

EL BINOMIO CULTURA/NATURALEZA EN LA POSMODERNIDAD

Teresa Aguilar García. Cuenca

Resumen: Este texto debate el papel de la naturaleza en la encrucijada tecnológica de la actualidad y describe las diferentes posiciones que en torno al binomio cultura/naturaleza sostienen diversos autores, como Haraway, Escotado, Duke, Rosset, Jameson o Morin.

Abstract: This text debates the paper of Nature in the technological crossroads of the present time and it describes the different positions that around the binomial Culture/Nature maintain authors like Haraway, Escotado, Duke, Rosset, Zeran, Jameson or Morin.

El panorama tecnófilo y tecnófobo en la actualidad dibuja diversas posiciones en torno al binomio cultura/naturaleza, que oscilan desde la admisión única de uno de sus términos hasta la disolución definitiva del binomio por identificación de sus partes. En tal juego de relaciones se perfilan posturas humanistas y antihumanistas cuya piedra de toque es el naturalismo, pues sólo aquellas tendencias que insisten en la separación del binomio en clara defensa del segundo término pueden ser consideradas humanistas al defender la pervivencia del estado humano natural, sin intervencionismo tecnológico. Por el contrario, las llamadas antihumanistas, rechazarían el llamado de la esencia humana en nombre de una pretendida naturaleza no mediada.

La actitud tecnológica de las diferentes posiciones determinará la adhesión al naturalismo como forma de humanismo o al culturalismo antihumanista, describiendo un mapa que despliega el panorama tecnosocial de nuestros días. Si partimos de la consideración del binomio como indisoluble, admitimos su presencia y no su disolución, como una pieza compacta que ha dejado de ser bipolar y que mercería otro nombre. Haraway lo llamaría cyborg, acrónimo de organismo y cibernético, de naturaleza e instrumento. Así lo define: "El cyborg es un organismo cibernético, una fusión de lo orgánico y lo tecnológico fraguada en prácticas culturales e históricas determinadas. Los cyborgs no tratan sobre la Máquina y lo Humano, como si en el universo existieran estas Cosas y Sujetos. Por el contrario, los cyborgs tratan sobre la interacción de máquinas y personas

históricas específicas, que muchas veces acaban siendo contra-intuitivas para quien analiza la tecnociencia. El término cyborg fue acuñado por Manfred Clynes y Nathan Kline (1960) para referirse al hombre potenciado que podría sobrevivir en entornos extraterrestres. Se imaginaron que el híbrido cyborg hombre-máquina sería necesario en el próximo gran desafío tecnohumanista: el viaje espacial". (Haraway 2004, p.69)

El cyborg es el sujeto que da presencia al bloque compacto de la fusión definitiva de los dos mundos. Visto así, el binomio no desaparecería sino como ente escindido en dos, conservando la forma de un monomio, amalgama de una historia que se cerró. Escindirlo hasta absorberlo por uno de los polos es su verdadera disolución, apareciendo así como paradójica la intención de aquéllos que pretenden separarlo para mantener intacta alguna de sus partes.

Las relaciones entre cultura y naturaleza han desaparecido en la posición transhumanista, así como superan el dualismo cartesiano de un espíritu escindido en cuerpo y alma. Los debates entre natural/artificial se analizan desde una posición postestructuralista que parte de la deconstrucción de los términos binarios que nos definen como logos occidental. Estos dualismos incluyen: yo-otro, mente-cuerpo, cultura-naturaleza, todo-parte, constructor-construido, activo-pasivo, bien-mal, verdad-ilusión, total-parcial, Dios-hombre. De las relaciones cultura-naturaleza que Haraway considera dicotomías obsoletas o analíticas del pensamiento occidental caduco, extrae una idea de ser humano que ensambla ambos polos a través de los avances de la tecnología cibernética y biológica. La naturaleza ya no es concebida como aquél ente estático de funcionamiento mecanicista que había que dominar, sino como un espacio creativo que puede reinventarse. Rifkin también comparte esta visión de la naturaleza con Haraway. Ambos apuntan a una reinención de la naturaleza.

