las partes que constituyen al organismo como cuerpo, dejando de lado lo que, según el enactivismo, define la finalidad de todo sistema vivo.

¿Si la individualidad es un simple accidente constreñido, entonces por qué el yo se preocuparía por defender su ensamblado? ¿Por qué no mejor dejar que esa individualidad se desintegre y sus partes se dispersen en algún tipo de Cuerpo sin Órganos con intensidades neutrales como el que Gilles De-

² Al igual que con el *cyborg* de Haraway, el enactivismo conjura una suerte de ontología aparentemente contradictoria que le otorga una “esencia” o sustrato a la definición de organismo, a la par que lo define desde cúmulos de propiedades o *bundles*. Esta aparente contradicción, al igual que con el *cyborg*, me parece tan solo un ejemplo de la manera en que sustratos y cúmulos pueden correlacionarse para definir a ciertas entidades.

leuze y Felix Guattari (1985) imaginaban? Precisamente porque el *cyborg* de Haraway, al igual que los sistemas autopoieticos del enactivismo, se define por las reglas de lo vivo y sus procesos emergentes. Sigue siendo, al final, un organismo; un sistema vivo cuya única finalidad ontológica es la de construir y defender su individualidad. Pero se trata de un organismo que está en contacto con tecnologías médicas, biológicas y sociales que, de múltiples maneras, complejizan su experiencia corporal como anteriormente no era posible imaginar. No porque en el pasado no existiera una tecnificación del cuerpo humano como organismo³, sino porque ésta se ha vuelto tan obvia en nuestros tiempos que es imposible ignorar su presencia en tecnologías que no sólo moldean al cuerpo de manera social, sino que literalmente modifican la carne y los órganos de tal manera que el abogar por un modelo “intacto” e inmaculado del cuerpo resulta cínico o inocente.

A pesar del lenguaje empleado por Haraway para caracterizar al *cyborg*, éste sigue siendo un sujeto corporeizado con una conciencia individual y subjetiva, y esto queda aún más claro cuando observamos su entorno social y político. Haraway explica que el *cyborg* emerge no sólo del lenguaje científico de las nuevas biotecnológicas y la biomedicina post-guerra, sino también de un contexto sociopolítico determinado por la reglas del capitalismo tardío y su co-texto sistémico, el neoliberalismo. De hecho, encuentra que el *cyborg* es una criatura irónica por esto mismo, ya que surge de un entorno del cual busca liberarse. Bajo las reglas del capitalismo tardío, uno post-industrial donde las lógicas del consumo se acoplan con una metafísica neoliberal que determina al sujeto como un ente primordialmente individual en su ontología, el *cyborg* viene a describir el triunfo de todo este sistema: el individuo totalizado. Éste es uno que es tan individual que termina por resultar peligroso para el sistema mismo, pues siguiendo la lógica de Haraway, esta individualidad totalizada le permite desmitificar y alejarse de las

3 Los estudios y escritos de Michel Foucault sobre la anatomopolítica y la biopolítica demuestran que el cuerpo ha sido desde siempre el desarrollo de una serie de tecnologías sociales y políticas que lo moldean conforme a normas y reglas culturales y económicas. El cuerpo es dócil, dice Foucault, y esa docilidad permite su modelación. Véase: Foucault, Michel. Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI, 2013 // Foucault, Michel. Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión. Argentina: Siglo XXI, 2002.

mismas bases ontológicas que permitieron su emergencia. “El *cyborg* no es una criatura inocente”, explica; no se cree ya el mito del Edén ni encuentra sacralidad en arquitectura alguna con respecto a lo que define a los cuerpos. Es, en sus palabras, “un último yo no atado finalmente a ninguna dependencia, un hombre en el espacio”. (254-256).

