

ISBN 978-607-99621-3-5

IMAGINARIOS Y TECNOLOGÍAS INTERPRETACIONES DE LA DIGITALIZACIÓN DE LA VIDA

COORDINADOR
DANIEL HORACIO CABRERA ALTIERI

AUTORES

SANTIAGO LÓPEZ MARTÍNEZ | LUIS FELIPE GONZÁLEZ GUTIÉRREZ
NORELKYS ESPINOZA | MIGUEL ANGEL MACIEL GONZÁLEZ
NICOLÁS VILOUTA RANDO | PABLO ARIEL PELLEGRINI



COLECCIÓN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES

IMAGINARIOS Y TECNOLOGÍAS INTERPRETACIONES DE LA DIGITALIZACIÓN DE LA VIDA

COORDINADOR

DANIEL HORACIO CABRERA ALTIERI

AUTORES

SANTIAGO LÓPEZ MARTÍNEZ
LUIS FELIPE GONZÁLEZ GUTIÉRREZ
NORELKYS ESPINOZA
MIGUEL ÁNGEL MACIEL GONZÁLEZ
NICOLÁS VILOUTA RANDO
PABLO ARIEL PELLEGRINI

EDITORIAL

©RED IBEROAMERICANA DE ACADEMIAS DE INVESTIGACIÓN A. C.2022



RED IBEROAMERICANA DE ACADEMIAS DE INVESTIGACIÓN A.C.
DUBLÍN 34, FRACCIONAMIENTO MONTE MAGNO
C.P. 91190. XALAPA, VERACRUZ, MÉXICO.
CEL 2282386072
www.redibai.org
redibai@hotmail.com

Sello editorial: Red Iberoamericana de Academias de Investigación, A.C. (978-607-99621)
Primera Edición, Xalapa, Veracruz, México.
Presentación en medio electrónico digital: Descargable
La imagen de portada cuenta con licencia autorizada.
Formato: PDF 3 MB
Fecha de aparición 19/05/2022
ISBN 978-607-99621-3-5

Derechos Reservados © Prohibida la reproducción total o parcial de este libro en cualquier forma o medio sin permiso escrito de la editorial o los autores.



ISBN: 978-607-99621-3-5



9 786079 962135

EDITA: RED IBEROAMERICANA DE ACADEMIAS DE INVESTIGACIÓN A.C. (REDIBAI), CAPÍTULO RED TEMÁTICA CONACYT IBEROAMERICANA DE ACADEMIAS DE INVESTIGACIÓN EN MIGRACIÓN Y DESARROLLO (REDIBAI-MYD) EN COLABORACIÓN CON LA RED IBEROAMERICANA DE INVESTIGACIÓN EN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES (RIIR)

<https://imaginariosyrepresentaciones.com/>

COMITÉ EDITORIAL DE LA *COLECCIÓN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES* DE LA RED IBEROAMERICANA DE INVESTIGACIÓN EN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES (RIIR)

COORDINADORES

JAVIER DIZ-CASAL

FELIPE ALIAGA SÁEZ

JOSAFAT MORALES RUBIO

YUTZIL CADENA PEDRAZA

ELIBERTO QUINTERO MONTOYA

Sello editorial: Red Iberoamericana de Academias de Investigación, A.C. (978-607-99621)

Primera Edición, Xalapa, Veracruz, México.

Presentación en medio electrónico digital: Descargable

La imagen de portada cuenta con licencia autorizada.

Formato PDF 3 MB

Fecha de aparición 19/05/2022

ISBN 978-607-99621-3-5



Xalapa, Veracruz. México a 10 de septiembre de 2021

DICTAMEN EDITORIAL

La presente obra fue arbitrada y dictaminada en dos procesos; el primero, fue realizado por el COMITÉ EDITORIAL DE LA COLECCIÓN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES DE LA RED IBEROAMERICANA DE INVESTIGACIÓN EN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES (RIIR) con sede y aval de la Universidad de Santo Tomás en Colombia que sometió a los capítulos incluidos en la obra a un proceso de dictaminación a doble ciego para constatar de forma exhaustiva la temática, pertinencia y calidad de los textos en relación a los fines y criterios académicos de la RIIR, cumpliendo con la primera etapa del proceso editorial. El segundo proceso de dictaminación estuvo a cargo de la EDITORA RED IBEROAMERICANA DE ACADEMIAS DE INVESTIGACIÓN A.C. con sede en México; donde se seleccionaron expertos en el tema para la evaluación de los capítulos de la obra y se procedió con el sistema de dictaminación a doble ciego. Cabe señalar que previo al envío a los dictaminadores, todo trabajo fue sometido a una prueba de detección de plagio. Una vez concluido el arbitraje de forma ética y responsable y por acuerdo del Comité Editorial de la Colección Imaginarios y Representaciones de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR) y del Comité Editorial y Científico de la Red Iberoamericana de Academias de Investigación A.C. (REDIBAI), ***se dictamina que la obra "Imaginarios y tecnologías. Interpretaciones de la digitalización de la vida" cumple con la relevancia y originalidad temática, la contribución teórica y aportación científica, rigurosidad y calidad metodológica, rigurosidad y actualidad de las fuentes que emplea, redacción, ortografía y calidad expositiva.***

Dr. Daniel Armando Olivera Gómez

Director Editorial

Sello Editorial: Red Iberoamericana de Academias de Investigación, A.C. (978-607-99621)

Dublín 34, Residencial Monte Magno

C.P. 91190. Xalapa, Veracruz, México.

Cel 2282386072



ISBN: 978-607-99621-3-5



Xalapa, Veracruz. México a 19 de mayo de 2022

CERTIFICACIÓN EDITORIAL

RED IBEROAMERICANA DE ACADEMIAS DE INVESTIGACIÓN A.C. (REDIBAI) con sello editorial N° 978-607-99621 otorgado por la Agencia Mexicana de ISBN, hace constar que el libro "IMAGINARIOS Y TECNOLOGÍAS. INTERPRETACIONES DE LA DIGITALIZACIÓN DE LA VIDA" registrado con el ISBN 978-607-99621-3-5 fue publicado por nuestro sello editorial con fecha de aparición del 19 de mayo de 2022 cumpliendo con todos los requisitos de calidad científica y normalización que exige nuestra política editorial.

Fue evaluado por pares académicos externos y aprobado por nuestro Comité Editorial y Científico y pre-dictaminado por el Comité Editorial de la Colección Imaginarios y Representaciones de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR).

Todos los soportes concernientes a los procesos editoriales y de evaluación se encuentran bajo el poder y disponibles en Editorial RED IBEROAMERICANA DE ACADEMIAS DE INVESTIGACIÓN A.C. (REDIBAI), los cuales están a disposición de la comunidad académica interna y externa en el momento que se requieran. La normativa editorial y repositorio se encuentran disponibles en la página <http://www.redibai-myd.org>

Doy fe.

Dr. Daniel Armando Olivera Gómez

Director Editorial

Sello Editorial: Red Iberoamericana de Academias de Investigación, A.C. (978-607-99621)

Dublín 34, Residencial Monte Magno

C.P. 91190. Xalapa, Veracruz, México.

Cel 2282386072



ISBN: 978-607-99621-3-5



Índice

Introducción	1
Imaginarios de la tecnologización de la vida Daniel H. Cabrera	
I Capítulo	4
Imaginarios Sociales de la Cibercultura e Instituciones Ciberculturales Santiago López Martínez	
II Capítulo.....	30
Imaginario social en tiempos digitales: Una perspectiva construccionista social Luis Felipe González Gutiérrez	
III Capítulo.....	55
Neotribus de pacientes en internet... cuando lo tecnológico se vuelve imaginario Norelkys Espinoza	
IV Capítulo.....	68
Dos dimensiones usadas e introyectadas en la constitución de nuevas identidades y subjetividades: desarrollo tecnológico y flexibilidad laboral Miguel Angel Maciel González	
V Capítulo.....	93
La perspectiva esencialista en la concepción de la tecnología Nicolás Vilouta Rando Pablo Ariel Pellegrini	

Introducción

Imaginarios de la tecnologización de la vida

Daniel H. Cabrera¹

El siglo en el que vivimos comenzó en medio de profundas transformaciones entre las que destaca el proceso generalizado de digitalización. Y con ello nos referimos a la conversión de todos los procesos socioculturales en datos para ser procesados por computadoras. Fotografías, textos, videos, diseño... toda la producción cultural pasó, en pocos años, a estar mediada por tecnologías informáticas. Pero también los procesos laborales, la organización de las empresas, la planificación económica, tratamientos médicos... la transformación es radical. Y continúa.

La pandemia apareció como una oportunidad para las empresas que vieron como los ciudadanos del mundo fueron arrojados a la piscina digital. Durante mucho tiempo casi todos los países y gran parte de la población mundial fue encerrada frente a sus pantallas para entretenerse, relacionarse, trabajar, educar, etc. La vivencia del apantallamiento general de la vida se experimentó como algo necesario y en parte, liberador. En esos días la digitalización permitió seguir “conectado” con los otros y brindó la posibilidad a la sociedad a no parar del todo. Evidentemente lo vivido no es un modelo ideal de lo digital, pero es una experiencia tan general entre la población y las empresas que todos parecen haber aprendido que muchas presencias (mostradores de atención, ventanillas, colas, trabajos mecánicos, etc.) son inútiles.

La digitalización de la vida permite a los trabajadores realizar su función a distancia y a la empresas abaratar costos y vigilar con mayor exactitud el desempeño de sus empleados. Hoy, comienzo de 2022, seguimos bajo el impacto de esta situación. Valoramos más los abrazos, la cercanía, el calor humano de los que amamos. Pero también el no tener necesidad de ver a los compañeros de trabajo o los clientes que nos caen mal. La situación nos obliga a pensar seriamente en la tecnología superando las antinomias prejuiciosas para reflexionar seriamente sobre las relaciones entre humanidad y tecnología. Y en este punto, las teorías del imaginario se presentan como una estrategia conceptual oportuna y necesaria.

Aunque los textos aquí presentado fueron escritos mucho antes de la pandemia, sin embargo se adelantan distintos aspectos de la necesaria reflexión sobre la tecnología actual. Los trabajos reunidos aquí tienen un carácter provisional y la marca de una búsqueda comprometida de interpretación de la realidad. Se presentan en su condición de respuestas que buscan hacer un lugar para nuevas preguntas para ello se sirven del enfoque del imaginario e imaginario social.

¹ Profesor titular, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza. Ha publicado en 2021 “El algoritmo como imaginario social” <https://ojs.ehu.eus/index.php/Zer/article/view/22206> y en 2022, *Tecnología como enseñanza. Ensayos sobre el imaginario tecnocomunicacional*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera. danhcab@unizar.es

En el capítulo 1, *Imaginarios Sociales de la Cibercultura e Instituciones Ciberculturales*, Santiago López Martínez exponen los fundamentos epistémicos y teóricos de la existencia de las instituciones ciberculturales y se muestra cómo pueden darse ejercicios de dominación vertical desde la cibercultura. La teoría de las Instituciones Ciberculturales plantea una manera de identificar los tres actantes más relevantes que guían e instituyen imaginarios sociales en la cultura de internet. Desde este enfoque se analizan tres instituciones, en el sentido de Castoriadis, la interfaz de usuario, la cookies y algoritmos y los sitios web. Concluye, en primer lugar, que Internet va moldeando lo que pensamos y que la heteronomía se instaure desde el momento en el que aprendemos a usar un dispositivo y nos apropiamos de la interfaz en la socialización primaria y secundaria. En segundo lugar, se concluye que se deberán crear espacios de autonomía en el ciberespacio, por lo que es necesario adquirir competencias informáticas, no sólo para el uso de la tecnología sino para crear y transformarlas.

En el capítulo 2, *Imaginario social en tiempos digitales: Una perspectiva construccionista social*, Luis Felipe González Gutiérrez presenta el impacto de la era digital y la cibercultura para comprender en la actualidad los imaginarios sociales y la subjetividad. A partir de la perspectiva de Juan Luis Pintos se reflexiona en torno a la emergencia de conceptos tales como identidad *on line*, identidad *off line*, interacción *on line* (entre otros) los cuales, sin duda alguna, tienen consecuencias para el desarrollo de la subjetividad y las relaciones socioculturales. Específicamente, se discute la propuesta de Gilbert Simondon sobre los objetos técnicos y las contribuciones de la psicología cultural frente a la relación del ser humano con sus artefactos, en especial los artefactos surgidos en la era digital. Se concluye con tres líneas de trabajo para las ciencias sociales para abordar estas transformaciones: la relación humano-máquina como escenario conversacional; el mundo de la ficción como posibilidad de comprender las redes sociales y el estudio sistemático de la identidad *on line* como parte integral del yo social y relacional.

En el capítulo 3, *Neotribus de pacientes en internet... cuando lo tecnológico se vuelve imaginario*, Norelkys Espinoza plantea que es el tiempo del *homo fisicus/virtualis*, un sujeto que se desdobra en dos planos simbólicos, virtual-físico, donde re-aparece el símbolo arcaico que es la tribu, aquella estructura societal previa a la civilización, de grupos de personas cuya socialidad se basa en la empatía, en los intereses comunes, que comparten sensibilidades colectivas. Internet reencanta la existencia del hombre con espacios virtuales que forman parte de la dimensión lúdica y onírica en el inconsciente colectivo. Cuando el paciente se hace parte de neotribus en Internet, se visualiza como parte de una comunidad, vive y reinterpreta su propia realidad desde el imaginario, una realidad que es física y virtual. Esto cumple una función psicosocial en los pacientes, pues superan sus limitaciones físicas y ejecutan acciones en su propio beneficio y/o del grupo del cual sienten pertenencia; se sienten vivos, son útiles para otros, se restablece el equilibrio mental, superan la soledad y recuperan la esperanza. De esta manera se pretende visibilizar la emergencia de neotribus virtuales de pacientes en el orden societal contemporáneo, pacientes que comparten una misma condición para estar-juntos-en-red.

En el capítulo 4, *Dos dimensiones usadas e introyectadas en la constitución de nuevas identidades y subjetividades: desarrollo tecnológico y flexibilidad laboral*, Miguel Angel Maciel González busca observar algunas de las aristas de la nueva cultura del capitalismo actual, como una forma de poder y dominación que intenta expandir su dominio a través de lo financiero, la reestructuración de la personalidad y la convivencia y también dentro de ciertos desarrollos tecnológicos. En este último aspecto se trata de mostrar cómo es que esta perspectiva particular del capitalismo, se orienta a reducir la condición humana a bits de información para que fluyan libremente por la red y así generar procesos productivos y eficientes de trabajo, los cuales no sólo construyan un tipo de estructura hegemónica dentro del campo del consumo, sino también reconfiguren la personalidad y las relaciones humanas para eliminar su sentido de pertenencia, unidad y coherencia comunitaria en torno a un tipo de creencias y costumbres que definen sus formas identitarias, de ahí la necesidad de desarrollar normas convivenciales.

En el capítulo 5, *La perspectiva esencialista en la concepción de la tecnología*, Nicolás Vilouta Rando y Pablo Ariel Pellegrini analizan el pesimismo tecnológico como una perspectiva que, desde mediados del siglo XX, tanto en círculos intelectuales como en la cultura popular, se convirtió en una de las maneras más comunes de pensar la tecnología. Se muestra de qué manera el pensamiento esencialista permea dicha perspectiva de la tecnología dotándola de una autonomía alejada de todo control humano, y como fuente intrínseca de consecuencias nefastas, tanto para la sociedad como para la naturaleza. Para ello, se comienza con una reconstrucción histórica de la perspectiva esencialista, caracterizando su formulación en el pensamiento filosófico de Aristóteles. A partir de allí, se indaga en el modo en que la perspectiva esencialista se despliega frente a la tecnología. Finalmente, se expone brevemente el caso de los organismos genéticamente modificados (OGMs) como un espacio de debate donde podremos ver la perspectiva esencialista movilizada.

Esperamos que el abanico de temas y autores reunidos en este libro permita fomentar la discusión académica y profundizar el necesario debate sobre las tecnologías actuales con especial referencia a las tecnologías digitales.

I CAPITULO

Imaginarios Sociales de la Cibercultura e Instituciones Ciberculturales

Santiago López Martínez¹

Introducción

Las interacciones sociales que ha surgido a través de tecnologías digitales conectadas a internet han sido uno de los grandes fenómenos a investigar por parte de las ciencias sociales, ya que dentro de ésta se gestan, reproducen y difunden fenómenos económicos, político-ideológicos y culturales. Al producto de estas interacciones sociales endémicas de internet, se le conoce como Cibercultura, en donde se encuentran valores, normas, símbolos, códigos, sanciones, mensajes, tecnología y por supuesto Significaciones Imaginarias Sociales (SIS) o Imaginarios Sociales.

Sin embargo, no es sencillo investigar o identificar los imaginarios sociales que existen y se desarrollan en la cibercultura, ya que de acuerdo con Cornelius Castoriadis (2013) para indagar sobre éstos, es necesario que se manifiesten alguna institución social. Por lo anterior, en este texto se va a postular la existencia de Instituciones Ciberculturales, como aquellas que sirven como material empírico para analizar y reproducir Imaginarios Sociales dentro de la Cibercultura.