La posición de Zerzan, sin embargo, apunta hacia la recuperación de una naturaleza primitiva y no a su reformulación, postura que no se asusta de hibridaciones maquínicas. El conservadurismo humanista de Zerzan sólo puede recuperar el paraíso perdido de lo natural rechazando frontalmente el universo cultural que lo aliena y el rechazo frontal de la cultura es la estrategia para la obtención de la naturaleza, rescatada así de la mezcla indisoluble que constituye el par naturaleza/cultura. Es la búsqueda de una esencia humana que se cree natural, obtenida tras el proceso químico en el que ambos elementos, cultura y naturaleza, se constituyeron como compuesto indisoluble. La naturaleza es entonces aquello que se obtiene por decantación, el mismo proceso por el que Rosset dilucida la idea que de naturaleza tiene el naturalismo, definida por

aquello que no es: “designa lo que queda del ser humano cuando se elimina el artificio” en su intento por demostrar como en toda la historia de la filosofía no puede encontrarse una definición positiva de naturaleza: “Lo propio del pensamiento naturalista no es conceder algún sentido a la idea de naturaleza, sino apoyarse en la palabra naturaleza para negar todo lo que existe artificialmente, es decir, para poner en cuestión todo lo que existe” (Rosset1974, p.280)

Así, la naturaleza no es algo que ya fuera por sí mismo, sino que es necesario que del compuesto del que formara parte se desprendiera algo de ella que no le era propio, lo artificial. Rosset incluiría a Zerzan dentro de la segunda de las tres tendencias naturalistas que encuentra en la historia: Primero, la naturaleza estaba presente pero se ha degradado y hay que protegerla de todo nuevo deterioro. Naturalismo conservador.

Segundo, la naturaleza no está aun presente y hay que instaurarla. Naturalismo revolucionario.

Tercero, la naturaleza es una instancia ausente, sus manifestaciones son de índole puramente social y hay que transgredirlas para llegar a una existencia real y verdaderamente natural.

Naturalismo perverso.

Clément Rosset en su obra *La antinaturaleza* invierte las relaciones natural/artificial hasta afirmar que el artificio es la “verdad” de la existencia y la idea de naturaleza un fantasma ideológico. Irónicamente aboga por una naturalización del hombre tal y como Nietzsche lo expresó en *La gaya ciencia*, aforismo 109: naturalización que pasa por una desnaturalización previa de la idea de naturaleza “una naturaleza humana liberada de la idea de naturaleza”. Esta idea de una *physis* inexistente es criticada por Escotado en el epílogo de *De physis a polis*, para quien la evidencia del cuerpo es “aquello que se opone obstinadamente a la inercia o al artificio como únicos modos de ser”. Un cuerpo sin *physis* se transforma en un simulacro dado que la *physis* es radicalmente material; admitiendo Escotado como absurda la idea de una antinaturaleza que negaría la idea de materia misma, encasillándola como un concepto ficticio cuyos precedentes ya fueron formulados por Heráclito o Empédocles, en quienes Rosset detecta una negación de la naturaleza, mientras que Escotado detecta en ellos el nacimiento del concepto materia.

La posición antinaturaleza de Rosset afirma que “naturaleza jamás ha sido un concepto sino sólo una palabra que sirve de punto de apoyo para eliminar todo lo que no es tolerado” y su defensa nietzscheana de “lo

que hay” le conduce a aceptar una postura que niega la naturaleza pues lo único que hay es cultura y la defensa de ésta es la defensa de lo que hay pues siempre se ha rechazado el artificio (desde el XVII con Descartes y Locke), osea lo existente, en aras del mundo de la apariencia. Falso ha sido declarado siempre lo ficticio, artificial, obviando la otra significación del término, la de factum (hecho); a su vez este factum es tanto lo que es por oposición al sueño como lo que se fabrica (artificio por oposición a naturaleza). Con estos presupuestos argumentativos Rosset concluye que “siendo factum tanto lo que existe por sí mismo como lo que es fabricado, de esta dualidad ontológica se puede inferir razonablemente que la realidad se confunde con el artificio y que la naturaleza sólo representa un sueño”