El problema aquí es que la idea de individualidad que el neoliberalismo ejecuta sobre los cuerpos no es exactamente la misma idea de individualidad que fundamenta la teoría enactiva. Mientras que para el enactivismo la individualidad es un proceso que emerge de un entorno complejo y existe gracias y a pesar de éste, la individualidad neoliberal juega con las fantasías modernas del humano completamente independiente y des-sujetado de su contexto y de su entorno; una ficción ontológica que se desprende de la presunción occidental cartesiana del ser humano como ser dominante de la naturaleza y de sí mismo. Me parece que Haraway está consciente de ello, y por eso describe al *cyborg* como una criatura que combina realidad social y ficción para constituirse a sí mismo como cuerpo, entendiendo por ficción las ficciones políticas provenientes del devenir identidad social y política. Para el *cyborg* -dice-, la identidad, al igual que el cuerpo, se desnaturaliza y se vuelve elemento estratégico y de defensa sociopolítica frente a categorías identitarias emanadas del sistema de dominación capitalista y sus biopolíticas; categorías que mantienen a los cuerpos clasificados según utilidades y significados raciales, sexuales, de clase, etc. (253-255).

La identidad sociopolítica, al emerger de la categorización y la significación de los cuerpos en su construcción anatómica -como la biopolítica lo describiría-, define consecuentemente la identidad individual “orgánica” de estos mismos cuerpos, por lo que, si se desnaturaliza la identidad sociopolítica, entonces también se desnaturaliza la identidad del cuerpo como organismo. El *cyborg*, de esta manera, se abre paso a un mundo de imaginación sobre la construcción -organísmica y sociopolítica- de su cuerpo que se define por las reglas de lo posible y lo virtual, desnaturalizando su experiencia cognitiva y mental. Es por ello que, para Haraway, la “liberación” del *cyborg* de su entorno se basa en la conciencia que tiene de sí mismo como “imagen condensada de imaginación y realidad material, centros ambos que, unidos, estructuran cualquier posibilidad de transformación histórica” (254).

Es decir, no se trata de cuántas modificaciones corporales se implemente el *cyborg* gracias a las tecnologías a su alcance, sino de la conciencia que tiene sobre esta capacidad de construcción semiótica de sí mismo como cuerpo. Un *cyborg* podría bien seguir siendo percibido como un humano cualquiera bajo los términos del régimen categórico tradicional de los cuerpos, sin ningún tipo de intervención biomédica o biotecnológica perceptibles, pero es su conciencia con respecto a la construcción histórica de su cuerpo lo que lo vuelve un *cyborg* en términos de Haraway. Lo mismo en un caso opuesto: una persona podría estar completamente intervenida por múltiples operaciones biomédicas y biotecnológicas que hagan dudar, incluso, de su pertenencia a la “especie humana”; no obstante, ello no implica que se perciba a sí misma como un *cyborg* cuyo cuerpo ha sido históricamente construido para significar algo en particular; puede incluso que la persona esencialice ciertas modificaciones argumentando una mejora de su organismo innato. De ahí que un mayor entendimiento del *cyborg* se encuentre en pensarlo más como “conciencia” emergente de un cuerpo que como “cuerpo en sí”.

Siguiendo lo expuesto por el enfoque enactivo, cuerpo y conciencia se piensan como dos caras del mismo proceso emergente que es el organismo como sistema vivo. En el mundo de significados y sentidos del organismo, su cuerpo vivido desempeña el papel de conciencia que experimenta y construye desde una posición de “primera persona”, mientras que el cuerpo vivo emerge como imagen construida por dichas experiencias, comparándose con los demás cuerpos en su entorno en una suerte de experiencia en “tercera persona”. Para el *cyborg*, la imagen de sí mismo como cuerpo vivo se construye a partir del análisis perceptivo e intencional de las partes que lo ensamblan en su totalidad, otorgándole distinción con respecto a su entorno. Mientras tanto, el cuerpo vivido lo experimenta a través de dichos ensamblajes como espacio de accionar intencional individual, en el que el yo se extiende dependiendo del grado de acoplamientos posibles que no se limitan a la extensión orgánica, pues como comenta Haraway, “¿por qué el yo debería terminar en la piel?”.