Para lo anterior, se desarrollará de forma sencilla las características de la cultura de internet, de la mano de la Teoría de la Sociedad Red de Manuel Castells; las Formas Tecnológicas de Vida de Scott Lash y las Escalas de Organización Simbólica de Berna Valle Canales. Posteriormente repasaré la relación dicotómica entre los Imaginarios Sociales y sus respectivas Instituciones, para posteriormente establecer qué son las Instituciones Ciberculturales, así como los tres tipos: Interfaz de Usuario, Cookies y Algoritmos, y Sitios Web.

A partir de esto espero dar herramientas suficientes para establecer las áreas de oportunidad que tiene el análisis de las Instituciones Ciberculturales, y cómo pueden dar cuenta sobre lo que se hace, piensa y socializa en la cultura de internet.

Sociedad Red y Forma Tecnológica de Vida

En 1967, el teórico Marshall McLuhan y el diseñador Quentin Fiore publicaban el libro *El Medio es el Mensaje* (1969) en la que se defendía la posición de que “los medios de comunicación electrónica estaban remodelando y reestructurando los patrones de la interdependencia social y cada uno de los aspectos de nuestra vida” (pág. 8). La idea de que los medios moldean a las sociedades era una idea que McLuhan había mostrado desde 1962, con la publicación de *La Galaxia Gutenberg* (1985) y durante el siglo XX existió una búsqueda para encontrar cuál era el medio que caracterizaba este siglo.

¹ Licenciado en Ciencias de la Comunicación. Especialidad en Comunicación Organizacional en el Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. santiago.lopez@politicas.unam.mx

Es probable que, para inicios del siglo XXI este medio sea Internet, y sobre todo la estructura que tiene: la Red. Esa es la propuesta del sociólogo Manuel Castells (2006), quien argumenta que vivimos en una Sociedad Red, que es “aquella cuya estructura social está compuesta de redes potenciadas por tecnologías de la información y de la comunicación basadas en la microelectrónica”(p. 27). El autor aclara que esta forma de organización social no es nueva, pero había existido una superioridad constante de las organizaciones verticales jerárquicas, ya que las estructuras en red no poseían la tecnología suficiente para sobreponerse a otros tipos. Las redes procesan flujos de información entre nodos que circulan por los canales; esto implica que un canal es un medio, y retomando la característica de la transmisión, debemos tomar en cuenta que se requiere de un código para que cooperen entre sí. “La cooperación está basada en su capacidad para comunicarse, y depende de la existencia de códigos de traducción e interoperatividad comunes (protocolos de comunicación) y en el acceso a puntos de conexión (enlaces)” (Castells, 2006, pág. 28).

En este sentido, y siguiendo las ideas de McLuhan, son los protocolos de comunicación y los enlaces lo que determinan los mensajes que se pueden enviar por internet. A esto es necesario agregar que las redes son programadas, y el programar una red significa poder. Castells (2012) define el poder como: “la capacidad relacional para imponer la voluntad de un actor sobre la de otro sobre la base de la capacidad estructural de dominación integrada a las instituciones de la sociedad” (pág. 74). La capacidad y el poder radican en la programación de los nodos de una red, en torno a un objetivo. Quien programe la red, ostenta el poder.

Ahora bien, la Cibercultura tiene Escalas de Organización Simbólica, es decir redes de comunicación (y por lo tanto significativas) que son reguladas a partir de la distinción entre esfera pública y privada. Por ejemplo, cuando publico un video en un Estado de WhatsApp, los usuarios que pueden verlo son los que tienen mi número y yo tengo el de ellos. Generalmente son familiares o amigos cercanos. Esto es diferente a si se publica un video en YouTube, en donde cualquier persona del mundo puede buscarlo y acceder a él. En este sentido un mismo contenido tiene la capacidad de llegar a más o menos personas a partir de la plataforma en la que se publique y si esta plataforma corresponde a la esfera pública o privada. A partir de estas diferencias y de análisis empíricos utilizando la teoría de grafos y de redes, Valle Canales (2007) establece cuatro principales escalas de organización simbólica, que, de más grande a más pequeña, son: Cultura, Sociedad, Comunidad y Familia. Lo interesante es que se puede dar un “Efecto Cascada” en el que un contenido dirigido y publicado en YouTube nos llegue por WhatsApp, pero también se puede dar el caso de que un contenido enviado por algún chat privado termine publicado en YouTube y conocido por todo el mundo. La correspondencia entre redes sociales y escalas de organización simbólica se puede ver en la siguiente tabla:

Tabla 1: Escalas de organización simbólica

Escala de Organización Simbólica	Red Social
Cultura	YouTube, Facebook, Pinterest, Twitch
Sociedad	Flickr, Twitter, Tumblr, LinkedIn
Comunidad	Instagram, TikTok, Snapchat
Familia	WhatsApp, Telegram

Fuente: Basado en Valle Canales (2017, pág. 119)

Aunque cada plataforma tiene establecidos ciertos formatos, la cibercultura posee características comunes en los procesos comunicativos derivados de sus configuraciones técnicas. Las consecuencias de esta configuración por parte del medio son notorias, pero la que más nos interesan en esta investigación son las que afectan directamente al individuo.

De acuerdo con el sociólogo Scott Lash, en la actualidad el individuo posee una Forma Tecnológica de Vida, la cual tiene inspiración en el concepto Forma de Vida del filósofo Ludwig Wittgenstein², pero sumado a la tradición fenomenológica de la sociología lo que le da su enfoque microsocia. Este concepto sirve para designar dos aspectos principales de las sociedades contemporáneas:

1) hace referencia a las dinámicas de interacción, comunicación y socialización contemporáneas, condicionadas principalmente por los sistemas tecnológicos informativos (tecnologías de la información y la comunicación); y 2) las estructuras de dominación y control experimentadas dentro del nuevo orden global informático [...] Estos dispositivos generan nuevas condiciones estructurales de reflexividad que definen, entre otras cosas, las experiencias fenomenológicas de interacción, percepción y comunicación de los agentes; constituyendo a su vez las nuevas características dominantes de la modernidad actual. (Tafoya Ledesma, 2015, pág. 113).

La característica principal de las Formas Tecnológicas de Vida es que son vidas a distancia; cultura y naturaleza a distancia. Es sólo gracias a los sistemas tecnológicos y la cibernética que accedemos y generamos una Forma Tecnológica de Vida, pero para esto es necesaria una interfaz que medie entre el hombre y la máquina. “No puedo navegar esas distancias ni desarrollar la sociabilidad al margen de mi interfaz maquinal” (Lash, 2005, pág. 43); es decir, no puedes acceder al ciberespacio sin un gadget y sin conexión a Internet.

Lash (2005) caracteriza que en la era de la información, las tecnologías 1) aplanan, 2) vuelven no lineales, 3) aceleran y 4) “elevan en el aire” a las culturas.

La primera característica se refiere a un aplanamiento al interior del sujeto. La interfaz y las formas tecnológicas de vida limitan y moldean la capacidad creativa e innovadora del individuo, no sólo en forma en la que puede expresarse algo, sino incluso en la forma en la que se piensa para ser expresado. La creación en el ciberespacio está mediada por lo que los protocolos de comunicación te dejan decir. Por supuesto, esto significa un cambio en el sentido no sólo para lo dicho en comunidad, sino también para el propio individuo.

² El concepto *Forma de Vida* aparece en el pensamiento del llamado “Segundo Wittgenstein” plasmado en *Investigaciones filosóficas* (Wittgenstein, 1999) caracterizado por una visión pragmatista del significado, en el que el significado de las palabras no está fijo y la construcción del discurso no está sujeto a leyes lógicas, sino que el significado está mediado por *Juegos de Lenguaje* que son todas las actividades y actos individuales que actualizan el significado de las palabras en contextos prácticos. Por su parte, las *Formas de Vida* “es la totalidad los juegos del lenguaje de una época, o en el contexto de actividades y comportamientos en que se inscriben juegos del lenguaje concretos, o en trasfondo cultural general de acciones humanas concretas. Una Forma de Vida corresponde una *Imagen del Mundo*” (Reguera, 2009, pág. CXVI). Los tres conceptos (Juegos de Lenguaje, Forma de Vida e Imagen del Mundo) se entretajan teniendo como origen el desempeño de los individuos en los juegos del lenguaje para la construcción de significados y discursos; todos estos crear una Forma de Vida, es decir un conjunto de comportamientos propios de una comunidad lingüística. A esta Forma de Vida le corresponde una Imagen del Mundo, es decir una imagen de cómo es la realidad.

La subjetividad expresiva suponía la conciencia como un monólogo interior. En cierto modo, el sentido estaba en la conciencia. Uno lo construía para sí. En las formas tecnológicas de vida, la creación de sentido es para otros. Es comunicación [...] Pensar no sólo es al mismo tiempo hacer; también es comunicar. En la cultura tecnológica, la reflexividad se convierte en práctica: se convierte en comunicación. (Lash, 2005, pág. 46)

Respecto a la No-Linealidad, se ven varios resultados como la compresión de información en pequeñas unidades de significado que llegan a generar mucha entropía. La mayoría de los mensajes sólo generan ruido sin significado. El ejemplo es simple, la radio depende de sonidos y silencios que se acomodan para dar un discurso coherente y lineal. Por otro lado, en una computadora tenemos varias ventanas y aplicaciones abiertas que esperan a que obtengamos información de ella. Podemos revisar una página, mientras vemos un video y chateamos por Facebook con algún amigo. La comunicación se puede volver caótica muy rápidamente y tender a la entropía.

Por otro lado, el fenómeno de la Aceleración nos obliga a tener la atención en el futuro, olvidando rápido y buscando las herramientas cognitivas y tecnológicas más eficaces, sacrificando incluso la calidad de la experiencia. El fenómeno de la aceleración es una característica compartida en varias propuestas teóricas, como en el caso de Luciano Concheiro quien afirma que en la actualidad:

vivimos apurados, en un frenesí permanente. Nuestros días están asediados por las prisas: queremos resolverlo todo con prontitud [...] El sentimiento generalizado es que el tiempo con el que contamos nunca es suficiente [...] La presión por reemprender las tareas pendientes nunca desaparece. Por más energía que derrochemos, no logramos ponernos al día. Estamos constantemente un paso atrás, rebasados por la velocidad de la realidad y sus representaciones. (Concheiro, 2017, pág. 69)

Finalmente, Lash refiere que las Formas Tecnológicas de vida “están desarraigadas y en cierto modo «elevadas en el aire»” (pág. 51). Sitios desarraigados que se sostienen entre las ondas electromagnéticas y que están en todos lados, pero no pertenecen a nadie. Mucha información, habitantes y grupos en distintas geografías reunidos en ondas electromagnéticas que se disipan cuando las ondas desaparecen.

Estas características le permiten a Lash concluir que en las Formas Tecnológicas de Vida la performatividad es lo que le da sentido al individuo. La existencia en el mundo físico basta con que el humano sea alguien, mientras que la existencia de un usuario en la Cibercultura depende de que haga y sobre todo comunique. En síntesis, para Lash el concepto de la forma tecnológica de vida sirve para caracterizar la era de la información en términos de fluidez, descorporeización, compresión espacial y relaciones en tiempo real por medio de tecnologías digitales.

A partir de este concepto podemos situar a los individuos en dinámicas particulares dentro de internet, que los construye por medio de lenguajes y códigos (lingüísticos y audiovisuales) para realizar acciones predeterminadas. Esta predeterminación es fijada por las empresas y tecnólogos que crean los sitios web, páginas y aplicaciones que utilizamos para desempeñarnos en internet, como pueden ser Google, Twitter, Instagram o Wikipedia. Cada

una de estas páginas requiere que interioricemos y aprehendamos signos y códigos para poder realizar nuestras actividades, lo cual nos cambia ontológica y epistemológicamente.

Heteronomía y Sociedad Red

La teoría de la Sociedad Red se sostiene gracias a que las estructuras en red conectan a las sociedades a una escala global, lo que trae consecuencias en todos los ámbitos de la vida social. La transición de la cultura de las jerarquías hacia las redes ha traído como un cambio relevante la capacidad para combinar e integrar actores que en otros momentos se mantenían fuera de una sociedad. Algunos ejemplos pueden ser organizaciones o empresas transnacionales, lo que sin lugar a duda cambió las dinámicas de poder e imaginario al interior de las sociedades.

Previo a la globalización, el Estado tenía una capacidad para establecer y configurar el imaginario en los miembros de una sociedad gracias a sus aparatos represivos e ideológicos (Althusser, 1988). Esto significaba que se ocultaba la naturaleza auto-instituida de la realidad social lo que imposibilita su autocuestionamiento y termina por alienar al individuo.

Por desgracia, la caída de la gran narrativa del Estado no evitó que los ciudadanos siguieran siendo enajenados, sino que ahora lo serían por varios tipos de organizaciones nacionales e internacionales. La alienación para este texto es tomada como el aspecto individual de la Heteronomía, y puede ser definido como “el dominio por un imaginario autonomizado que se arraigó la función de definir, para el sujeto, tanto la realidad como su deseo” (Franco, 2003, pág. 163). Ahora no es el Estado el principal actor que aliena individuos, sino que son los Medios de Comunicación que tienen presencia internacional en esta gran Aldea Global (McLuhan & Powers, 2015). Lo anterior implicaría que una sociedad heterónoma es aquella que se reusa a

“tomar la responsabilidad de la creación de instituciones, atribuyendo su creación a fuentes extra-sociales (como dios, naturaleza, razón, entre otros) sobre cuya autoridad uno confía para proclamar que estas son las leyes que hemos adoptado porque están dadas por X y son, por lo tanto, las únicas leyes verdaderas y adecuadas” (Smith, 2014, pág. 14)

El planteamiento de la Heteronomía puede resumirse como una medida de control que aliena a los individuos e instituye imaginarios sociales por medio de tecnologías, leyes, normas, lenguajes e instituciones, y que se aceptan como verdaderos. Un ejemplo de heteronomía es la religión y por supuesto la Edad Media, ya que impuso órdenes del mundo, sistemas financieros, creencias y significaciones imaginarias justificadas en la idea de un dios.

Este ejemplo sirve también para ejemplificar lo que para Castoriadis es la Autonomía, de la cual “tenemos solamente dos ejemplos: un primer ejemplo en la Grecia antigua con el nacimiento de la democracia y la filosofía, y un segundo en Europa Occidental, luego del largo periodo heterónomo de la Edad Media” (Castoriadis, 2002, pág. 97).

Una sociedad autónoma sería aquella que tiene “disposición y capacidad para asumir el origen social de su imaginario instituido, lo que posibilitaría una constante reproblematicación del significado consolidado de su mundo” (Álvarez, 2012, pág. 59), y en ese sentido el cuestionamiento de las formas de vida, llevado a cabo por artistas, científicos y filósofos, que llevo a la caída del modelo Feudal, es un ejemplo de Autonomía; Sobre todo porque, con la

caída del Estado Feudal y el auge de la democracia todas las clases de un territorio podían participar en procesos políticos .

De acuerdo con Suzi Adams (2014, pág. 2), las sociedades autónomas poseen tres características importantes:

- El Reconocerse como la fuente de sus formas, instituciones y leyes.
- Al reconocer que la creación de las leyes y normas son sociales, éstas deben ser problematizadas, interrogadas y modificadas.
- Al reconocer que las instituciones no son dadas por una fuerza superior, el límite de éstas son los límites del hombre, con su mortalidad³.

Para Castoriadis, otro ejemplo relevante de Heteronomía es el Capitalismo Tardío, que ha traído imaginarios relevantes, como que el sujeto ha pasado de ser un ciudadano y productor a ser un simple consumidor. Además, existe un avance de la insignificancia, cuyas consecuencias son que

los individuos no tienen ninguna señal para orientarse en su vida. Sus actividades carecen de significado, excepto la de ganar dinero cuando pueden. Todo objetivo colectivo ha desaparecido, cada uno ha quedado reducido a su existencia privada llenándola con ocio prefabricado. (Franco, 2003, pág. 91)

Estos imaginarios son relevantes para la construcción de un individuo que disminuyó su participación en los asuntos públicos, y por lo tanto en la construcción de la sociedad misma. Como señala, el propio Castoriadis:

hemos visto desarrollarse, en el mundo occidental, un tipo de individuo que no es el tipo de individuo de una sociedad democrática o de una sociedad donde puede lucharse por incrementar la libertad, sino un tipo de individuo que está privatizado, que está enfermo dentro de su pequeña miseria personal y que ha devenido cínico a consecuencia de la política. (Castoriadis, 1998)

Este individuo privatizado y conformista se posiciona como un actor dentro de la Sociedad Red, y por lo tanto es reforzado por las Tecnologías de Información y Comunicación. En el caso de la Cibercultura, la institución de imaginarios es aún más grave, ya que lo que establece las formas de aceptar e interiorizar signos depende del código de programación y lo que éste nos deja expresar.