Pero mientras Rosset incluya en el factum tanto lo hecho por sí mismo como lo fabricado no puede inferir razonablemente que la realidad se confunde con el artificio exclusivamente, sino que también lo hace con lo que no es artificio, ya que la realidad se compone de ambos. Y menos inferir que de tal simbiosis la naturaleza deviene sueño, siendo que factum es lo que existe frente al sueño. El problema es que sigue conservando la idea de cosas existentes por sí mismas o naturales en una estructura argumental de la que pretende elidir ese hecho. Lo que pretenden tanto Rosset como Zerzan es determinar la verdad de la existencia, que para el primero es artificio y para el segundo naturaleza.

El nietzscheanismo de Rosset parte de la afirmación de lo existente, saludando su forma de ser tal como es, una existencia culturizada aceptada sin culpabilizar. De ahí que la postura cínica de Diógenes Laercio con su incidencia en la vuelta a la naturaleza, culpabilizando a la cultura, sea para Rosset una posición triste incapaz de asumir la propia cultura que ha engendrado. La posición de Zerzan que ha declarado como verdad de la existencia sólo a la naturaleza sigue siendo la postura clásica que ve en el artificio todo aquello que se opone a la naturaleza. En apoyo de Zerzan y refutando a Rosset, Escotado argumenta que considerar ilusoria a la physis puede concebirse sin más como cinismo o desesperación urbana (Escotado 1995, p.210)

Si Rosset afirma que la angustia humana cesará si se suprime la creencia en la naturaleza, para Zerzan la angustia humana es producto de la alienación de la naturaleza provocada por la cultura, siendo, además, privatizada esa angustia por una sociedad que reduce toda problemática social a psicológica.

La antinaturaleza es para Escotado la situación lógica a la que ha llegado la polis a base de utilizar un lenguaje que enajena llegando a

afirmar la inexistencia de la *physis*. La polis consigue hacer invisible la naturaleza y por otra parte, según palabras de Aristóteles que Escotado hace suyas: "Resulta ridículo intentar poner de manifiesto la *physis*" puesto que naturaleza es experiencia inmediata, cuerpo, e intentar refutarla es caer en la simpleza o Perogrullo ya que no puede comprenderse la inexistencia de la *physis* si ésta es radicalmente material" (Escotado 1995, p.214).

Escotado defiende la separación del binomio cultura/naturaleza tomando literalmente la definición aristotélica de naturaleza como aquello que se reproduce a sí mismo y que es inmediatamente dado, argumentos que a Duque le parecen insatisfactorios para una definición de naturaleza: " Si lo natural es lo inmediatamente dado, entonces para casi todos nosotros es la ciudad y no el campo lo natural; el cepillo de dientes, no las flores. Y si lo natural (según la clásica definición de la *Physica* aristotélica) es aquello que se reproduce a sí mismo por sí mismo, sin causa exterior determinante, por naturaleza serían, no sólo las consabidas máquinas electrónicas de cálculo de la quinta generación, sino sobre todo la tozuda persistencia de las relaciones estatales de dominación y la reproducción burocrática de la *intelligentzia* en las instituciones". (Duque 1986, p.23)

Esta concepción aristotélica de lo natural es lo que conduce según Duque al error de considerar la naturaleza como "una entidad separada e independiente del hombre, pero en última instancia sometible a él." No encuentra fronteras entre una y otra porque lo natural es: "La sedimentación de invenciones sociotécnicas que se aceptan como recursos dados inmediatamente para una comunidad, olvidando su origen. (1986:25)