Pero ello no significa que, por lo mismo, sea removible o reemplazable para el *cyborg*, pues, de hecho, el yo es el único de sus elementos que le brinda una cohesión real como cuerpo y como conciencia. Desde el punto de vista enactivo, el yo -y la subjetividad que conlleva-, emerge como un elemento

que se añade al cuerpo durante la interacción social, resaltando su cualidad relacional e intersubjetiva, incluso protésica, como Sharon (153) argumentaría. Para el *cyborg*, la individualidad no puede ser pensada solamente como un proceso de ensamblaje “accidental”; mucho menos si tomamos en cuenta que el *cyborg* debe estar consciente de la intencionalidad constructiva del capitalismo y el neoliberalismo sobre los cuerpos. Pensar en “accidentalidad” en este aspecto sería ignorar la intención semiótica de todo un sistema que ha construido cuerpos bajo determinadas normas de funcionamiento y con ciertos propósitos adecuados para su eficacia. Aún si se pensara la individualidad como accidente del cuerpo a un nivel puramente orgánico, esta cualidad se perdería si tomamos en cuenta, como tanto Haraway como los pensadores enactivistas sostienen, que el cuerpo no puede desligarse de los medios sociales que le dan sentido y significado a sus partes y a su totalidad una vez que el organismo deviene social.

Lo que sucede entonces con el *cyborg* es que, a través de la concientización de la construcción histórica e intencional de su cuerpo, deviene consciente también de la importancia de defender su individualidad frente a todas las tecnologías -biomédicas y sociopolíticas- que le han brindado un sentido y un significado específicos como cuerpo. El *cyborg* se revela a sí mismo como el producto de todo un entramado cognitivo en el que su cuerpo significa algo -tiene raza, género, sexo, capacidades físicas, etc.- para el sistema en el que habita; su “liberación” no está en intentar huir del sistema -cuestión prácticamente imposible si tomamos en cuenta que de éste nació-, sino en aprender a leer, (re)interpretar y (de/re)construir las marcas semióticas que este sistema ha producido en su cuerpo, no para erradicarlas de una vez por todas, sino para concientizar sus capacidades y potencialidades como cuerpo y como individuo. Es decir, su liberación no está en salir del sistema, sino en aprender a moverse en él de manera consciente e intencional y no por inercia de conocimientos previos.

De ahí que se pueda hablar de una “conciencia *cyborg*”, la cual defino como la capacidad del *cyborg* de producir una imagen corporizada de sí mismo a partir de los elementos -técnicos, orgánicos y textuales- que hacen de su cuerpo un ensamblado total e individual, manteniendo como punto de cohesión a su yo. Esta imagen emerge en aquella apertura intersubjetiva en la que el cuerpo se desdobra en cuerpo vivo y cuerpo vívido, ejecutándose

como mapa subjetivo de operaciones y acoplamientos en el que las partes se ensamblan a conveniencia y estrategia. A diferencia de lo expuesto por Haraway, o más bien complementando y complejizando lo expuesto por ella, el *cyborg* reconoce su cuerpo como el espacio de un accionar –un “enaccionar”– que sigue la lógica de lo individual e individuado, pues reconoce que la pérdida de toda individualidad se traduciría en una inminente desintegración, no sólo en términos entrópicos de lo vivo –como organismo–, sino en términos de su identidad sociopolítica también. La conciencia *cyborg* emerge justo cuando esta individualidad se entiende como la causa y efecto semióticos de la unidad corporal desde donde el *cyborg* puede posicionarse frente a su entorno.