³ La cuestión por la mortalidad trae profundas consecuencias ontológicas para la construcción de una sociedad autónoma. Castoriadis señala que la época actual es una “en la que predomina el rechazo de toda noción de mortalidad[...] Una sociedad autónoma sólo puede ser tal a partir de esta convicción tan profunda como imposible de la mortalidad de cada uno de nosotros y de nuestras obras.” (Franco, 2003, pág. 71). Esto repercutiría en pensar que, al ser un mortal, se es por necesidad un ser social que ha pensado sobre su propia mortalidad, y al aceptarla se puede construir una autonomía efectiva.

Signos y códigos como el “Like” de Facebook, el “RT” de Twitter o el “Deslizar a la Derecha” de Tinder son signos que son fácilmente reconocibles en todo el mundo, y aunque estos son inofensivos, sí han mediado las relaciones humanas y por lo tanto la realidad social.

Esto ha traído grandes problemas dentro y fuera del ciberespacio comenzando por la brecha digital que crea una disparidad en la información a la que se puede acceder, además de ser un gran instrumento para campañas hiperdirigidas como se mostró con el caso de Cambridge Analytica.

Cambridge Analytica era una empresa que usaba el análisis de datos para desarrollar campañas a marcas y políticas basándose en operaciones de Big Data, la cual estaba acusada de tomar información de millones de usuarios de Facebook violando las políticas de uso. Con ese volumen de datos en su poder, habría generado anuncios políticos en Facebook dirigidos para favorecer la campaña presidencial de Donald Trump.

Este es el perfecto ejemplo de la Heteronomía. La forma en la que una organización (en este caso consciente de lo que hacía) manipula información de acuerdo con datos que las personas dan a Internet; es el ejemplo perfecto de cómo se aliena al individuo al construir un imaginario con información sin corroborar, el cual instituyó un sistema de lo que es la realidad por medio de lenguajes y mensajes específicos, bajo la suposición de que las noticias que arroja Facebook son reales y relevantes.

Las elecciones que eran apoyadas por Cambridge Analytica, como la de Trump fueron producto de la heteronomía, al mostrar un conformismo generalizado con las redes sociales y al concebir al usuario y su actuar político como un producto. Sin embargo, el propio escándalo contribuyó a generar un cuestionamiento de la forma en la que se dan las noticias, la forma en la que consumimos y el poder que les estamos dando.

Con esto será válido cuestionarnos, en la idea de Ulrich Beck⁴ ¿Cuáles son los riesgos de la Cibercultura en la sociedad red? La respuesta sería Heteronomía Mundial y la Alienación Individual.

Todo esto cambia la forma en la que interactuamos en Internet, los códigos que nos permiten comunicar, las palabras que permiten aprender a nombrar el mundo, entre muchos otros aspectos que modifican la vida de las personas, pero esta manipulación fue pensada y construida por una razón, en favor de una Significación Imaginaria Social.

Significaciones Imaginarias Sociales e Instituciones

Cuando a Castoriadis le preguntaron “¿Qué es lo que hace que los hombres permanezcan juntos para constituir sociedades?”, él respondió:

⁴ La tesis más fuerte de Beck es la Sociedad del Riesgo en donde los Riesgos se entienden cómo “no sólo de las consecuencias para la salud de la naturaleza, sino de los efectos secundarios sociales, económicos y políticos de esos efectos secundarios [consecuencias de la radicalización de la sociedad industrial]: hundimientos de mercados, desvalorización del capital, controles burocráticos de las decisiones empresariales, apertura a nuevos mercados, costes monstruosos, procedimientos judiciales [...] La sociedad del riesgo es una sociedad catastrófica. En ella, el estado de excepción amenaza con convertirse en un estado de normalidad” (Beck, 1998, pág. 30)

No se trata de que los hombres permanezcan en sociedad. Los hombres no pueden existir más que en y por la sociedad. Aquello que, en el hombre, en lo que habitualmente llamamos individuo humano, no es social, es, por una parte, el sustrato biológico, el hombre animal; por otra parte, infinitamente más importante y que diferencia radicalmente del simple viviente, es la psique, ese núcleo oscuro, insoldable, a-social. Núcleo que es fuente de un flujo perpetuo de representaciones que no obedecen a la lógica ordinaria, asiento de deseos ilimitados e irrealizables- y, por estas dos razones, incapaz de vivir en sí mismo en tanto tal-. Este núcleo debe ser puesto en razón, en todos los sentidos del término, por la imposición violenta de todo lo que pensábamos habitualmente como perteneciéndonos: un lenguaje, una lógica bien o mal organizada, maneras de hacer, incluso maneras de moverse, normas, valores, etc. Imposición violenta no físicamente: es violenta porque violenta-y debe violentar- las tendencias inmanentes, propias de la psique. ¿Por qué nosotros europeos, no podemos bailar ciertas danzas como las bailan los africanos? No es racial: es social. Habitualmente se dice cultural, esto quiere decir social. (Castoriadis, 2006, pág. 76)

En términos simples habría podido decir que los hombres permanecen juntos porque comparten Significaciones Imaginarias Sociales. Estas son definidas por Castoriadis como una:

posición primera, inaugurable, irreductible, de lo histórico-social y de lo imaginario social tal como se manifiesta en cada oportunidad en una sociedad dada; posición que se presentifica y se figura en y por la institución, como institución del Mundo y de la sociedad misma. Esta institución de las significaciones la que, para cada sociedad, plantea lo que es y lo que no es, lo que vale y lo que no vale, cómo es o no es, vale o no vale lo que puede valer. Es ella la que instaura las condiciones y las orientaciones comunes de lo factible y lo representable, gracias a lo cual se mantiene unida, por anticipado y por construcción, la multitud indefinida y esencialmente abierta de individuos, actos, objetos, funciones, instituciones en el sentido segundo y corriente del término que es, en cada momento y concretamente, una sociedad. (Castoriadis, 2006, pág. 327)

Pese a que estas definiciones son precisas y explícitas el lenguaje de Castoriadis es oscuro, por lo que aún es necesario responder diversas preguntas como ¿Por qué son imaginarias? ¿A qué se refiere significaciones? ¿Cuál es su naturaleza y características? ¿Por qué sólo pueden estudiarse por medio de una Institución? Para responder estas preguntas dividiremos las SIS en sus tres elementos: lo Social, lo Significativo y lo Imaginario.

La Función Social de las Significaciones Imaginarias de la Sociedad

Los Imaginarios Sociales le dan sentido de existencia social instituida y le da unidad e identidad a una sociedad. “El papel de las significaciones imaginarias es proporcionar a estas preguntas una respuesta, respuesta que, con toda evidencia, ni la «realidad» ni la «racionalidad» puede proporcionar” (Castoriadis, 2013, pág. 249)

La cuestión social de las SIS parte de que el lenguaje y el simbolismo se construyen en comunidad, y las interpretaciones generadas socialmente estandarizadas crean un mundo simbólico dentro de las propias sociedades.

Castoriadis afirma que “las significaciones imaginarias sociales nuevas aparecen como estructuras entre las representaciones, los afectos y las intenciones dominantes en la sociedad, y esta perspectiva es modelada por la psicología contemporánea” (Adams, 2014, pág. 39). Esto significa que cada sociedad crea su universo de acuerdo con un todo significativo, que estructura tanto la psique como al ser mismo en sociedad.

Las significaciones imaginarias sociales, dentro de la obra de Cornelius Castoriadis constituyen el punto central de la vida social del individuo. Hoy muchos autores refieren a este concepto como “mentalidad”, “conciencia colectiva” o “ideología” como forma de designar las “representaciones sociales” lo que en opinión de Oliver Fressard (2006), empobrece al concepto al olvidar sus orígenes y perder su rigor conceptual. Por ejemplo, un aspecto importante en el plano social es la capacidad creadora de la sociedad. Castoriadis escribe que:

La sociedad es creación, y creación de sí misma, autocreación. Es la emergencia de una nueva forma ontológica -un nuevo *eidós*- y de un nuevo nivel y modo de ser. Es una cuasi totalidad cohesionada por las instituciones (lenguaje, normas, familia, modos de producción) y por las significaciones que estas instituciones encarnan (tótems, tabúes, dioses, Dios, polis, mercancía, riqueza, patria, etc.). Ambas -instituciones y significaciones- representan creaciones ontológicas. (Castoriadis, 1995, pág. 4)

Esta capacidad creadora es por sí misma una composición social que constituye al ser que emana de la sociedad. El ser es crear.

Lo Simbólicos de los Imaginarios Sociales

Castoriadis como filósofo del siglo XX es un teórico preocupado por el lenguaje, y cómo tal reconoce la importancia de éste en la construcción de nuestra realidad y nuestra mente, De hecho señala “Jamás podemos salir del lenguaje, pero nuestra movilidad en el lenguaje no tiene límites y nos permite ponerlo todo en cuestión, incluso el lenguaje y nuestra relación con él” (Castoriadis, 2013, pág. 202).

Dentro de *La Institución Imaginaria de la Sociedad* (2013) Castoriadis le dedica un apartado entero a la relación que tiene lo simbólico, las significaciones imaginarias sociales y su relación con las instituciones.

El autor empieza con una sentencia replicada por varios autores en distintos contextos y ámbitos. “Todo lo que se nos presenta en el mundo social-histórico está indisolublemente tejido con lo simbólico” (2013, pág. 186) La presencia de lo simbólico es obvia en la construcción de lenguajes y códigos, sin embargo, también lo encontramos en las instituciones. Las instituciones no pueden existir más que dentro de lo simbólico, lo cual implica que existe dentro de cada institución un significado y un significante, que poco a poco van creando redes de significación que son replicadas en la sociedad, pero además se sustenta en ellas.

El origen del simbolismo está sustentado por simbolismos anteriores. Un ejemplo claro que utiliza el autor es el caso del Derecho Romano, que cumplía con una función y que parecía lo suficientemente deseable con lo que muchos de los sistemas jurídicos del mundo actual están

basados en este. Esto a su vez trae una consecuencia, que es que muchos simbolismos pueden no ser adecuados o benéficos. Además, la vivencia personal del individuo dentro de los simbolismos representa una limitación para sí mismo, por lo que estos simbolismos deben actualizarse para mantenerse vigentes, como lo hacen, por ejemplo, las academias de la lengua. El poder de un simbolismo es el poder de representar, de poder dar pie a discursos que connoten estados del mundo, aunque lo más importante para Castoriadis es que lo simbólico está determinantemente ligado con lo imaginario.

Lo simbólico para Castoriadis plantea una posición ontológica, ya que concibe al hombre como a alguien abierto a lo simbólico, y por lo cual la realidad se estructura y construye a través de lo inmaterial, sin recurrir obligatoriamente a lo racional o a lo histórico, trascendiendo así los juicios sintéticos, juicios analíticos o juicios sintéticos a priori; es ahí donde está lo imaginario, que es el último componente de las SIS.

Lo Imaginario de los Imaginarios Sociales

La mejor forma de entender el papel de lo imaginario en las significaciones imaginarias sociales, sería comprender que la cultura humana y sus creaciones son posibles únicamente gracias a lo imaginario pues “no se puede explicar ni el nacimiento de la sociedad ni las evoluciones de la historia por los factores naturales, biológicos u otros, tampoco a través de una actividad racional de un ser racional” (Castoriadis, 2002, pág. 94).

Lo importante de lo imaginario en el pensamiento de Castoriadis es que es una respuesta a la teoría de la historia de Marx, respondiendo que la historia de la humanidad y sus obras es la historia de los imaginarios humanos. Pero ¿qué es el Imaginario? Castoriadis lo delimita como:

La funcionalidad toma prestado su sentido fuera de ella misma; el simbolismo refiere necesariamente a algo que no está entre lo simbólico, y que tampoco está entre lo realmente racional. Este elemento, que da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica, que sobre determina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, creación de cada una época histórica, su manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia, su mundo y sus propias relaciones; este estructurante originario, este significado- significante central, fuente de lo que se da cada vez como un sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y de las distinciones de lo que importa y de lo que no importa, origen del exceso de ser de los objetos de inversión práctica, afectiva intelectual individuales y colectivos- este elemento no es otra cosa que lo Imaginario de la sociedad. (Castoriadis, 2013, pág. 234)

Para Castoriadis, el poder de la imaginación es un poder de creación, y este poder de creación (a menudo expresado como creación ex nihilo) es una conjunción entre hacer y ser, por lo que la innovación imaginaria va de la mano de una innovación ontológica.

No hay que confundir Imaginario con la Imaginación. El Imaginario ya fue explicado anteriormente, y por su parte la imaginación es la facultad de generar imaginarios, que dentro del individuo esto se llamará Imaginario Radical. Sin embargo, cuando se refiere al poder de creación de una sociedad, Castoriadis hace uso de otro término: el

Imaginario instituyente, que se encuentra dentro de las instituciones; pero éstas se encuentran ligadas a las SIS. La conjunción de las instituciones más las significaciones imaginarias sociales dan pie al Imaginario Social Instituido, cuya labor es asegurar la continuidad de la sociedad, la reproducción de la cultura “y permanece allí hasta que un cambio histórico lento o nueva creación masiva venga a modificarlas o remplazarlas radicalmente por otras formas” (Castoriadis, 2002, pág. 96).

El papel de la imaginación del individuo está determinado por la composición de la psique, y construida a partir de lo simbólico, los deseos y afectos. La imaginación es algo de lo que el individuo no puede escapar. Si bien no son visualizables son immanentes a la sociedad y al individuo, forman parte de su materialidad. Son producidas por el imaginario social instituyente, la capacidad del colectivo anónimo de crear un sentido para su existencia. Para tratar de hacer más claro cada uno de los conceptos que Castoriadis utiliza, se creó esta tabla en la que se divide la facultad imaginación y lo imaginario, que a su vez se divide de acuerdo con su inferencia en el individuo, la colectividad y lo que puede llegar a producir. Por ejemplo, la Imaginación Individual es el Imaginario Radical, así como el Resultado del Imaginario es el Imaginario Social

Tabla 2: Conceptos de lo Imaginario y la Imaginación

	Individual	Colectivo	Resultado
Imaginario	Psique (Símbolos, Afectos y Deseos)	Significaciones Imaginarias Sociales	Imaginario Social Instituido
Imaginación	Imaginario Radical	Imaginario Social Instituyente	Creación Ex Nihilo

(López Martínez, 2019, pág. 75)

Este cuadro permite ubicar y comprender de qué habla Castoriadis cuando utiliza conceptos tan similares, y sobre todo nos permite entender que son las Significaciones Imaginarias Sociales como el aspecto colectivo de la psique, que requiere forzosamente lo simbólico. A partir de haber revisado poco a poco cada uno de los elementos es más sencillo comprender su naturaleza y características completas.

Naturaleza y Características de las Significaciones Imaginarias Sociales

La principal característica de las SIS es que éstas son las responsables de la creación de un nuevo Eidos creado por la misma sociedad, por lo que la realidad es de naturaleza social. Aunado a esto es existe una función que permite la creación y mantenimiento de las instituciones, que son coherentes y complementos de una sociedad.

Pero esta función no es el eje de la existencia de las SIS y sus respectivas instituciones, ya que “más allá de la actividad consciente de institucionalización, las instituciones encontraron su fuente en lo Imaginario Social. Este imaginario debe entrecruzarse con lo simbólico” (Castoriadis, 2013, pág. 211). Estas citas, en sí mismo componen los límites del concepto de Castoriadis, su esencia y la naturaleza, pero para encarar el rigor de este hay que dar sus características con el fin de hacerlas esquemáticas y claras.

- Existe una correspondencia en la construcción entre significado-significante, en la que las significaciones imaginarias son las que permiten la relación de un objeto con su referente. Es esta relación lo que permite que un imaginario específico esté materializado por una institución.
- Al igual que cualquier sistema de significación, no se puede reducir el mundo de significaciones a las imágenes individuales.
- Es imposible explicar de dónde emergen, son creación.
- No pueden ser explicadas por parámetros lógicos.
- El Mundo de la Significación posee en su núcleo significaciones imaginarias centrales, que soportan instituciones de segundo grado. Estas instituciones de segundo grado es el texto e identidad de la sociedad.

Las SIS ocupan un lugar central en el desarrollo humano, tan determinante que parece extraño que grandes filósofos pasaran por alto una categoría de este tipo y se centraran únicamente en alguno de los ámbitos que lo componen. La determinación de una sociedad y su desarrollo se da alrededor de sus SIS, sin embargo, no es factible acceder a ellos, más que en sus instituciones. Las Significaciones Imaginarias Sociales requieren una materialización o cristalización.

Todas las culturas poseen significaciones centrales, lo que a su vez genera que todas las culturas edifiquen las relaciones en torno a productos de la imaginación; instituciones que se validan a través de lo histórico-social y tejen las redes de significado que guiarán el camino de los individuos y sus grupos.

Instituciones

Pese a que Castoriadis le da un lugar importante al concepto Institución, en su vasta obra no existe una definición tajante de éste, por lo que es necesario comenzar a dibujar una definición coherente con el resto de su pensamiento. Comenzando por lo semántico, de acuerdo con la Real Academia de la Lengua Española (2020), la palabra tiene siete significados:

- Establecimiento o Fundación de Algo
- Cosa establecida o Fundada
- Organismo que desempeña una función de interés público.
- Cada una de las organizaciones fundamentales de un Estado, nación o sociedad.
- Instrucción, educación, enseñanza.
- Colección metódica de los principios o elementos de una ciencia, de un arte.
- Órganos Constitucionales del poder soberano de una nación.