Nos dice que la naturaleza es técnica ya desde que el humano interviene con el uso de la invención, por ejemplo la caza representaría una invención que se destacaría de la recolección, con la que los humanos se construyen en la naturaleza y viceversa. Al igual que el marxismo que privilegia la invención como la capacidad de intervención en la naturaleza, considera que la forma en que se constituye el individuo en la naturaleza y viceversa no es el instrumento de trabajo por el cual puede repetir la acción sobre el medio, sino la capacidad de construir herramientas y reproducir los saberes. La hominización sería el proceso técnico por el que el humano llega a serlo. La naturaleza es por tanto técnica. La capacidad de invención en manos de grupos marginales, a su juicio en franca oposición con los poderes dominantes que preservan el status quo, es el verdadero motor del mundo o su evolución, cuando Zerzan ve en el acto creativo, en el ingenio, la sombra de un constructo alienante con la que se

separa de lo que pertenecía, la naturaleza, y no entiende que hablemos del individuo como algo que se constituye en la naturaleza, sino que él en sí mismo es natural, ya que “llegar a constituirse en” es hacer uso de la técnica.

Para Duque, el grupo de los recolectores representaría el grupo dominante frente al innovador y la revolución tecnológica surgiría de la ruptura con el orden establecido de la cultura recolectora por oposición, creándose rupturas sucesivas que marcan estadios naturales diferentes (naturaleza primordial, orgánica, artesanal, mecánica y cibernética) En tal proceso la pregunta zerziana sobre el origen no tiene sentido: “El origen no está en un punto remoto, lo ubiquemos a quince millones de años (ramapitecinos) o a sólo treinta y cinco mil (homo sapiens sapiens); el origen no es, sino que sucede históricamente”. (Zerzan 2001, p.56)

A Zerzan, sin embargo, que parte de la concepción temporal como alienante en sí misma, le parece que el origen está ahí y que podría volver a repetirse, dado que se siente alienado de un proceso histórico que no lo constituye o que rechaza ser constituido por él. La invención genera alienación en su sentido más amplio y en el caso de la caza, no podría ser ni aplaudida como invención ni siquiera demostrable que fuera practicada desde muy temprano ni de manera muy generalizada, inclinándose por la hipótesis del devorador de carroña (Leakey, Oakley) frente a la hipótesis del cazador (Ardrey) Ésta sostiene que el hombre ha llegado a ser lo que es porque durante millones de años en su evolución ha matado para vivir, así mismo conlleva la división sexual del trabajo asociando a la hembra las tareas domésticas y al macho la heroica tarea de la subsistencia mediante la caza de animales. La hipótesis de una sociedad igualitaria recolectora no mantiene la división del trabajo por el sexo ni considera la presencia de Tánatos necesaria, equiparando a aquellos habitantes paleolíticos con el estado de inocencia primitivo donde Eros vive plácidamente. La hipótesis del cazador presenta un sesgo masculino según las teóricas feministas (Longino y Doell) que demuestran cómo se introduce el androcentrismo en la teoría de la evolución.¹ Los grupos de invención a que alude Duque, en principio marginados por la cultura

¹ Longino y Doell, así como Eleanor Leacock demuestran que la hipótesis del cazador es un mito porque presenta a los hombres como los únicos responsables mediante el uso de herramientas del paso de las culturas prehumanas a humanas. Cuestionan el hecho de que durante más de tres siglos la ciencia ha apelado a la política de género como recurso moral y político para su progreso. En el capítulo 4: “El androcentrismo en biología y ciencias sociales” de *Ciencia y feminismo* (1996) Sandra Harding.

dominante a la larga según el anarcoprimitivismo se convertirían en grupos de dominación que superarán a los primeros.

El artificialismo de Rosset protege una realidad que considera exclusivamente cultural frente a los ataques metafísicos que hablan del mundo inexistente de lo natural, esto supone una dualidad en sentido nietzscheano que debe anularse acabando con el mundo de las apariencias que es esa naturaleza metafísica. El naturalismo de Zerzan le hace rechazar frontalmente la cultura, no por declararla inexistente, sino culpable de haber hecho desaparecer definitivamente la naturaleza: “Como responso al anhelo de plenitud de la precivilización ya perdida, la postmodernidad nos dice que la cultura ha llegado a ser tan fundamental para la existencia humana que no cabe la posibilidad de escarbar por debajo de ella. La postmodernidad es lo que aparentemente nos queda cuando se ha completado el proceso de la modernización y la naturaleza ha huido definitivamente”. (Zerzan 2001, p.100)