Para el *cyborg*, entonces, sí existe un elemento esencial en su arquitectura, y es su individualidad, materializada y vivida en el cuerpo y *enactivada* a través de esta pieza estratégica que es el yo. Pero, para ello, el *cyborg* no puede pensarse como un cuerpo con un yo capaz de desafiar los límites de su propia corporalidad a diestra y siniestra, ignorando que la construcción de su cuerpo no es, de ningún modo, accidental, sino que siempre ha sido intencional y relacional para un entorno en el que lo sociopolítico y lo orgánico se co-determinan bajo reglas de lectura e interpretación específicas de los cuerpos. En cambio, el yo de un *cyborg* depende de cada una de las partes que lo componen como ensamblado total, por lo que la alteración o modificación de cualquiera de éstas resultaría en la modificación inmediata de este yo, siempre corporizado y activado según las normas de su enacción.

El yo no antecede a la construcción corporal, pues se trata más bien del efecto de esta construcción, uno que se produce de inmediato y por la propia lógica del ensamblado y, sin el cual, éste pierde su cohesión orgánica y narrativa. No se trata tampoco de un elemento que pueda desligarse del cuerpo por lo mismo, pues es precisamente lo que le permite al cuerpo devenir agente activo –enactivo– de su propia construcción una vez que concientiza la calidad protésica de su cuerpo. Es prótesis del cuerpo que lo produce, pero no en un sentido utilitario o instrumental, sino originario y semiótico, por lo que su permanencia es fundamental.

Devenir conciencia *cyborg* se trata de aprender a percibirse a sí mismo y a los demás como cuerpos fundamentalmente intervenidos por diversas tecnologías que los determinan de manera ontológica a través de la organi-

zación semiótica de sus partes. Esto resulta en la desnaturalización corporal e identitaria de la que tanto habla Haraway. Pero esta desnaturalización sólo se activa con respecto a aquellas partes o elementos corporales e identitarios que el *cyborg* puede, de alguna forma, modificar o reinterpretar, nunca con respecto a la imagen total de su cuerpo, pues toda modificación corporal e identitaria responde precisamente a una identificación ontológica y primordial consigo mismo como yo y con una individualidad que se busca defender. Es decir, el *cyborg* podrá alterar partes específicas de su ensamblado corporal, pero esta alteración sigue la lógica del respeto, cuidado y defensa de su individualidad, por lo que mantiene límites con respecto a qué alterar y qué no. Incluso en la experimentación, la conciencia del *cyborg* mantiene como base de su accionar al yo y a sus procesos individuales.

Si Haraway observa un poder de transgresión y resistencia en el *cyborg* es precisamente porque tiene la capacidad de reivindicar los procesos de individualización fuera del marco del neoliberalismo hacia la individualidad relacional y co-determinada que defiende el enactivismo; una individualidad que existe gracias a y a pesar de su entorno y sus propios procesos individuales como organismo, y no como victoria del ego humano por sobre las limitaciones de la materia y de su entorno. Desde la conciencia, el *cyborg* no se piensa a sí mismo como ser ilimitado y con potencialidades desmedidas por una supuesta independencia de su entorno, sino todo lo contrario, como el resultado de múltiples factores sin los cuales no tendría intencionalidad ni sentido para sí mismo. Devenir conciencia *cyborg* es concientizar los procesos de ensamblaje mediante los cuales uno es lo que puede, delineando así los límites del (en)accionar con respecto al entorno y a las capacidades orgánicas e identitarias individuales. El *cyborg* actúa desde el yo, y por lo mismo, de nada sirve la modificación o alteración corporal si no se tiene conciencia de los motivos por los cuales se cambia lo que se cambia, pues hay siempre intencionalidad y relacionalidad de por medio.