Estas siete definiciones son todas importantes para construir lo que Castoriadis entiende por institución en su sentido más amplio. Para él, casi cualquier cosa que sustente el funcionamiento de algo; o de a los individuos una forma de actuar, pensar, ser o existir en el mundo, puede ser una institución. Con eso en mente se comenzará a construir el concepto.

En este sentido, el concepto Institución abordado por Castoriadis sirve, de forma analítica, para designar tanto un proceso, la acción de instituir, establecer, o instruir, como a un ente social, que implicaría, por ejemplo, la economía o la religión, pero no como objetos tangibles sino

como signos a “patrones de acción y pensamiento, impuestos en los individuos, pero también sujetos a cambios en el curso de eventos históricos” (Arnason, 2014, pág. 103).

En la lectura que Castoriadis hace de M. Weber y E. Durkheim, es válido designar a las instituciones como “como agencias de poder (animadas por significados), y el poder principalmente como una cuestión de instituciones (especialmente de los patrones instituyentes centrales que definen una sociedad histórica)” (Arnason, 2014, pág. 105). En este sentido es imposible desmarcar las instituciones de su función de poder en la que se instituye un patrón de acción o pensamiento.

La crítica frontal de Castoriadis contra las institucionalizaciones actuales tiene relación directa entre el estado actual del mundo (de sociedades heterónomas, que no poseen la posibilidad de cuestionar sus instituciones) y las instituciones como productoras de heteronomía y Alienación. “Hay alienación de la sociedad con todas las clases confundidas con sus instituciones [...] Las evidencias se invierten: lo que podía ser visto al comienzo como un conjunto de instituciones al servicio de la sociedad, se convierte en una sociedad al servicio de las instituciones” (Castoriadis, 2013, pág. 175).

La relación entre las instituciones y las significaciones imaginarias sociales es de codependencia, se necesita de una para que se presente la otra. Toda institución encarna una Significación Imaginaria y toda Significación Imaginaria necesita una Institución. Se clasifican en dos tipos: de primer orden o Instituciones Primarias; e Instituciones de Segundo Orden o Secundarias.

Las primeras se pueden identificar como el hecho de que “la sociedad se crea a sí mismas como sociedad y se crean en todos los ámbitos, dándose instituciones sustanciosas y aceleradamente por las significaciones imaginarias sociales específicas de cada sociedad” (Arnason, 2014, pág. 104). Existe un compromiso ontológico y epistemológico de Castoriadis hacia la sociedad, en la que se presupone que la sociedad se crea a sí misma. Es por esta razón que a Castoriadis le molestaba categorizar como utopía a su Proyecto de Autonomía, ya que él firmemente creía que podría darse el caso en el que la sociedad, al ser consciente de su Institución Primaria podría tomar las riendas de sus significaciones imaginarias y crear o desechar las instituciones que se decidan.

Este compromiso ontológico que tiene Castoriadis en el cuál una sociedad puede modificar sus imaginarios sociales al haber un despertar de la autonomía, es probablemente el punto central de su pensamiento, ya que permite regir todo lo demás. Es desde esta sentencia que, para esta tesis se plantea que sin importar la sociedad que abordemos, se tienen la capacidad para modificar sus instituciones, sus imaginarios sociales e incluso sus normas

Sin embargo, como hemos visto, las instituciones no están dadas por un ser divino por lo que no se sustentan de forma extra-social, pero tampoco se da porque sean útiles o realicen una tarea, como pensarían los funcionalistas. Las instituciones se establecen en virtud del devenir de lo histórico-social, pero no por eso es de una determinación correcta o verdadera.

Es desde este punto que se puede responder ¿Qué son las instituciones para Castoriadis? y decir:

son patrones de comportamiento, creencia y/o acción que construyen el sentido de la existencia social de un individuo. Representan en sí mismas imaginarios sociales, gracias a una dependencia entre lo imaginario, lo simbólico y las instituciones. Éstas no se crean por medio de alguna cuestión externa al hombre, es decir que son creadas

por la sociedad y como tal pueden ser criticadas, transformadas o desechadas. Sin embargo, este cambio es directamente proporcional al orden que tienen en la sociedad, es decir, una institución primaria es difícil de cambiar mientras que una institución de segundo orden es más inestable y por lo tanto puede cambiar.

Instituciones Ciber culturales

La propuesta de las Instituciones Ciber culturales tiene dos objetivos importantes: 1) Identificar material empírico para indagar sobre los imaginarios sociales predominantes en la cultura de internet, y 2) Una vez identificados es posible cuestionarles y por lo tanto construir un camino a la autonomía en la concepción de Castoriadis.

Para cumplir estos objetivos se parte de una premisa importante: “La cultura de Internet es la cultura de los creadores de internet” (Castells, 2001, pág. 51). Esta premisa descansa sobre la idea de que los productos de la creación reflejan también la propia cultura de los creadores, tal como propone el Materialismo Cultural (Harris, 1982). Aunque en el caso de la Ciber cultura no se trata de productos físicos sino virtuales, no se puede descartar que todo lo que existe en el Ciberespacio ha sido producido intencionalmente por un humano y conserva ideas de su creador.

Además, las condiciones del ciberespacio no son fijas, ya que páginas, protocolos de comunicación y algoritmos se modifican para facilitar su uso. Pero estos cambios no siempre son en pro de los usuarios, y éstos tienen que adaptarse a innovaciones que tengan los diseñadores, programadores y tecnólogos.

En este sentido, son los programadores y diseñadores quienes tienen la capacidad de establecer las formas en las que interactuamos y por lo tanto el poder más grande del ciberespacio. La importancia de las instituciones ciber culturales tiene relación directamente con los lenguajes estructurantes de una sociedad, que forman parte de la identidad y mundo de los individuos, al objetivar el mundo físico

¿Cómo se establece este poder? Pues por medio del uso y la constitución de un “sentido común” que, en términos de Alfred Schütz (1962), se entiende como un aspecto constitutivo de la vida social, ya que es el conocimiento no científico, compartido y emanado de la comunidad. Éste es producto del aprendizaje o aculturación del Mundo Cotidiano⁵, y le permite la identificación e institucionalización de comportamiento, gracias a que es “natural” para el individuo.

Para el usuario el Mundo Cotidiano está construido por la naturalización de la tecnología y las comunidades a las que pertenece dentro de la red. Esto tiene una introspección de conductas (institucionalización) en su psique. Producto de esta naturalización se llega a la aceptación de una realidad vivida en parte en el espacio físico y otra en el ciberespacio.

Las personas que navegan por internet sienten la necesidad de consumir y comunicar contenidos de Internet por su conexión permanente con el ciberespacio, así como su habitación de éste. El usuario es constructor de su Mundo Ciber cultural gracias a sus hábitos de uso de Internet, en colaboración con las cookies y algoritmos que arrojan contenidos y resultados, pero además puede construir Mundo al tomar un papel de búsqueda consciente de información siempre y cuando tenga competencias en informática.

Finalmente, el usuario al ser parte a una red, pertenece a escalas de organización simbólicas específicas y puede ejercer un poder dependiendo de a qué estrato de la Cibercultura pertenece. El usuario es el sujeto de esta teoría, al ser él el actante⁶ del ciberespacio que interactúa con personas y tecnologías, y ser él quien utiliza las TIC.

El contexto del usuario, así como de las instituciones ciberculturales y la forma tecnológica de vida es la sociedad red que se expuso previamente. El usuario solo puede existir cuando se den las condiciones materiales (infraestructura) para generar redes. Gracias a que hubo una gran socialización de las tecnologías de la información y comunicación; gracias a que tenemos satélites, computadoras, smartphones, repetidoras de señal, entre otras tecnologías, es que podemos tener/generar interacción, comunicación y cultura por medio de las TIC.

Con esto en mente podemos enlistar las características de las Instituciones Ciberculturales:

- Las instituciones ciberculturales son creaciones fundamentales, suficientes y necesarias para la creación de la Cibercultura. Sin éstas, la cibercultura no es posible.
- Son establecimientos conscientes de algo con un objetivo. Por ejemplo, los algoritmos de personalización se hacen para hacer publicidad efectiva y/o hacer el contenido más atractivo para el usuario.
- Al estar orientado a un objetivo, existe una idea imaginada detrás. Estas ideas que hay detrás son imaginarios sociales de quien los diseña (generalmente la comunidad hacker o tecnomeritocrática).
- Modifican la forma de vida del Ser, y crean la forma tecnológica de vida del Usuario, por lo que las Formas Tecnológicas de Vida afectan a las personas como usuario y como ser.
- Se instauran por medio del uso y la práctica socializada; mientras más tiempo pasamos en ellas, más las introyectamos. Tenemos interacciones más profundas en la medida que más nos apropiamos de ellas.
- También se instauran por el tipo de contenido que arrojan de acuerdo con la escala de organización simbólica que pertenece.

Todo lo anterior implica que las instituciones ciberculturales definen, moldean, y modifican al usuario sin que la mayoría de las veces éste se dé cuenta. El lugar que ocupan las instituciones ciberculturales en la cibercultura es de suma importancia por la influencia que pueden tener; pueden tanto instaurar la autonomía como generar la heteronomía, por lo que son un elemento importante tanto de la comunicación colectiva y pública como de la comunicación personal-privada.

Con todo lo anterior podemos definir las instituciones ciberculturales como actante⁵ de la cultura de Internet con la capacidad para interactuar o establecer formas de interacción entre usuarios, ya que son un aspecto obligado, para uso de la tecnología, establecido o fundado que

⁵ La idea del Actante proviene de la tradición semiótica, especialmente de A. J. Greimas quien en su diccionario la tercera definición dicta que “El concepto actante tiene mayor extensión sobre todo en semiótica literaria, que el término personaje y también, que el de dramatis persona (V. Propp), pues no sólo comprende a los seres humanos, sino también a los animales, los objetos o los conceptos. Además, el término personaje pertenece ambiguo por corresponder, en parte al concepto de actor (en el que puede realizarse un sincretismo de actantes) definido como la figura y/o el lugar vacío en que se vierten las formas sintácticas y las formas semánticas.” (Greimas & Courtés, 1990, pág. 24)

desempeña una función dentro de la Cibercultura con el poder de influir en la forma tecnológica de vida del usuario. Son diseñadas por tecnólogos y programadores con los conocimientos para modificar interfaces, sitios web o la forma que arrojan resultados a partir de sus algoritmos y cookies. Al ser creaciones humanas se basan en ideas humanas, imaginables, posibles y creables, por lo tanto, se pueden modificar. Las instituciones ciberculturales, por el poder que tienen, deben ser cuestionadas en función de los usuarios (no de los programadores), ya que el poder blando que ejercen puede llevar a un estado de heteronomía digital global, o bien cumplir el sueño de los tecnólogos y fomentar la autonomía individual, colectiva o incluso global.

Tipos de Instituciones Ciberculturales

Como se sugirió anteriormente las instituciones ciberculturales se clasifican en tres tipos: 1) El Código y su Interfaz, 2) Las Cookies y los Algoritmos y 3) los Sitios de Internet. Se esbozan estos tres tipos ya que cada una de éstas afecta directamente a los factores de los modelos de comunicación.

Como se muestra, uno de los interlocutores es el dispositivo, por lo que el código y su interfaz determinan la forma en la que se configura los mensajes entre el dispositivo y el usuario. Por otro lado, las cookies y los algoritmos determinan e influyen directamente con el contenido del mensaje, a quien le llega y a quien no; Internet nos arroja los resultados que cree que pueden gustarnos. Por último, los Sitios de Internet constituyen un contexto de flujos de significados. Los usuarios aprehenden y replican lenguajes, códigos de cortesía, sintaxis visuales, entre otros códigos que configuran la comunidad, la interacción y las formas tecnológicas de vida.

Además, preservamos la división de Castoriadis entre Instituciones Primarias y Secundarias, que en este caso marcaría a la Interfaz de Usuario como una Institución Primaria ya que es lo mínimo para acceder al ciberespacio, mientras que el Algoritmo con sus Cookies y los Sitios Web son Instituciones Secundarias porque no se necesitan de forma obligatoria.

Interfaz de Usuario

¿Qué es lo primero que necesitamos para acceder al ciberespacio? Pues naturalmente un dispositivo conectado a internet, pero no basta con un procesador o un CPU, sino que requerimos una interfaz que nos permita introducir y visualizar datos. Esta necesidad mínima es lo que posiciona a la Interfaz de Usuario como la Institución Cibercultural Primaria, porque es únicamente gracias a ésta que podemos conectarnos a internet y construir una forma tecnológica de vida. Bajo este argumento es que Carlos Scolari defiende la idea de que las interfaces podrían caracterizar la sociedad y comunicación contemporáneas.

Si en los años 1950 todo era /estructura/, en los años 1960 se pasó al /signo/, y en los años 1980 el /discursos/ se presentó como el concepto clave para comprender infinidad de fenómenos, ¿por qué la /interfaz/ no podría ser una de las palabras clave del siglo XXI? (Scolari C. A., 2018, pág. 16)

Al tratar de definir las interfaces, Scolari (2018) señala que existen cinco acepciones derivadas de interpretaciones y metáforas que develan distintos aspectos de la interfaz. Estas son:

1. La interfaz como superficie. La idea es que la interfaz resulta como una membrana que permite transmitir información al usuario sobre cómo usar una tecnología.
2. La interfaz como intercambio de información. La idea es que las interfaces permiten ser el medio por el cual se expresan inputs u outputs. Desde esta perspectiva la mejor interfaz es el dispositivo que transfiere información sin ruido o entropía.
3. La interfaz como conversación. “En este caso, la interfaz es la mediadora de un intercambio que funciona de manera muy similar a la relación entre autor-texto-lector” (pág. 24). La idea es que los interlocutores conocen y comparten un código que les permite comunicarse, por lo que la conversación depende de la capacidad interpretativa, no sólo de la interfaz.
4. La interfaz como instrumento, es decir como una prótesis. Esta es la idea de McLuhan, al pensar las tecnologías como extensiones de nuestros sentidos. “La mejor interfaz es la que desaparece y permite al usuario focalizarse en lo que está haciendo” (pág. 26)
5. La interfaz como espacio de interacción. Esta metáfora pone a la interfaz como un lugar donde se puede interactuar como una frontera entre el mundo real y virtual.

Estas cinco concepciones de las interfaces develan distintas características y distintas formas en las que afectan nuestra vida diaria. Sin embargo, todas engloban la existencia de procesos cognitivos que facilitan su uso y aprendizaje, a tal punto que parece que la interfaz desaparece y que estamos operando directamente un objeto (Scolari C. A., 2004).

Ahora bien, en el caso de la comunicación por internet, la tecnología está ligada a un código de programación que permite reflejarlo en la pantalla y que predetermina acciones del teclado o cursor. Esto es más claro cuando se pone como ejemplo la forma en la que se compone un sitio web, el cual es desarrollado en al menos tres lenguajes de programación: HTML, CSS, y JavaScript. Cada lenguaje tiene funciones y objetivos diferentes.

Por ejemplo, el lenguaje HTML da una estructura básica a los sitios. Sólo sirve para indicar cómo va ordenado el contenido de una página web. Utilizar sólo HTML nos llevaría a tener un sitio sin diseño y bastante aburrido, por lo que los programadores utilizan CSS, un lenguaje que define la apariencia, desde los colores, espacios entre elementos y tipos de letra, entre otras opciones. Pero si queremos que la página sea más amigable, atractiva o dinámica probablemente se requiera utilizar JavaScript, que permitirá desplegar un pequeño menú al pasar el cursor por una imagen, crear árboles de navegación, crear menús con submenús que se activan con la acción del usuario o trabajar con diálogos emergentes e interactivos, entre muchas otras opciones.

Es así como se puede argumentar a favor que la innovación de interfaces de usuario es una innovación dentro de lenguajes de programación conocidos o bien la innovación misma de un nuevo lenguaje de programación. La capacidad expresiva de un usuario o programador existe en función de cuántos lenguajes conozca, lo que además implica cuántas interfaces (entre el humano y la máquina) puede asimilar, comprender y replicar.

En resumen, existe un límite a la libertad expresiva en la Cibercultura, que es impuesto de forma consciente al integrar o no nuevos lenguajes a una página web o aplicación virtual. Lo que podemos ver en las pantallas es producto de lo que los programadores y diseñadores nos permiten expresar con sus interfaces.

Sin embargo, lo relevante de las interfaces de usuario como Institución Cibercultural tiene relación con lo que nos permite expresar de las personas que lo usan y de sus diseñadores. De la misma forma en la que el lenguaje es producto de un juego e institución social (Castoriadis, 2013) (Wittgenstein, 1999). Las interfaces son la institución de lenguajes y códigos semióticos interactivos en el ciberespacio, y como tal nos puede decir mucho sobre la cibercultura y de los mismos programadores.