Así mismo, la alienación y la dominación, factores básicos que amenazan la naturaleza, son dos conceptos que Zerzan no encuentra en el discurso postmoderno, lo que redundaría en una posición antinaturalista. Cita a Derrida en su ensayo sobre Rousseau: “la naturaleza nunca ha existido”, posicionándose con Rosset, mientras que Jameson afirma sin dudar el asesinato de la naturaleza a manos de la postmodernidad (Jameson 1998, p.289)

Esta hiperbolización del lenguaje y de la cultura impide ver el paisaje de la realidad, dicen tanto Zerzan como Escotado, quien admite la invisibilidad de la naturaleza por la polis y la apologización del lenguaje por ciertas facciones de la filosofía francesa contemporánea que conduce a una ceguera ante la naturaleza.

Naturaleza/cultura son dos ámbitos separados para el naturalismo de Zerzan y las posiciones de la cultura postmoderna se empeñan en difuminar el binomio: “ Al pensamiento contemporáneo, en su encarnación postmoderna, le gustaría excluir la posibilidad de una división real entre naturaleza y cultura; sin embargo, dadas las capacidades ya presentes en las gentes anteriores a la civilización, sería más apropiado decir que, fundamentalmente, ellos eligieron siempre la naturaleza antes que la cultura”. (Zerzan 2001, p.16)

La postmodernidad es la hiperbolización de la cultura simbólica que ya sólo es capaz de ver cultura y lenguaje allí donde hubo naturaleza, proceso que corre paralelo a la alienación de la naturaleza, entendiendo alienación como aquél proceso surgido de la aparición de la cultura simbólica que conlleva la domesticación de la naturaleza. Siendo la “con-

formidad, repetición y regularidad las claves del triunfo de la civilización que reemplazaron a la espontaneidad, la magia y el descubrimiento propios del estado pre-agrícola humano que durante tiempo había permanecido intacto”. (Zerzan 2001, p.21)

La oposición de Zerzan a toda mediación en el humano le lleva a rechazar la aparición del lenguaje como un momento feliz del estadio evolutivo, cualquier forma simbólica es sospechosa de mediatización, se puede vivir sin lenguaje: “El primer lenguaje del hombre, el lenguaje más universal, el más enérgico y el único necesario, antes de necesitar persuadir al hombre en asamblea, es el grito de la naturaleza (Rousseau1987, p. 81)

La crítica a la hiperbolización del lenguaje de Zerzan o la textualización de todo en la teoría postestructuralista y postmoderna a que se refiere Haraway (1995, p.259), ponen de manifiesto para ambos el oscurecimiento de “las relaciones vivas de dominación que se asientan en el juego de la lectura arbitraria”. Aquí Haraway cita a Jameson en su definición de la postmodernidad como “una dominante cultural” que al no ser una mera opción requiere una reinención radical desde dentro de la política de izquierdas. Haraway, para quien el lenguaje se convierte en una prisión, propone la heteroglosia o poesía del cyborg como forma de subversión. Pero esa textualización totalizadora que delata al mundo como un código quizá deja intacta la realidad del mundo como “un terreno militar de alta tecnología” (Haraway 1995, p.319), aunque no quiera teorizar el mundo encuentra cierto poder en las teorías críticas modernas.