5 • Conclusiones

El *cyborg* es un arquetipo de nuestra subjetividad (post)moderna; una que no puede comprenderse sin las múltiples intervenciones biomédicas y biotecnológicas que caracterizan esta época de capitalismo postindustrial y consumis-

mo individual. Haraway lo supo leer muy bien cuando propuso esta imagen ontológica y política para describir nuestros tiempos. La imagen del *cyborg* desnaturaliza la arquitectura corporal del humano moderno para revelar una criatura que se encuentra en constante transformación y modelaje, pero no por una condición de libertad pura y devenir ilimitado, sino porque está consciente de los límites de su diseño y de su propia construcción para adquirir sentido y significado, tanto para su entorno como para sí misma. Lo que puede un *cyborg* es lo que sus recursos tecnológicos y biológicos le permiten, para los cuales el yo funciona como elemento protésico determinante para la cohesión del ensamblado total que es su cuerpo. Sí, hay piezas que se pueden intercambiar, así como significados que se pueden alterar y sentidos que se pueden redirigir, pero siempre habrá un elemento esencial que no puede ser desechado o relegado de su constitución corporal, y esa es su individualidad.

Es por ello que pensar al *cyborg* como conciencia, más que como cuerpo, resulta necesario. No porque el cuerpo y la conciencia sean dos fenómenos separados por naturaleza que se mueven por sus propias leyes independientes, sino porque la comprensión del fenómeno orgánico que es la vida misma conlleva entender que, como el enactivismo explica, la conciencia es un fenómeno complejizado del organismo vuelto cuerpo. El *cyborg* entiende que su constitución ontológica es primordialmente corporal, pero no por ello sueña con devenir masa amorfa de potencialidades infinitas, pues la base de su origen también está íntimamente ligada al yo y a la individualidad del organismo.

Así, si tuviéramos que describir una diferencia ontológica entre el *cyborg* y aquello que tradicionalmente definimos como “humano”, no podemos remitirnos a la cualidad constructiva del cuerpo, pues ésta siempre ha estado ahí. Tendríamos que hablar, más bien, desde la conciencia, ya que es desde el reconocimiento de las fronteras protésicas del cuerpo que el *cyborg* emerge, lo cual puede o no estar ligado a la modificación física de las partes corporales.

Referencias

Álvarado Marambio, José Tomás. “Sustratos versus Cúmulos. Ontologías alternativas para objetos particulares”. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología* 9 (2014): 13–28.

- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Madrid: Paidós, 1985.
- Di Paolo, Ezequiel. "El enactivismo y la naturalización de la mente". *Nueva ciencia cognitiva: Hacia una teoría integral de la mente*, eds. D.P. Chico y M. G. Bedia. Madrid: Plaza y Valdes Editores, 2013.
- Di Paolo, Ezequiel. "Enactivismo." *Diccionario Interdisciplinar Austral*, 2018. <http://dia.austral.edu.ar/Enactivismo>.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 2013.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Argentina: Siglo XXI, 2002.
- Hacking, Ian. "Canguilhem amid the Cyborgs." *Economy and Society* 27 (1998): 202–216.
- Haraway, Donna J. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Universidad de Valencia: ediciones Cátedra, 1995.
- Hayles, Katherine. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: University Press, 1999.
- Lamarre, Thomas. "Afterworld: Humans and Machines." *INFLeXions: A journal for research creation* 5 (2012): 29–67.
- Maturana, Humberto y Francisco J. Varela. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen, 2003.
- Maturana, Humberto y Francisco J. Varela. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.
- Sharon, Tamar. *Human Nature in an Age of Biotechnology. The Case for Mediated Posthumanism*. Springer, 2014.
- Thompson, Evan. "Empathy and Consciousness." *Journal of Consciousness Studies* 8 (2001): 1–32.
- Thompson, Evan y Francisco J. Varela. "Radical embodiment: neural dynamics and consciousness." *TRENDS in Cognitive Sciences* 5 (2001): 418–425.
- Thompson, Evan. *Mind in Life: Biology, phenomenology and the sciences of mind*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Thompson, Evan. "Précis of Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind." *Journal of Consciousness Studies* 18 (2011): 1–13.

Varela, Francisco J., Evan Thompson y Eleanor Rosch. *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Massachusetts: MIT Press, 1991.

Yehya, Naief. *El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción*. Paidós, 2001.