Esto tiene sustento en algunos estudios de Cultura del Diseño (Julier, 2013) y en el ya mencionado Materialismo Cultural, al subrayar que los modos de “diseñar un objeto son restringidos y sesgados por creencias y ritos, mitos y prácticas, intuiciones y conocimientos, que ejercemos desde los escenarios de cada una de las diversas comunidades a las que pertenecemos” (Martín Juez, 2002, pág. 63).

Bajo esta argumentación puede sostenerse que el análisis de una interfaz de usuario no sólo nos permitirá conocer las ideas imaginarias y en este sentido, es una opción viable realizar análisis empíricos de interfaces y corroborar su correspondencia con la construcción de discursos e imaginarios de los usuarios que las utilizan.

Cookies y Algoritmos

Con la emergencia de las tecnologías conocidas como Big Data, muchos activistas e intelectuales han señalado los riesgos de la aplicación de estas tecnologías para guiar nuestras vidas. Uno de estos activistas es Eli Pariser (2017) quien propone el concepto del Filtro Burbuja para nombrar el aislamiento que tienen los individuos dentro de internet en el momento en el que los sitios web utilizan cookies para que un algoritmo arroje resultados personalizados.

Esto tiene consecuencias cuando menos interesantes, como que las páginas que utilizan este tipo de algoritmos de personalización ocultan información o contenidos en pro de lo que cree que se adapta a nuestro contenido. Pero esto no es gratuito, ya que “la personalización se basa en un trato. A cambio del servicio de filtrado, proporcionaremos a las grandes empresas una enorme cantidad de información relativa a nuestra vida cotidiana” (Pariser, 2017, pág. 25).

Sin embargo, tal vez la limitante más importante es que puede impedir que “entremos en contacto con experiencias alucinantes y aniquiladoras de prejuicios, así como con ideas que cambien nuestra forma de pensar con respecto al Mundo y a nosotros mismos” (pág. 24), entrando en un bucle sobre nosotros mismos donde solo vemos lo que conocemos.

Los algoritmos y las cookies afectan la información a la que se tiene acceso. Las aspiraciones de los creadores de Internet de tener una gran base de datos que nos dé información sobre lo que nosotros queramos están siendo afectadas por la venta de publicidad hiperespecializada de Google o Facebook. Esta privación genera incluso peligros contra la idea de la democracia, ya que

nuestras comunidades físicas también están empezando a ser más homogéneas y, en general, solemos conocer a quienes viven próximos a nosotros. [...] Es mucho menos probable que conectemos con gente muy distinta de nosotros, ya sea en la red o fuera de ella, y por ende es menos probable que entremos en contacto con diferentes puntos de vista. (Pariser, 2017, pág. 73)

Es importante señalar que el problema de las cookies y los algoritmos es un tema tratado ampliamente por diferentes profesionales preocupados por lo que se hace con estos datos, y durante los últimos años se han publicado innumerables libros y documentales que señalan los peligros de que las cosas continúen este curso.

En este punto me gustaría hacer mención del trabajo de Nick Couldry y Ulises Mejías, quienes en su libro *The Cost of Connection* (2019) señalan una relación importante entre el colonialismo y el capitalismo a partir del uso de datos, en lo que llaman el Colonialismo de Datos, el cual puede tener el mismo impacto que la colonización europea de América, África y Asia.

Este colonialismo de datos puede ser definido como “un orden emergente para la apropiación de la vida humana de modo que los datos puedan ser extraídos continuamente de ella para obtener ganancias” (Couldry & Mejías, 2020). Para los autores el colonialismo de datos sigue las 4x del colonialismo clásico: Explora, Expande, Explota y Extermina. La utilización de estos datos es relevante en el sentido de que por medio de cookies se monitorea y explora las preferencias de los usuarios. La explotación se hace presente al utilizar estos datos para crear estrategias de marketing o campañas propagandísticas hiperespecializadas, y así incentivar el consumo de ciertos productos. Esto sin contar con la venta de datos por las mismas compañías que los acumulan. Finalmente, el colonialismo de datos extermina formas alternativas de pensar y de ser.

Debemos tener claro una vez más que la construcción del ciberespacio fue intencional y racional, por lo que esta forma en la que se arrojan resultados y el mismo algoritmo nació de una idea humana, por lo que si se quiere buscar la autonomía es necesario cuestionar y modificar esta forma de consumo en el ciberespacio.

Pese a todo lo anterior se debe tener en cuenta que son muchos los sitios que aún no utilizan los filtros de personalización. Sería una desgracia para el conocimiento general que Wikipedia ocultara información con la que no estemos familiarizados. Sin embargo las grandes empresas informáticas como Facebook (incluyendo Instagram), Google (incluyendo YouTube), Amazon, Twitter, Netflix y Spotify sí están utilizando filtros de personalización en pro de su economía; un anunciante en Facebook o Google que vea resultados de un anuncio hiperespecializado probablemente compre de nuevo un espacio dentro de estas páginas; pero las consecuencias para el usuario terminan por sepultar las posibilidades de conectar y explorar el mundo desde una pantalla, a simplemente cavar en la misma caverna que ya conocemos.

Sitios Web

Una de las primeras interpretaciones que se les dan a las instituciones ciberculturales es que se hablan de sitios web famosos, ya que éstos controlan gran parte de la cibercultura. Esto no es erróneo ya que son sólo seis empresas de tecnología (Facebook, Amazon, Apple, Netflix, Google y Microsoft) las que controlan gran parte del acceso a la red y/o bien los contenidos

que se difunden.

Estas empresas son mucho más grandes de lo que podemos ver en pantalla, ya que sus actividades económicas van desde el desarrollo web, hasta la manufactura y logística pasando por la renta de servidores para bancos y gobiernos. La dependencia de todos estos servicios ha generado que gobiernos y ciudadanos aceptemos condiciones agravantes.

Sin embargo, referirnos a los sitios web como instituciones ciberculturales no es sólo por su poder económico o político, sino por su influencia en la forma en la que los usuarios construyen hábitos de consumo, interpretación y acción.

Para desarrollar esto de mejor manera, se trabajó bajo una analogía: el usuario es arrojado al ciberespacio de la misma manera en la que el *Dasein* de Heidegger es arrojado al Mundo. Se escogió la teoría del Mundo de Heidegger debido a su correspondencia en el paradigma fenomenológico e interpretativo.

Para Heidegger, el *Dasein* es arrojado a la existencia, lo cual implica que un Mundo es condición necesaria para que el ser exista. Aunque esto sea así, el Mundo se conforma por “hechos, sucesos, aconteceres, acciones y actos, procesos y resultados [...] que obligan a que el *Dasein* tenga la tendencia a comprender su propio ser desde su relación esencial, constante, e inmediata con él” (Estrada Villa, 2017, pág. 130)

Al existir en el Mundo, el *Dasein* tiene capacidad creativa y creadora, pero además interpretativa lo cual hace que el Mundo funcione como un horizonte de sentido desde el cual las cosas adquieren significado y se convierten en instrumentos que tienen una utilidad y una practicidad. Lo anterior nos permite afirmar que el ser del ser humano se define en relación con su mundo.

Armando Estrada Villa (2017) sintetiza la relación del Mundo y el *Dasein* en seis ideas básicas:

- La existencia del ser humano se despliega en el Mundo
- El Mundo es lo que nos afecta.
- El Mundo nos es inseparable.
- El Mundo determina mis proyectos y les asigna utilidad a las cosas
- El Mundo es el medio y el ámbito de mis pensamientos y de mis percepciones concretas
- El Mundo es fundamento del conocimiento.

Estas ideas fueron retomadas ya que en la mayoría de los casos existe una similitud, en la que el *Dasein* puede cambiarse por usuario y el Mundo por sitios web. Pese a que varias analogías se corresponden de buena manera, no todas las ideas de Heidegger sobre el Mundo pueden extrapolarse a la Cibercultura.

Por ejemplo, a diferencia entre el Mundo y el *Dasein*, los sitios web sí son separables del usuario. Además, los sitios web no son los únicos que afectan al usuario, pero sí pueden constituirse como su principal estímulo.

Los sitios web no comprenden lo único que determina los proyectos y la utilidad de las cosas del usuario, pero sí son estos lo que determinan lo que puede hacerse en el ciberespacio. Bajo esta perspectiva es que debe pensarse la relación entre el usuario y los sitios web.

Antes de concretar la analogía entre un Sitio Web y el Mundo de Heidegger es importante especificar qué tipo de Sitio Web puede ser una Institución Cibercultural. Primero que nada, debe ser un sitio popular para cualquiera de las escalas de organización simbólica; por ejemplo,

Wikipedia es importante para todo el Mundo, por lo que es una Institución Ciber-cultural a escala de Cultura, pero un sitio como IGN dedicado a videojuegos principalmente, sería una Institución Ciber-cultural a nivel de Comunidad.

Además, este tipo de Institución Ciber-cultural debe ser un sitio en el que se pueda pasar una cantidad de tiempo casi ilimitada. Por ejemplo, en YouTube las personas pueden ver videos de por vida, lo que incentiva que exista una interacción constante y casi infinita, lo cual es importante ya que mientras más tiempo se pase en un sitio, más importante será, en una proporción de que, si se pasa más tiempo en una interfaz, más se introyectan esos signos y hábitos.

Un factor importante es que el usuario pueda conectar con otros para interactuar y generar contenido. La interacción constante de las redes sociales ya sea con otros usuarios o simplemente subiendo o viendo información hace muy atractivo un sitio.

En concreto, el usuario habita los sitios web. La mayoría de los usuarios los necesitan para navegar en la red, gracias a los hipervínculos y barras de búsqueda. Casi todos habitamos sitios específicos con interfaces que conocemos y entendemos, que además tienen el contenido que nos parece atractivo, ya sea por los algoritmos de personalización o porque somos parte de su comunidad virtual o física.

Sin duda este tipo de institución Ciber-cultural es la más compleja, ya que incluye a las otras dos (interfaz y algoritmo), pero además constituye el referente principal en el que pensamos al hablar de Internet; nadie piensa en las ondas electromagnéticas o en los lenguajes de programación o en Intel como productores de microchips, sino que pensamos en Google, YouTube, Redes Sociales o Wikipedia, al ser los principales “sitios-Mundo” en los que pasamos nuestra vida digital.

Esto apoya la analogía con el Mundo de Heidegger, ya que naturalmente el Sitio Web afecta al usuario con ideas como el cambio de diseño o inserción de nuevas funciones, lo que también limita lo que es útil o lo que puede hacerse. Todo lo anterior hace muy importante el estudio de los sitios web como instituciones ciber-culturales secundarias, caracterizadas por establecer algo dentro de sus funciones de acuerdo con un fin. Además, son los lugares en los que creamos más tiempo, y la forma más sofisticada de comunicación digital.

En la investigación realizada (López Martínez, 2019), se utilizó como estudio de caso al Foro /b/ del sitio 4Chan, y cómo este sitio instituyó un imaginario social conocido como “Lulz”, el cual es definido como:

una corrupción de LOL, que significa “reírse a carcajadas” y reírse a costa de otra persona. Esto la convierte en una expresión inherentemente superior a otras formas de humor inferiores [...] El Lulz es utilizado por internautas que han presenciado demasiadas veces desastres económicos, ambientales o políticos importantes y que, por consiguiente, consideran que un estado de sociopatía voluntaria y alegre respecto del estado apocalíptico actual del mundo es algo superior a ser continuamente emo. (Coleman, 2016, pág. 33)

El Lulz no es algo derivado de la experiencia sino algo imaginado por un grupo social, una creación ex nihilo que para el individuo que desea entrar a esa comunidad representa una Significación Imaginaria Social. La naturaleza imaginaria del lulz, por ser una significación imaginaria social, requiere trabajar el concepto desde la percepción y lo significante para el

grupo, más allá de las consecuencias o causas prácticas del concepto.

Sin duda la interacción constante entre los usuarios de 4chan cambia la forma en la que la persona se relaciona y se piensa a sí misma. El usuario de 4chan configura su forma tecnológica de vida de acuerdo con una práctica social basada en el Lulz, la cual es posible gracias a la interfaz y algoritmo de 4chan. No importa si es para trollear a un candidato presidencial o a una revista, la persona se divierte haciendo esas cosas, muchas veces sin importar las consecuencias. Esto a su vez incentivó un tipo de activismo característico de las comunidades digitales, quienes hacen bromas, ataques DDOS y actividades en contra de la censura de internet.

El colectivo más característico del hacktivismo es Anonymous y es un grupo que justamente nació en el foro /b/ de 4Chan (Coleman, 2016). De hecho, adquirió ese nombre porque todos los usuarios dentro del sitio son marcados como Anónimos.

El sentido de pertenencia fue tal que muchos usuarios siguen activos incluso hoy y aunque el sitio ha evolucionado, el lulz se mantiene como un imaginario compartido por todos los usuarios de internet, alrededor de todo el mundo, que se refleja en todo tipo de post, videos o memes actuales. El lulz es un imaginario que cualquier persona de internet comprende y posee en cierta medida.

Conclusiones

A lo largo del artículo que se han expuesto los fundamentos epistémicos y teóricos que permiten postular la existencia de las instituciones ciberculturales, además de mostrar cómo pueden darse ejercicios de dominación vertical desde la cibercultura. Se menciona vertical, ya que la forma en la que se articula la filosofía de Castoriadis es a partir de reconocer la superioridad de la misma sociedad sobre los individuos.

Sin embargo, el hecho de que actualmente la realidad se construya por algún medio (Couldry & Hepp, 2017) le da prioridad a la forma en la que están articulados los canales de comunicación, y cómo estos mismos canales portan sentido para las personas que los usan, derivado del conocimiento experto de los inventores.

En este sentido, la teoría de las Instituciones Ciberculturales plantea una manera de identificar los tres actantes más relevantes que guían e instituyen imaginarios sociales en la cultura de internet.

El impacto de la tecnología es tal que no sólo constituye la industria más rentable de nuestros tiempos, sino que ha cambiado la forma cómo es percibida la realidad. Dado que la cibercultura es virtual, se desarrolla en un espacio distinto al espacio físico, dos mundos distintos.

La vida (o vidas) en estos mundos pueden ser distintas o complementarias. El espacio físico y este Mundo están mediado por el Estado y la Cultura de la comunidad geográfica y sus respectivas instituciones, mientras que Mundo en el ciberespacio está mediado por las instituciones ciberculturales.

Por ello, si queremos estudiar los imaginarios sociales de Internet debemos recurrir a sus instituciones; tres creaciones del humano que configuran como forma que habitamos ese Mundo y que nos impregnan de ideas incuestionables, ya que son producto de la habituación y naturalización de una acción o comportamiento, se quedan alojadas en nuestra psique y terminan siendo condición suficiente y necesaria para la creación de la Cibercultura.

Con esto se puede concluir que Internet sí va moldeando lo que pensamos y que la heteronomía

se instaure desde el momento en el que aprendemos a usar un dispositivo y nos apropiamos de la interfaz, y la socialización (primaria o secundaria) es tan profunda que termina por configurarnos dos vidas. Hemos navegado mucho en Internet sin que nos demos cuenta de esto.

Al igual que los grandes medios de comunicación de masas del siglo XX, Internet ha estado enajenándonos por medio de contenidos atractivos y memes, pero la diferencia está en que nosotros mismos compartimos esos mensajes, por lo que la interacción con nuestras redes y la alienación de estas está provocada por la interacción dentro de nuestras escalas de organización simbólica.

¿Cómo continuar la investigación de las Instituciones Ciber culturales? Como se dijo anteriormente el cuestionamiento de las instituciones y de los imaginarios sociales de la cibercultura, requiere el cuestionamiento de la tecnología y de quien la fábrica, y dado que la institución ciber cultural primaria es la interfaz de usuario, es necesario empezar por ella.

Para esto, vale la pena realizar investigaciones a los propios diseñadores de interfaces y en cómo desarrollan estas, para lo cual es útil retomar a Bruno Latour y la Teoría del Actor-Red (2004), la cual tiene especial relevancia gracias a que esta teoría ha sido probada en sistemas expertos de ciencia y tecnología.

Además, sería conveniente un abordaje que analice las interfaces directamente. Un enfoque posible sería justo la teoría semiótica, que dé cuenta tanto su semántica, su sintaxis y su pragmática. Esto nos ayudaría a identificar qué aspectos formales influyen en la utilización de éstas, así como sus presupuestos simbólicos e imaginarios.

Finalmente, es necesario conocer los procesos cognitivos que implican la utilización de tecnología e interfaces. Esto puede hacerse especialmente desde la Teoría de la Mente Extendida (1998) de Andy Clark y David Chalmers. Esta teoría tiene éxitos en procesos como toma de decisiones, habilidades metacognitivas y razonamiento, y daría luz sobre cómo es que las interfaces infieren en los procesos cognitivos de las personas.

Estas tres investigaciones nos darían herramientas suficientes para identificar la forma en la que infieren las interfaces en las vidas humanas.