Zerzan, por el contrario, arremete contra los representantes de la postmodernidad en su ensayo La catástrofe de la postmodernidad. Es difícil a través del texto encontrar los autores con que Zerzan siente afinidad, así podría asimilarse con Sennet o Lasch en cuanto a la denuncia de la sociedad de la psicología, sin embargo rechaza las raíces psicoanalíticas que estos autores utilizan para explicar el narcisismo. Antropólogos y arqueólogos cuyas aportaciones son valiosas para demostrar la preferencia de la forma de vida premoderna, sobre todo Sahlins y su ensayo La opulenta sociedad original, de quien toma la idea de una sociedad primitiva paradisíaca y los datos antropológicos que la avalan; así como Lévi-Strauss y la tesis de la esclavización humana a manos de la aparición de la escritura, quien retoma las ideas de Rousseau en *Tristes trópicos* y la búsqueda de una naturaleza inquebrantable de la sociedad humana que hay que buscar no en nuestra civilización sino extrayendo las características comunes de la mayoría de las civilizaciones humanas. Y no podría suscribir las posiciones de Edgar Morin o Clifford Geertz para quienes el binomio es un par indisoluble.

“Lisa y llanamente no existe una naturaleza humana independiente de la cultura”, dice Geertz que ve en el proceso cultural aquél que nos completa o termina como animales incompletos: “la cultura más que agregarse a un animal terminado fue un elemento central en la producción del animal mismo (Geertz 1992, p.54).

Tesis en franca contradicción con la de Zerzan quien ve en el individuo paleolítico un animal completo que no precisa de la cultura pues su inteligencia era capaz y completa y el progreso simbólico no hizo sino alienarlo de la naturaleza; la inteligencia existía sin lenguaje: “Posiblemente, dicho sea de paso, sea erróneo asumir que el pensamiento haya avanzado (si es que existe algo así como un pensamiento “neutral”, cuyos avances pudieran ser universalmente apreciados) porque nosotros en realidad pensemos en términos de lenguaje; no hay pruebas definitivas de que sea así” (Zerzan 2000, p.18)

Así como enfrentado también a la posición bioantropológica de Edgar Morin, para quien el ser humano es un ser biocultural porque es producto de un proceso evolutivo de hominización. Distinguiendo lo que llama la “unidualidad” del hombre: la doble naturaleza coexistente biológica y cultural, cerebral y psíquica. Lo que le permite afirmar que las lecturas postestructuralistas sobre la muerte del hombre deben ser entendidas como la muerte del hombre insular en beneficio del hombre peninsular, el primero clausurado, autosuficiente y aislado, el segundo unido a la vida y superador de la oposición ontológica naturaleza/cultura. Así Morin crea un humanismo antihumanista al salvar la noción de hombre y su esencia, resistiéndose a su disolución foucaltiana, pero antihumanista porque asume las críticas filosóficas al humanismo tradicional.

Zerzan se dirige contra el estructuralismo y luego el postestructuralismo que proclaman la omnipotencia del lenguaje como única vía de acceso al mundo de los objetos y la experiencia, lo metafórico del lenguaje y su indeterminación, destruyendo el significado definitivamente. Contra Derrida por ello y por la desmantelación de las oposiciones binarias: “Al desmantelar todo binarismo la deconstrucción intenta concebir la diferencia sin oposición”.(Zerzan 2001, p.97)

Esta postura es para Zerzan metafísica puesto que encuentra en las oposiciones sólo una realidad lingüística. También la diseminación es “esa fluidez incesante e insatisfactoria del lenguaje, un símil muy adecuado del corazón del capital consumidor y de su circulación sin fin de no-significación” (Zerzan 2001, p.98) En fin, “mientras no se pueda defender la noción de una realidad independiente del lenguaje”.

Sin embargo, la posición de Zerzan es tachada por Bueno de metafísi-

ca, el mismo apelativo que Rosset imputa al naturalismo por revelarse como una tendencia que ha sido incapaz de definir positivamente la naturaleza, de dar una idea clara de naturaleza, confiriéndole así una función metafísica y mística. (Rosset 1974, p.281) Para Bueno, Zerzan es metafísico no porque intente rescatar un concepto que no existe, que en cierto modo es así, ya que no podemos hablar de naturaleza y sí de naturalezas, sino porque las estructuras jerárquicas de dominación en general carecen de realidad, son metafísicas, son una perspectiva metamérica, y no diamérica, es decir, como enfrentamientos entre determinados contenidos o instituciones culturales.² Constituye una “crítica universal de la civilización” inadmisibles para el análisis de Bueno que rechaza de plano la posibilidad de pensar en términos holísticos y para quien las relaciones de dominación, al contrario de constituirse en estructuras vivas, como en Haraway o Jameson o Zerzan, están atrapadas en definiciones epistemológicas altamente jerarquizadas cuyos niveles de explicación, metaméricos o diaméricos no pueden interseccionarse.