Una vez que se haya comprendido cómo operan las interfaces, se tendrá avanzado camino para comprender las cookies y los algoritmos, para finalmente teorizar sobre sitios web completos. En la práctica, una de las conclusiones más relevantes de esta teoría es que se deberán crear espacios de autonomía en el ciberespacio, por lo que es necesario adquirir competencias informáticas, no sólo para el uso de la tecnología sino para crear y transformar. En la medida en que tenemos más herramientas informáticas para crear, menos dependeremos de las redes de poder que nos dan sus tecnologías y sus contenidos.

Esta no es una idea propiamente nueva, y muchas son las personas que se mudan a la deep web en búsqueda de esa libertad que nos prometieron los tecnófilos. Si sabemos cómo funciona el internet podremos defendernos y resistir.

Referencias

- Adams, S. (2014). *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*. New York: Bloomsbury Publishing.
- Althusser, L. (1988). *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Álvarez, A. (2012). *Imaginarios Sociales. Las Significaciones del Mundo Imaginico en la Metrópolis Contemporánea*. Barcelona: Parnass.
- Arnason, J. P. (2014). Institution. En S. Adams, *Cornelius Castoriadis: Key Concepts* (págs. 101-106). New York: Bloomsbury Publisher.
- Beck, U. (1998). *La Sociedad del Riesgo*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Castells, M. (2001). *La Galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, Empresa y Sociedad*. Madrid: Areté.
- Castells, M. (2006). *Sociedad Red: Una Visión Global*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castells, M. (2012). *Comunicación y Poder*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Castoriadis, C. (1995). *El Imaginario Social Instituyente*. Zona Erógena, 35.
- Castoriadis, C. (14 de Mayo de 1998). *El Individuo Privatizado*. Página / 12. Obtenido de <http://www.magma-net.com.ar/privatizado.htm#De%20la%20autonom%C3%ADa%20en%20pol%C3%ADtica:%20%22El%20individuo%20privatizado%22>
- Castoriadis, C. (2002). *Figuras de lo Pensable*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2006). *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Castoriadis, C. (2013). *La Institución Imaginaria de la Sociedad*. Buenos Aires: Tuquets.
- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis* 58, 58(1), 7-19.
- Coleman, G. (2016). *Las Mil Caras de Anonymous*. Barcelona: Arpa Editores.
- Concheiro, L. (2017). *Contra el Tiempo. Filosofía Práctica del Instante*. Ciudad de México: Anagrama.
- Couldry, N., & Hepp, A. (2017). *The Mediated Construction of Reality*. Cambridge: Polity Press.
- Couldry, N., & Mejías, U. A. (2019). *The Cost of Connection. How Data is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism*. Stanford: Stanford University Press.
- Couldry, N., & Mejías, U. A. (8 de Julio de 2020). Nick Couldry y Ulises Mejías: “Los costos de la conexión: el colonialismo de los datos”. Obtenido de https://www.youtube.com/watch?v=xYjixjq_UD0
- Estrada Villa, A. (2017). Heidegger y su concepto de Mundo. *Ratio Juris*, 1(3), 123-134.

- Franco, Y. (2003). *Magma*. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Fressard, O. (2006). El Imaginario Social o la Potencia de Inventar de los Pueblos. *Revista Transversales*(2), 56-58.
- Galassi, J. G. (1999). Los conceptos "mundo de la vida" y "mundo cotidiano" en la obra de Schütz. *Revista Colombiana de Sociología*, 4(1), 54-61.
- Greimas, A. J., & Courtés, J. (1990). *Semiótica. Diccionario Razonado de la Teoría del Lenguaje*. Madrid: Editorial Gredos.
- Harris, M. (1982). *El Materialismo Cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Julier, G. (2013). *The Culture of Design*. London: Sage.
- Lash, S. (2005). *Crítica de la Información*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Latour, B. (2004). *Reensamblar lo Social*. Buenos Aires Manantial.
- López Martínez, S. (2019) *Imaginarios Sociales de la Cibercultura: Foro /b/ de 4chan como Institución Cibercultural (Tesis de Licenciatura)*. Universidad Nacional Autónoma de México, México
- Martin Juez, F. (2002). *Contribuciones para una Antropología del Diseño*. Distrito Federal: Gedisa.
- McLuhan, M. (1985). *La Galaxia Gutenberg*. Distrito Federal: Planeta DeAgostini.
- McLuhan, M., & Fiore, Q. (1969). *El Medio es el Mensaje. Un Inventario de los Efectos*. Buenos Aires: Paidós.
- McLuhan, M., & Powers, B. R. (2015). *La Aldea Global*. Barcelona: Gedisa.
- Pariser, E. (2017). *El Filtro Burbuja. Como la red decido lo que leemos y lo que pensamos*. Ciudad de México: Taurus.
- Real Academia de la Lengua. (2020). *Institución* . Obtenido de RAE: <https://dle.rae.es/instituci%C3%B3n>
- Reguera, I. (2009). Estudio Introductorio. En L. Wittgenstein, Wittgenstein I (págs. IX-CXXV). Madrid: Gredos.
- Schütz, A. (1962). *El Problema de la Realidad Social. Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Scolari, C. A. (2004). *Hacer Clic. Hacia una sociosemiótica de la interacción digital*. Barcelona: Gedisa.
- Scolari, C. A. (2015). Los Ecos de McLuhan: Ecología de los medios, semiótica e interfaces. *Palabra Clave*, 18(4), 1025-1056.
- Scolari, C. A. (2018). *Las Leyes de la Interfaz*. Barcelona: Gedisa.
- Smith, K. E. (2014). Heteronomy. En S. Adams, Cornelius Castoriadis: *Key Concepts* (págs. 13-22). New York: Bloomsbury Publishing.

- Tafoya Ledesma, E. (2015). Reflexividad de las Formas Tecnológicas de Vida en Scott Lash. *Acta Sociológica*(67), 111-139.
- Valle Canales, B. L. (2017). Lo individual y lo colectivo en las TIC. Isomorfismos con el pasado y perspectivas de la era digital. *Revista Iberoamericana de Comunicación*(33), 103-151.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones Filosóficas*. Madrid: Altaya.

II CAPITULO

Imaginario social en tiempos digitales: Una perspectiva construccionista social

Luis Felipe González Gutiérrez¹

Resumen

Se presenta en este capítulo el impacto de la era digital y la cibercultura en la manera como se comprenden en la actualidad los imaginarios sociales y la subjetividad. A partir de la perspectiva de Pintos y gracias a los aportes del construccionismo social, se reflexiona en torno a la emergencia de conceptos tales como identidad online, identidad offline, interacción online (entre otros) los cuales, sin duda alguna, tienen consecuencias para el desarrollo de la subjetividad y las relaciones socioculturales. Específicamente, se discute la propuesta de Simondon sobre los objetos técnicos y las contribuciones de la psicología cultural frente a la relación del ser humano con sus artefactos, en especial los artefactos surgidos en la era digital. Se concluye con tres líneas de trabajo para las ciencias sociales (en especial la psicología y la sociología) para abordar estas transformaciones en el mundo digital: La relación humano-máquina como escenario conversacional; el mundo de la ficción como posibilidad de comprender las redes sociales y el estudio sistemático de la identidad online como parte integral del yo social y relacional. Se espera crear unas líneas de trabajo en la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones Sociales.

Palabras claves: imaginarios sociales, construccionismo social, cibercultura, era digital, psicología cultural.

Introducción

Se puede afirmar con toda la certeza posible que, luego de más de dos décadas de desarrollos tecnológicos y comunicativos, la era digital es un hecho actual y perdurable, que se puede ver expresado en la relación del ser humano con sus artefactos digitales, con las tecnologías de la información y la comunicación, con los entornos digitales y, en general, con las nuevas formas de vinculación que estas tecnologías han creado en el seno de las relaciones interpersonales. Resulta importante en esta galaxia de estudios sobre el tema de las tecnologías y la era digital en la sociedad (Bar-Ilan et al., 2015; Cheek y Øby, 2019; Clark et al., 2015; Fileborn, 2016; Kanai, 2015; Kushlev y Dunn, 2018; Lee, 2015; Levordashka y Utz, 2017; Martín y Morales, 2019), el impacto de las construcciones narrativas transmediales, centradas en la capacidad de las personas por compartir, reproducir y alterar constructivamente los contenidos de los

¹ Magister en Literatura, Pontificia Universidad Javeriana. Psicólogo, Universidad Santo Tomás. Miembro de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones Sociales. Miembro de la Sociedad en investigación cualitativa en Psicología, de la APA (comité Internacional - Society of qualitative Inquiry in Psychology). Organizador de A day in Spanish and Portuguese, grupo de especial interés del Congreso Internacional de investigación cualitativa (International Congress of Qualitative Inquiry). Miembro de Red de Literatura Electrónica Latinoamericana (LitElat). Asociado de Taos Institute. luisgonzalez@usantotomas.edu.co

contenidos consumidos. Esto crea, en esta interacción, una categoría emergente que configura nuevas relaciones interpersonales en línea. Se trata de los prosumers (Martínez-Sala et al., 2018). Una característica de este segmento de la población es la capacidad que tienen por crear contenidos a partir de sus formas habituales de consumo de contenido, lo que genera un contenido meta analizado y co-construido, puesto en escena como una forma alternativa de consumo, en el que se potencia la experiencia de la lectura ampliándola a otras maneras de escritura compartida y que potencia la experiencia de propagabilidad del contenido que se genera en las redes sociales, a través de los dispositivos electrónicos o de los temas y contenidos que se quieren transformar, esto en beneficio de las comunidades ávidas por contenido novedoso e impactante (Dusi, 2015; Rye, 2017; Serrano-Tellería, 2017; Hartong, 2016).

La propagabilidad del contenido en tiempos de la era digital se constituye en un eje vital para el funcionamiento de los ecosistemas digitales, en especial de las redes sociales online. Gracias a los planteamientos de Jenkins et al. (2015), el uso de las redes sociales y de las plataformas digitales, ha permitido la expansión a un universo único de experiencias compartidas, a través de formas novedosas para relatar la realidad y crear, en consecuencia, estructuras comunicativas emergentes que tienen un impacto significativo en la cognición social, la construcción social del saber y la identidad. Como afirman los autores:

El contenido propagable aumenta el poder de la gente ya que les ayuda a configurar su entorno mediático cotidiano, pero no garantiza ningún resultado particular. Sin embargo, creemos que estos procedimientos quizás alberguen el potencial para el cambio social y cultural (Jenkins et al., 2015, p. 320).

Las consecuencias de esta perspectiva de lo propagable insinúa una manera muy atractiva para pensar la manera como las personas comparten, viven y cohabitan en el seno de lo digital. En este sentido, resulta muy importante hacer una aproximación al concepto de imaginario social, atravesado por la era digital y ver algunas de sus consecuencias en la forma como se construye el conocimiento en el campo de las ciencias sociales, en especial, de la psicología y la sociología.

El objetivo de este capítulo, en consecuencia, es proponer una lectura al concepto de imaginario social propuesto por Pintos (2015) y reflexionar sobre las bondades de la era digital en el estudio de fenómenos de la vida social, que está constantemente permeada por los escenarios digitales, las ciberexperiencias y la emergencia de conceptos alternativos para designar la subjetividad mediada por lo tecnológico, como es el caso de las narrativas transmedia (Baelo-Allué, 2019; Goiciechea, 2019; Guerrero, 2012; Guerrero-Pico y Scolari, 2016; Mora, 2014), la identidad online (Oeldorf-Hirsch et al., 2017; Yuan, 2018) y la ciberpsicología (Gordo, 2003). Se concluye con tres líneas de trabajo de reflexión y futuros trabajos para las ciencias sociales (en especial la psicología y la sociología) para abordar estas transformaciones en el mundo digital: La relación humano-máquina como escenario conversacional; el mundo de la ficción como posibilidad de comprender las redes sociales y el estudio sistemático de la identidad online como parte integral del yo social y relacional. Para continuar con los argumentos de Jenkins et al. (2015), es preciso considerar algunas nociones centrales para hablar de un contenido propagable y su impacto en las relaciones interpersonales y en la manera como consumimos, transmitimos y damos cuenta de nuestras realidades

textuales.

Describen los autores que la propagabilidad se centra en algunas condiciones importantes a considerar. La primera condición se basa en el flujo de ideas, en el que se alternan dos formas de ecologías de medios, una más corporativa (centralizada en los usuales canales de comunicación centralizados) y una ecología de medios basada en difusiones que no se centran en lo comercial. Lo importante de este flujo de ideas es que tiene marcadas las huellas de las formas anteriores en las que se compartió la información. En otras palabras, se piensa en la manera como se elige el contenido a propagar y las transmutaciones que éste acarrea. Este punto es importante, pues como lo advierten los autores:

...deben cuestionarse qué sucede cuando el contenido viaja a través de fronteras culturales, a veces despojado de su contexto original, dando lugar a textos «impuros» que no se distribuyen simplemente de una cultura a la otra sino que –al hacerlo– a menudo acarrear la huella del público que rehace, reinterpreta y transforma el contenido (Jenkins et al., 2015, p. 322).

Esta forma del flujo de las ideas contenidas en los materiales a distribuir en la red social, implica un sentido de mediación y transmediación que es parte del ejercicio de compartir la información. No es casual: tiene unas implicaciones no solo en el contenido en sí mismo, sino en la relación con el contexto en el que emerge, las características del público receptor y de las condiciones creativas de los prosumers.

La segunda condición implica considerar el material disperso que opera a la hora de crear contenidos propagables. La experiencia de uso de los materiales deben tener una serie de condiciones para que sean apropiados por los públicos receptores, de tal manera que se puedan extrapolar a otras plataformas, otros medios y que tengan las suficientes características estilísticas y de diseño, las cuales se espera sean atractivas para la apropiación y su posterior modificación. En este sentido: “...los creadores deben reflexionar sobre la creación de múltiples puntos de acceso a contenidos y textos que sean tan «cogibles» como «citables», que el público considere fáciles de compartir, técnica y estéticamente” (Jenkins et al., 2015, p. 322). Uno de estas experiencias tiene que ver con la producción de memes. Las plantillas de fondo, genéricas y de fácil visualización, permite que los textos en los que se superpone la frase a expresar guarde relación con la imagen y a la vez se convierta en un objeto icónico que repita sin saturar la intención del meme (Ferris y Duguay, 2020; Winocur, 2019).

La tercera condición tiene que ver con las experiencias diversificadas en el contenido que se comparte. La variedad de recursos mediáticos es sin duda un aspecto que ha crecido de manera creciente en los últimos años. Diferentes plataformas exigen posts específicos, lenguajes particulares según cada medio y esto permite que se extienda el panorama de contenidos a ser compartidos. En palabras de los autores: “Los fans hacen proselitismo del entretenimiento que quieren que otros disfruten. Al hacerlo, actúan como traductores entre los contextos de producción de un texto y los contextos de recepción” (Jenkins et al., 2015, p. 323). Lo anterior implica una lógica de crear las conexiones posibles entre el tipo de material que se comparte, en relación directa a las audiencias y las plataformas de uso del material diversificado.

La cuarta condición implica la participación con final abierto, esto es, una característica por demás dada por sentada en la comunicación digital: la interconexión de lexías, segmentos de texto que actúan de manera autónoma, como episodios solitarios, a la vez que son

interconectados por medio del click y del enlace a continuar con la experiencia de lectura. Como lo advierte Levy (2007, 2004, 2018), la forma de lectura de los textos digitales implica una serie de interconexiones guiadas por el sentido de búsqueda del usuario, quien encuentra la mejor ruta para disfrutar su experiencia de lectura colaborativa en línea, compuesta de la unión caprichosa de enlaces, movida por sus intenciones de entretenimiento o lectura en red. Así:

...en algunos casos, el público en red está utilizando esta capacidad comunicativa expandida para crear una cultura más diversa, desafiando instituciones arraigadas, ampliando oportunidades económicas, e incluso, en el caso del contenido religioso, salvando quizás nuestras almas. Otros la utilizan simplemente para seguir con el transcurso de sus vidas cotidianas (Jenkins et al., 2015, p. 324).

La posibilidad de contar con un final abierto en el contenido que se comparte implica que se rompan con las versiones tradicionales de los textos cerrados, centrados en la lógica del libro escrito o de una historia con inicio, nudo y desenlace; el cambio en las posibilidades que se expanden en el contenido compartido hace que la versión abierta de las lecturas permita una creación compartida no sólo por el creador de contenido, sino que se convierte en una invitación al público a crear sus propias versiones de la historia, potencializando el devenir de las historias a un laberinto posible de sentidos creados.

La quinta condición da cuenta de cómo el contenido propagable motiva y facilita la difusión. Al tener una lógica de final abierto, se invita al lector a entrar en la cadena de co-creación, de formarse una versión alternativa del contenido y ser transmutado a una versión alternativa que luego será compartida y expandida. En otras palabras: "...la propagabilidad es la consecuencia de cambios en la naturaleza de las tecnologías que hacen que sea más fácil producir, subir, bajar, incautar, re-versionar, recircular e insertar contenido" (Jenkins et al., 2015, p. 324). En cierto modo, esta posibilidad de la reapropiación y co-creación del contenido no es nueva. Todas las tecnologías de la comunicación cuentan con una suerte de potencial para ser re-versionado y recirculado (piénsese por ejemplo en la grabación de casetes de audio en la década de los ochenta y noventa, en los que el usuario podía mediar en una versión portátil las canciones de su estación de radio favorita, grabadas en un casete; igual para el caso de los videocasetes, específicamente VHS o BETA); sin embargo, gracias a las bondades de la era digital, esta capacidad de reapropiación y re-versionar el contenido es una condición posible para todas las plataformas online, apps y el mundo de la ecología digital (Scolari, 2015, 2009, 2008).