No obstante, la posición de Haraway rechaza las definiciones universales y aboga por un posicionamiento parcial como formas de acceder a la actitud crítica, lo que le acercaría al postmodernismo lyotardiano, conservando la idea de estructuras de dominación marxista, lo que la haría adoptar un equilibrio entre las estrategias de acción situadas y la totalidad del concepto que las sustenta: lucha contra las estructuras de dominación. La sospecha de universalismo de Bueno, por otros motivos distintos a los de la consideración postmoderna de que todo conocimiento es fragmentado, rechaza la posición de Zerzan porque reivindica una naturaleza humana que nunca existió (2001, p.23) alienada de su propia esencia por la civilización y ello porque tanto la cultura como la naturaleza son mitos en tanto que nociones universales a las que subyace la idea de un hombre universal también.

Así, el binomio, invisible para aquellos que asumen la *techné* como constitutiva de un humano cuya esencia no existe y reivindicado por aquellos otros cuya confianza en la sociedad y sus productos es menor o inexistente, se halla atravesado de concepciones humanistas y anti-humanistas, desplegando un mapa cuya cartografía recorre las contradicciones de un mundo que sólo puede explicarse a través de lo simbólico.

² Metamérico, de meta= más allá y meros = parte: relación de un término dado con otros de superior nivel holótico. Diamérico, de día = a través de y meros = parte: relación de un término con otros de su mismo nivel holótico.

Bibliografía

- ARDREY, Robert. La evolución del hombre: La hipótesis del cazador. Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- BUENO, Gustavo. "La nostalgia de la barbarie, como antiglobalización". Prólogo de Malestar en el tiempo de J. Zerzan. Ikusager, Vitoria-Gasteiz, 2001
- DUQUE, Félix. Filosofía de la técnica de la naturaleza. Tecnos, Madrid, 1986.
- ESCOHOTADO, Antonio. De Physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates. Anagrama, Barcelona, 1995.
- GEERTZ, Cliford. La interpretación de las culturas..Gedisa, Barcelona, 1992.
- HARA-WAY, Donna.J. Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra©_Conoce_On coratón. Feminismo y tecnociencia. UOC, Barcelona, 2004.
- Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la Naturaleza., Cátedra, Madrid, 1995.
- HARDING, Sandra. Ciencia y feminismo. Madrid, Morata, 1995.
- JAMESON, Frederick. Teoría de la postmodernidad, Trotta, Madrid, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Tristes trópicos. Paidós, Barcelona, 1988.
- LYOTARD, Jean.François. La condición posmoderna. Cátedra, Madrid, 1989.
- Lo inhumano. Manantial, Buenos aires, 1988.
- MARX, Carl. Manuscritos de economía y filosofía. Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- El capital. Akal, Madrid, 2000.
- MORIN, Edgar. El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología, Kairós, Barcelona, 1983.
- NIETZSCHE, Frederik. La Gaya Ciencia. Edaf, Madrid, 2000.
- RIFKIN, Jeremy. El siglo de la biotecnología. Crítica, Barcelona, 1999.
- ROSSET, Clément. Antinaturalidad. Taurus, Madrid, 1974.
- ROUSSEAU, Jean.Jacques. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. Tecnos, Madrid, 1987.
- Las confesiones. Océano, Barcelona, 1998.
- Ensayo sobre el origen de las lenguas. Akal, Madrid, 1980.
- ZERZAN, John. Malestar en el tiempo. Ikusager, Vitoria, 2000.
- Futuro primitivo. Numa Ediciones, Valencia, 2001.

Teresa Aguilar García
ytemas@yahoo.es
C/ Rock, 11
16190 Chillarón
Cuenca