La sexta condición da cuenta de una comunicación localizada y temporal. Así como el contenido permite la libre circulación, la elección del enlace, la manera en que se comparta, sus re-versiones o las maneras alternativas y diversas de re-distribuir la información, son posibles gracias a que las formas de comunicación en la era digital se dan de manera descentralizada en el plano temporal, pero a su vez, localizada en un lugar del ciberespacio. Como afirman Jenkins et al. (2015):

...casi nada es estático o previsible en el actual entorno mediático. Por eso mismo los modelos tradicionales de distribución de arriba-abajo se han visto obligados a ceder paso a un modelo de circulación híbrido que está configurado en parte de arriba-abajo y en parte de abajo-arriba (Jenkins et al., 2015, p. 325).

Este es un hecho que se ve con mucha más exposición en las formas alternativas de comunicación de información de interés (noticias) o de visualización de las variadas maneras en las que se genera entretenimiento, denuncias sociales o potencialización de colectivos sociales. Gracias a la propagabilidad del conocimiento, con mayor fuerza que nunca, las personas pueden acceder a una información sin cortapisas y de esta manera dar cuenta de la diversidad de puntos de vista, opiniones y reflexiones sobre todos los temas actuales de la sociedad. Se ha pasado de una comunicación moderna, centralizada en la univocidad de un puñado de sectores que brindaban la información de arriba-abajo, a una comunicación horizontal, vitalizada por la desterritorialización de las voces oficiales detentoras de una versión de los hechos. Esta transformación ha permitido que las generaciones jóvenes se apropien con más énfasis y compromiso en este proyecto colaborativo e interpersonal (Calva et al., 2019; Espiritusanto, 2017), se consoliden estrategias de promoción de colectivos sociales, mediados por las tecnologías como una manera de dar cuenta de sus ideologías e incluso, en la generación académica de reflexiones sobre el impacto de la colaboración, el big data y otra serie de fenómenos que atraviesan la manera en la que se realiza investigación en ciencias sociales (Chenou, 2019; De Freitas, 2017; Jackson, 2017; Jewitt et al., 2019; Lehtiniemi y Ruckenstein, 2019; Lupton, 2020; Lupton y Watson, 2020; Oehmichen, 2018; Pacheco-Méndez, 2017; Rodríguez y Martínez, 2019; Ustek-Spilda et al., 2019).

La séptima condición es el poder del intermediario dentro de los contenidos reproducibles. Si bien el sentido de compartir contenido se hace de una manera autónoma, sin la mediación de un rol activo que determine la guía de lo que se comparte o no, es importante considerar que para el comienzo de una campaña de difusión se deba identificar qué se comparte y qué no. Este rol está contenido en la figura del creador de contenido. Alguien debe iniciar la secuencia de propagabilidad y en muchos casos esto puede obedecer a un propósito corporativo (si la campaña es institucional) o a las intenciones de cómo un el creador genera una tendencia en la información e identifica un acontecimiento puntual para saber qué se comparte y en qué momento. Como afirman Jenkins et al. (2015):

es crucial que esos creadores de contenido tengan claro que si un público se va a hacer cargo de propagar contenido mediático o propulsar debates de ese contenido es porque satisface cierto propósito comunicativo que puedan tener y porque encaja adecuadamente en las conversaciones que ya se estaban manteniendo (Jenkins et al., 2015, p. 326).

Muchas de los temas sociales de interés se transforman en oportunidades para la creación de contenido, de acuerdo a los propósitos comunicativos que se buscan o a la intención por generar debate, reflexión o críticas a una serie de noticias que pueden en algún momento ser controversiales, actuales o de simple interés en algún sector social.

Finalmente, la octava intención del contenido propagable es la colaboración entre roles. Esta tarea, en algunos casos invisible, permite que se cree una red de roles interconectados por los propósitos del contenido que se quiere compartir y que muchas veces se vuelve imparable, en términos de la variedad de información y la calidad de los contenidos. Algo importante para resaltar de esta parte es que es una elección consciente por parte del generador de contenido, que muchas veces puede actuar como puente de sus sensaciones, expresados a través de la imagen, el post, el podcast, el video o cualquier otro recurso. Así: “Las decisiones cotidianas, a menudo corrientes, que toma cada uno de nosotros sobre qué difundir, con quién compartirlo y el contexto bajo el cual compartimos ese material están alterando profundamente los procesos de distribución del contenido” (Jenkins et al., 2015, p. 330).

De acuerdo con lo anterior, es decisivo el impacto que tienen las tecnologías de comunicación y la manera como se establecen las relaciones interpersonales en el marco de la era digital y la cibercultura. Esto tiene consecuencias no solo en las formas de relación descritas anteriormente (en relación directa con las maneras como se comparten contenidos en línea), sino que estos fenómenos de interacción deben ser comprendidas a partir de una actualización de los conceptos modernos con los que se describe la realidad contemporánea. Así, en el siguiente apartado se realiza una descripción reflexiva sobre el impacto de los imaginarios sociales en tiempos de la era digital, en relación directa con los aportes construccionistas sociales y de la psicología cultural.

Imaginarios sociales en red

Ante estas aperturas cotidianas a una interconexión digital, transversal, integrada y transmedia, se hace necesario considerar algunas reflexiones sobre cómo a partir de los imaginarios sociales se puede comprender este tránsito a una forma de interacción fracturada, integrada, episódica e interactiva, propia de la identidad online (Elwell, 2014). Para este propósito se trae a colación los aportes de Pintos (2015), quien en el contexto latinoamericano, ha reflexionado teóricamente sobre las contribuciones del imaginario social y las representaciones sociales como un fundamento vital para comprender el mundo de las ciencias sociales.

Pintos (2015), en su texto *Apreciaciones sobre el concepto de imaginarios sociales*, propone una definición de imaginario social, producto de la reflexión teórica sobre distintas definiciones sobre el concepto y convocando dicha propuesta de definición con una perspectiva interdisciplinaria que integra diferentes aproximaciones conceptuales, todo ello con el fin de resaltar la relevancia de los imaginarios sociales en el estudio de la sociología, la psicología y las ciencias sociales. Pintos propone esta definición: “Los imaginarios sociales están siendo esquemas contruidos socialmente que orientan nuestra percepción, permiten nuestra explicación, hacen posible nuestra intervención en lo que en diferentes sistemas sociales sea tenido como realidad” (Pintos, 2015, p. 156). Resulta curioso que gráficamente en el cuerpo del artículo describe el concepto como una fórmula, una serie de versos, distribuidos en líneas concretas, con una numeración específica entre corchetes rectangulares. Se cita la definición como aparece en el texto original:

- Los imaginarios sociales [1]
- Están siendo [2]
- Esquemas [3]
- Construidos socialmente [4]
- Que orientan [5]
- Nuestra percepción [6]
- Permiten [7]
- Nuestra explicación [8]
- Hacen posible [9]
- Nuestra intervención [10]
- En lo que en diferentes sistemas sociales [11]
- Sea tenido como realidad [12] (Pintos, 2015, p. 156).

Resulta atractiva esta definición por varias razones. Se mencionan tres específicas que aportan a la reflexión teórica sobre imaginarios sociales y se pueden extrapolar al estudio de fenómenos vinculados a la era digital, como una apuesta de Pintos (2015) por dejar sentadas algunas bases para comprender el imaginario como un robusto concepto que permite comprender diferentes perspectivas de la realidad, centradas no solo en los conceptos teóricos que soportan su definición, sino en operadores teóricos que ejemplifican acciones concretas para el estudio de la vida social postmoderna.

En primer lugar, se puede afirmar del carácter policontextual del imaginario social. Pintos (2015) advierte que no se puede mencionar al imaginario en singular, sino que se deben considerar como imaginarios. En palabras de Pintos: "...son policontextuales no tienen centros ni vértices que produzcan un imaginario único ni una verdad indiscutible, ni una moral universalmente válida" (Pintos, 2015, p. 156). De lo anterior se deduce que esta perspectiva de Pintos se ancla a las premisas de la postmodernidad, en la que no se puede considerar la distinción de una única verdad o metarelato sobre la realidad, sino que son lecturas contextualizadas, en las que emergen una serie de manifestaciones particulares, propias del discurso postmoderno y construccionista social (Gergen, 2016, 2011).

En segundo lugar, Pintos menciona el carácter construccionista social de su definición de imaginarios sociales. Afirma Pintos que los imaginarios sociales: "...no construidos por los sujetos sino por las estructuras y sistemas en que esos sujetos habitan" (Pintos, 2015, p. 156). Se afirma que esta parte de la definición tiene tintes construccionistas sociales pues esta premisa de la construcción social de la realidad es clave en los argumentos de Gergen (2016), en lo que se refiere a las premisas de la psicología social crítica por generar comprensiones sobre la realidad que es producto de las conversaciones y que dichos acuerdos comunicativos son una versión temporal y arbitraria de una verdad posible. Al ser el imaginario producto de las estructuras sociales en las que habitan los sujetos en este marco de interpretación, por uso y apropiación, es interiorizado por el sujeto, por el individuo, lo que permite consolidar en el concepto de significado construccionista una excelente relación entre perspectivas teóricas pues como advierte Gergen, las verdades, los significados y los relatos del yo no son posesiones individuales, sino comunitarias.

Para seguir con esta importante contribución de Pintos (2015), se podría hacer una reflexión sobre la manera como la sociedad ha construido sus imaginarios sociales sobre la tecnología y el uso de las redes sociales online. Está el caso de la comunicación a distancia, mediada por el toque digital (*digital touch*). Jewitt et al. (2019) realizan un estudio para hacer legible la emergencia de un imaginario social específico del toque digital para las relaciones remotas de comunicación. Concluyen los autores que:

Este artículo contribuye a los estudios de la comunicación personal digital, al poner en primer plano la importancia de los aspectos corporales y sensoriales de la comunicación personal a distancia, y al poner la comunicación personal a distancia en relación explícita con el concepto de imaginario sociotécnico². (Jewitt et al., 2019, p. 19).

Además de los argumentos descritos por Jewitt et al. (2019), otros esfuerzos conceptuales dan cuenta de los imaginarios sociales relacionados con el activismo de datos (Lehtiniemi y Ruckenstein, 2019), la perfilación de datos personales (Lupton, 2020) o aspectos éticos en los imaginarios sociales sobre los desarrolladores tecnológicos (Ustek-Spilda et al., 2019). A través de este puñado de ejemplos, se quiere dar cuenta de la importancia de considerar imaginarios particulares, contextualizados, a la vez que construidos socialmente, como es la propuesta que realiza Pintos (2015) en la definición que se convoca en estas páginas. En tercer lugar, Pintos (2015) menciona un aspecto clave a la hora de comprender los imaginarios sociales en el campo contemporáneo de las ciencias sociales. Se trata del cómo se realizan las intervenciones de estos imaginarios en diversidad de contextos. Como lo afirma el autor:

...las investigaciones realizadas no nos permiten establecer un marco continuo de toma de decisiones que implicarían una única y permanente posición política. Nuestra pretensión es mantener nuestros análisis fuera de los ámbitos ideológicos tradicionales... y de los ámbitos ‘confesionales’... La comunicación se produce siempre en trayectorias abiertas y recurrentes: hay que plantear preguntas y no contentarse con las respuestas” (Pintos, 2015, p. 157-158).

Lo anterior implica pensar que, como afirma Gergen (2011) las tradiciones enmarcan muchas de nuestras enunciaciones imaginativas sobre el mundo, pero no las determinan. Este eje es fundamental dado que una de las características del investigador en imaginarios sociales debe estar involucrado con una lectura que sea a la vez desapasionada en sus lecturas ideológicas y a la vez inmersas en marcos de creencias y de sentidos que son plausibles para las comunidades con las que se trabaja, pero no determina necesariamente que sea una verdad implícita y considerada como única. La perspectiva que ofrece Pintos (2015) implica tener en vista una actitud de escucha activa, vinculada con los propósitos de lo que se intenta comprender y de manera paralela una actitud de curiosidad constante, al saberse situado en las prácticas

² Cita del texto original: “This article contributes to studies of digital personal communication, by foregrounding touch in emphasizing the import of embodied and sensorial aspects of remote personal communication, and bringing remote personal communication into an explicit relationship with the concept of sociotechnical imaginary” (Jewitt et al., 2019, p. 19).

culturales en las que está inmerso. Esto guarda relación con los principios epistemológicos y de toma de posición de la investigación cualitativa, la cual da cuenta y permite pensar en la capacidad del investigador como un artista, un editor cinematográfico, que compone su mirada interpretativa en contexto, en acciones situadas y en los que debe desaparecer para dar la perspectiva de las poblaciones con las que trabaja (Cisneros, 2011; Denzin y Lincoln, 2012; Guba, y Lincoln, 2012).

Si se observa con cuidado la propuestas de Pintos (2015), sin profundizar demasiado en las demás características que se integran en su propuesta de definición de los imaginarios sociales, sin duda alguna, responden de manera notable a las exigencias actuales frente a las transformaciones de las relaciones interpersonales, mediadas por los artefactos culturales digitales, la experiencia de las personas y comunidades alrededor de estas tecnologías y la emergencia de categorías sociales, estereotipos, representaciones sociales y significados compartidos en esta era digital, mediada. Y es precisamente el estudio de los sistemas sociales en los que interactúan las personas y en el que circulan sus significados, un aspecto a considerar como esencial para dar cuenta de una lectura comprensiva y situada de los imaginarios sociales. Lo recuerda Pintos (2015):

El sistema social actual, funcionalmente diferenciado (Sistemas económico, político, científico, jurídico, educativo, religioso, mediático, etc.), solo puede legitimarse por el ejercicio de su función que consiste en resolver los problemas planteados por los individuos situados en su entorno. No existen los individuos para beneficio del sistema, sino el sistema se justifica beneficiando a los individuos (Pintos, 2015, p. 155).

Así, pensar en las lecturas teóricas y prácticas sobre las realidades particulares de la realidad, mediada por los imaginarios sociales, debe dar cuenta de esta premisa de las prácticas situadas, contextualizadas y, sobre todo, armonizadas a las narrativas propias de las personas que se insertan en estas realidades concretas. Para la comprensión de los sistemas sociales actuales, en relación el mundo digital, es preciso considerar aspectos relacionales que permitan comprender a la vez el sistema en sí mismo, y la expresión concreta de las significaciones que tienen los individuos de sus prácticas cotidianas, en complemento de este doble movimiento de significación narrativa y de adopción de las lógicas implícitas de los sistemas a los que pertenece. Esto es el caso de la identidad.

Ante la llegada de la era digital, el emergente concepto de identidad online y de identidad offline se vuelve en un tema constante en la producción científica (Oeldorf-Hirsch et al., 2017; Yuan, 2018). Para sintetizar la idea, el dominio de las relaciones interpersonales mediada por las tecnologías digitales, permite pensar en una serie de manifestaciones de la identidad en el mundo de la cibercultura. Con cada interacción del usuario en diferentes momentos y lugares del ciberespacio se generan narrativas, contenidos y huellas de la identidad que guardan una relación complementaria con la identidad fuera de línea. Incluso se puede pensar que estas dos subcategorías dentro de la identidad no se pueden unir a una sola categoría. Las actuaciones que se tienen en el mundo virtual, si bien guardan una relación de espacio y tiempo con la identidad offline, pueden ser vistas como disímiles y con sus propias lógicas de percepción. Perfiles de aplicaciones en línea, redes sociales, uso de las plataformas digitales y su consecuente marea de publicaciones, páginas vistas, links consultados, likes a contenido que llama la atención y la innumerable cantidad de contenido que se sube al mundo digital,

configura una suerte de nicho de interacciones que puede ser rastreada y, en consecuencia, se puede consolidar una estructura identitaria que es única para el usuario. El simple hecho de dar click o dar un toque digital a una publicación de un usuario o un post que llama la atención del usuario, se crea un algoritmo que anticipa los gustos, intenciones y necesidades de consumo del usuario.

Además de lo anterior, está el contenido que se publica. A la anticipación por los gustos, intereses y deseos de consumo se suma la manera en la que el usuario quiere mostrar sus ideas, ideologías y hábitos personales y profesionales. Más que nunca, el usuario muestra al mundo lo que es, lo que vive, lo que come, lo que consume y expresa su subjetividad a un mundo abierto, colaborativo e infinito. Este aspecto de la vida del usuario se complementa con sus actividades análogas cotidianas y, poco a poco, existe una correspondencia del mundo virtual (online) y del mundo offline. Elwell (2014) propone en este sentido, el concepto de self transmediado, en el que opera una doble relación de las actividades que la persona tiene en su vida análoga (o fuera de línea) y el contexto de sus interacciones digitales (identidad online). A partir de esto, cuatro características emergen de esta doble interacción online y offline: lo episódico (el sentido evanescente del posteo o de la historia en una red social), lo fragmentario (historias y contenidos que no siguen una secuencia lineal, sino que son hechas de lexías interconectadas, sin un tránsito predeterminado), lo disperso (la distancia y lejanía de los diferentes universos digitales en los que se generan procesos de inmersión, con sus lenguajes particulares y sus lógicas implícitas) y lo interactivo (esta suerte de unión invisible, mediada por el enlace y por las bondades de cada plataforma y de cada aplicación que permiten formas particulares de interacción entre el usuario y el medio que usa). Estas categorías no pueden ser posibles en la vida cotidiana de las relaciones fuera de línea. La vida va en línea recta y los contextos no pueden actuar simultáneamente a no ser que se simulen.

Si se observan estas dos formas de identidad, sin lugar a dudas, los imaginarios sociales pueden dar cuenta de las maneras concretas en el que las personas se conectan a estos emergentes sistemas sociales en línea y, no solo eso, sino las relaciones digitales que permean el mundo análogo o fuera de línea. Se podrían considerar importantes contribuciones de los imaginarios sociales en relación a la práctica del posteo de imágenes en Instagram, por ejemplo, o de las citas en línea, los intercambios de ideas en hilos de debate en FaceBook o Twitter y un sinnúmero de fenómenos digitales que se pueden interpretar a la luz de los imaginarios sociales.

Asimismo, se puede también relacionar un campo de estudio que también toma fuerza en los estudios sociales sobre las tecnologías y su relación con los seres humanos. Se trata de la importancia del artefacto cultural digital como mediador de las experiencias de intercambio y de relación micro social y macro social. En este sentido, el aporte de la psicología cultural, en lo referido al estudio del artefacto como componente fundamental en la manera como las personas se apropian de sus prácticas sociales y culturales, se vuelve en una valiosa propuesta que complementaría la emergencia de imaginarios sociales específicos sobre la relación hombre-máquina. No solo las contribuciones de Cole (1999) son importantes a la hora de incluir el concepto de artefacto en los imaginarios sociales, sino el desglose de las apuestas de la psicología cultural, por el estudio de las relaciones microsociales y macrosociales, y en términos generales, los aportes de la teoría de la actividad, las relaciones mente y cultura y el estudio sistemático de los signos complejos como artefactos culturales mediados históricamente (Brescó et al., 2019; Cubero, 1999; Esteban y Ratner, 2010; Esteban, 2002;

Guitart, 2011, 2008; Marsico, 2017; Pizzinato, 2010; Rosa et al., 2019; Valsiner, 2019). Esto permitiría pensar en esta lectura social como estrategia que potencia el imaginario, lo hace más contextualizado y más situado a la relación del sistema social y el individuo que lo encarna. Se menciona la importancia del artefacto dentro de las interpretaciones de los imaginarios sociales, dada la relevancia que tiene el mundo de la técnica en relación a las formas de interacción humana. Al retomar el concepto que propone Pintos (2015), menciona que los imaginarios sociales se consideran "...esquemas construidos socialmente que orientan nuestra percepción" (p. 156), es decir son una forma de cognición social que permiten no solo dar cuenta de la realidad tratada en la interacción social, sino que orientan procesos psicológicos superiores como lo son la percepción y permiten intervenciones en diferentes sistemas sociales. Como lo afirma Cole (1999) este acercamiento al mundo de la cultura, a la realidad que se constituye alrededor de un sistema social específico, requiere de una mediación a través de un artefacto que permita la interacción entre un sujeto y su realidad concreta. Los artefactos son partes del mundo material que tienen un objetivo ideal y que durante su historia, se han visto transformado gracias a la actividad humana, guiada por fines específicos y pragmáticos. En otras palabras, las actividades humanas tienen metas dirigidas, estas actividades se expresan en una serie de herramientas/artefactos que materialmente representan ese aspecto de la vida material y que tiene configuraciones históricas específicas, con las cuales las relaciones mediadas operan en el mundo social.

Un ejemplo sería la comunicación humana. Este es un aspecto de la vida material, dirigida a una meta, la cual se podría resumir en el ideal de una comunicación inmediata, transparente y directa entre un grupo de personas o entre dos personas, al menos. El componente ideal de la vida material (una comunicación clara, directa e inmediata) se debe expresar en objetos sociales concretos, que representan materialmente este ideal: un correo electrónico, una llamada telefónica, un cartel publicitario, un teléfono inteligente. Como advertirá el lector, estas formas de comunicaciones contemporáneas, distan siglos de las que se podrían listar 100 años atrás. La lista tendría que restringirse a: telégrafo, una naciente cobertura de llamadas telefónicas vía cable, cartas, carteles, entre otros. Con la evolución de las sociedades humanas, las formas en las que se consolidan nuevos artefactos en lo relacionado a la comunicación, pueden verse transformados por la actividad humana, que se orienta al ideal mencionado. Las sociedades humanas han querido que este tránsito sea lo más pertinente posible, lo más pragmático posible, con lo cual, algunos artefactos sociales destinados a la comunicación se van transformando de acuerdo a las necesidades sociales. Es el caso de los correos electrónicos, que guardan una añoranza con el correo tradicional, solo que su circulación se da a partir de las redes de comunicación digital. Esta añoranza se da en la imagen de los mensajes que se reciben, en el ícono del sobre que acompaña al mensaje, en la estructura del envío de un mensaje, con un destinatario, opciones de copia a otros destinatarios, la firma del remitente, incluso el adjuntar cartas en su estructura tradicional, convertidas en archivos electrónicos, que siguen las reglas tradicionales en la manera como se escribe una misiva.

Este ejemplo puede servir de ilustración para identificar la complejidad en el camino de transformación de los artefactos, de acuerdo a las intenciones humanas por hacerlo más eficaz, más inmediato y mucho más interactivo. Si se piensan en tecnologías anteriores a la carta enviada a la oficina postal, como por ejemplo, la posta a caballo o las señales de humo o los mensajes enviados por palomas, el ideal por la inmediatez en la comunicación ha permitido que esta evolución de artefactos, haga sobrevivir algunos medios, mientras que otros caen en

el olvido. La reestructuración de los artefactos permite pensar que las sociedades se configuran en sistemas sociales que generan sus nichos de artefactos particulares a sus necesidades. Esto, con mayor fuerza que nunca, opera en la era digital. Existe una suerte de sincretismo en el uso de un artefacto que aglutine la mayor variedad de tareas centradas a la comunicación humana, esto es, el teléfono inteligente. Progresivamente, los artefactos se han subsumido en otros para cumplir las funciones que anteriormente estaban desvinculadas y configuradas a artefactos por separado. Esta evolución constante es la que permite que con un teléfono inteligente se pueda escribir una carta, contestar una llamada, enviar chats en redes sociales y una inimaginable cantidad de funciones que hasta hace algo más de dos décadas, aparecían como sistemas de comunicación separados. Esta ecología de medios (Scolari, 2008) aparece reconfigurada a un ecosistema de medios que cumplen funciones, que se fusionan en otros medios y que, incluso, desaparecen de acuerdo a las dinámicas interpersonales o de las intenciones sociales históricas. Lo anterior permite pensar que los imaginarios sociales sobre la comunicación, sin duda alguna, se adaptan a las nuevas condiciones sociales de inmersión con los artefactos creados en momentos históricos particulares. Un ejemplo complementario de la comunicación o, mejor, uno de sus atributos, es la velocidad en la que se transmite la información. La lógica del click, la velocidad de envío de datos y bits en los que se traducen los mensajes comunicativos, tienen una velocidad increíble, soñada en otros momentos de la historia humana. Los imaginarios sociales sobre la velocidad en tiempos digitales pueden verse afectados por elementos que no siempre tienen control de la actividad humana, como sería la calidad de la red de conexión inalámbrica que se tenga, las capacidades propias de los equipos con los que se envía la información y las zonas o destinatarios de los mensajes. Esta velocidad, en tiempos de la era industrial, tendrían otras variables que afectarían la velocidad de la comunicación, como podría ser (para el caso de una carta enviada por barco) de las condiciones meteorológicas, de la eficacia de los funcionarios de la oficina de correos, de la voluntad del cartero, entre otras. Sin duda alguna, la velocidad es percibida de maneras socialmente e históricamente unidas a la naturaleza del artefacto y de la tecnología usada en dicho momento. Lo anterior confirma por completo, la naturaleza relacional del imaginario social, en su sentido de mediación social y en la manera como las personas pertenecientes al sistema social se apropian de las tecnologías y actúan en consecuencia. Es de aclarar que no es que exista una dependencia al artefacto como propiciador del imaginario, sino que se establece una serie de reglas de uso, con sus consecuentes ventajas y desventajas. Estos matices se dan, sin duda alguna, gracias a la interacción que permite que el artefacto cumpla con su condición de mediador social.

Otro aspecto a considerar en esta reflexión sobre el poder que genera la mediación del artefacto social (y en especial digital) entre las relaciones interpersonales, tiene que ver con los argumentos de Simondon (2013, 2017), en lo referido a la importancia crucial de dar sentido al objeto técnico como un aspecto vital en la cultura. Simondon describe la relación indispensable entre dos mundos claramente identificados con el paso de los años en la producción humana: el mundo de la técnica (mundo en el que emergen los desarrollos técnicos y tecnológicos que contribuyen al desarrollo de una civilización) y un mundo de la cultura (mundo de la apropiación y circulación de los objetos técnicos, apropiación que es hecha por las personas particulares, quienes dan uso y hacen circular los desarrollos de la técnica). Simondon advierte que el equilibrio de estos dos mundos estaba perfectamente sincronizado hasta antes de la revolución industrial. Sin embargo, a partir de esta revolución, poco a poco,

el mundo de la técnica progresivamente se ha visto como un mundo que no se conecta con el mundo de la cultura, lo que ha traído consecuencias en la manera como las personas perciben la técnica y, en consecuencia, sus objetos. Estas consecuencias se pueden ver reflejadas en una aparente incertidumbre por el poder que ha tomado la técnica, llegando incluso a pensarse que la técnica (al separarse drásticamente del mundo de la cultura) aparece rodeada de percepciones catastróficas, como el pensar que la automatización va a ir en contra del ser humano; que la inteligencia artificial, al no saber cómo funciona, desencadenaría en la proyección de un fantasma en la máquina, con vida propia, atentando contra la vida de la cultura y de las sociedades. Lejos de entrar a considerar la imagen apocalíptica de las máquinas fuera de control, Simondon propone, más que en la automatización, la apertura, un espacio de interacción recursiva. Así: “La máquina que está dotada de una alta tecnicidad es una máquina abierta, y el conjunto de máquinas abiertas supone al hombre como organizador permanente, como intérprete viviente de máquinas, unas en relación con otras” (Simondon, 2013, p. 33).

Este argumento es muy importante dado que, como lo propone Simondon, resulta valioso pensar en la manera como se podrían apropiarse las máquinas dentro del mundo de la cultura. Y una característica valiosa, que podría minar la idea terrorífica de la autonomía implacable de las máquinas, implicaría considerar que las máquinas, más que entes cerrados funcionalmente, son objetos técnicos abiertos a la conversación con otras máquinas, por supuesto, pero también a los hombres en tanto mediadores de los usos que se le dan a estas máquinas y sus consecuentes relaciones. Esto rompería la idea extendida del temor imaginado frente a una posible dominación de las máquinas en la vida de las personas.

Lo anterior también demuestra, como lo sostiene el mismo Simondon, que es preciso que el mundo de la cultura esté interconectado con el mundo de la técnica, dado que esta separación ha generado una fractura en las relaciones que como seres humanos tenemos con los objetos. Simondon propone que exista una mediación entre los dos mundos, gracias a los trabajos de interpretación formal y teórica, de profesionales de las ciencias sociales, como los psicólogos y los sociólogos, en relación directa a los tecnólogos. La comunicación entre el mundo de la técnica con el mundo de la cultura, permitiría un equilibrio en la manera como la cultura apropia y usa los objetos técnicos, más allá de sus fines esenciales. En otras palabras, el hombre al estar en relación directa con los objetos técnicos no solo los debe ver como herramientas de uso, sino que son parte de los procesos de pensamiento que han creado al ser humano, expresados en la libertad del objeto, de sus fines como objeto, de sus posibilidades de dotación de sentido de uso en las sociedades particulares. Porque así como el ser humano evoluciona en sus procesos cognitivos y sociohistóricos, los objetos tienen una propia evolución, que permiten relacionar a la máquina como un ser técnico, que se expresa en un objeto técnico. En palabras de Simondon:

El verdadero perfeccionamiento de las máquinas, aquel del cual se puede decir que eleva el grado de tecnicidad, corresponde no a un acrecentamiento del automatismo, sino, por el contrario, al hecho de que el funcionamiento de una máquina preserve un cierto margen de indeterminación (Simondon, 2013, p. 33).

La indeterminación posibilita una apropiación por parte de las personas y de sus comunidades de interacción. No es un mero asunto de uso/desuso, sino que esta relación guarda un sentido de interpretación que va de la mano de los significados y de los imaginarios sociales que las

personas le atribuyen a esta interacción, a esta mediación. Este grado de espontaneidad (como lo sostiene Simondon) implica una apertura relacional que dota al objeto técnico de cualidades humanas en la manera como circula en el mundo de las relaciones culturales. Para seguir con Simondon:

En el universo sobredeterminado de las interrelaciones, el objeto técnico en condición de libertad (lo que no quiere decir de autonomía) está dotado de un equivalente de espontaneidad que se manifiesta bajo la forma de una cualidad reconocida en la cultura dominante del grupo humano donde se encuentra: prestigio, valor económico... (Simondon, 2017, p. 36).

Este argumento de Simondon se puede relacionar de manera directa con los planteamientos de Pintos (2015) si se piensa en el hecho que el imaginario está en permanente formación y debe estar situado en un contexto en particular. Los objetos técnicos, en consecuencia, no se entenderían como simples máquinas o conjunto de materia fría, sin alma y artificial; por el contrario, son potencia (virtualidad) de habilidades que esperan a ser plasmadas por el ser humano en su interacción con el objeto. No de otro modo el objeto hace parte de una comunidad, de un grupo de personas que incluso dotan al objeto con características que van más allá de su sentido técnico implícito: el objeto evoca el recuerdo; el objeto además de su uso, contiene historias, relatos, de las relaciones de seres humanos en sus contextos de interacción. Incluso los objetos llevan a otros objetos, que son renombrados, resignificados, reapropiados y incluso resemantizados a experiencias humanas particulares. Al igual que los planteamientos de la psicología cultural (Cole, 1999; Brescó et al., 2019; Esteban y Ratner, 2010; Esteban, 2002; Guitart, 2011, 2008; Rosa et al., 2019; Valsiner, 2019), el estudio del artefacto mediador se puede ver explicado en su clasificación de acuerdo a los objetivos de su uso e interacción; esto es, el conjunto general de artefactos con una sola intención de apropiación y uso (artefacto primario), el artefacto que preserva la memoria oral y la historia de una comunidad (artefactos secundarios) y el artefacto que genera un sistema de reglas autónomo, como es el caso del arte, el deporte y la arquitectura (artefacto terciario).

La visión de un objeto técnico cercano a la vida social, a la vida emocional de las personas, podría llegar a considerarse un punto de partida para establecer un nuevo modo de relación entre la cultura y sus objetos técnicos, esto ante la preocupación que plantea Simondon (2013) sobre las actitudes contradictorias que se manejan culturalmente frente a los objetos técnicos. Afirma el autor:

La cultura conlleva de este modo dos actitudes contradictorias con respecto a los objetos técnicos: por una parte, los trata como puros ensamblajes de materia, desprovistos de verdadera significación, y que presentan solamente una utilidad. Por otra parte, supone que esos objetos son también robots y que están animados por intenciones hostiles para con el hombre, o que representan para él un peligro permanente de agresión, de insurrección (Simondon, 2013, p. 32-33).

Estas dos actitudes que plantea Simondon (2013) ahora más que nunca se pueden ver reflejadas en la vida social. Por una parte, esos ensamblajes de materia se convierten en la única razón para englobar en la categoría de herramientas de un solo uso, objetos técnicos que antes

podrían ser reusados y actualizados. Sin ir más lejos, la primera ola de la producción industrial generó objetos técnicos que podían durar toda una vida: un automóvil, una nevera, un radio de transistores, objetos que sin muchas reparaciones a lo largo de su existencia, se mantenían en una familia por generaciones. Ahora, con la obsolescencia tecnológica, se puede visualizar el tiempo de vida de un objeto técnico, el cual cede el paso ante uno mejor, con mayores prestaciones y con mejores recursos que su predecesor. El cambio, la velocidad de los tiempos postmodernos, ha impulsado la tentación de dominar al objeto a su mera existencia funcional. Y así como es comprado es desechado. La compra de los objetos en la actualidad, en especial objetos destinados a un solo uso, ofrecen la excusa perfecta para ser considerados una herramienta que no tiene lugar a ulteriores significaciones. No ocurre lo mismo con otro tipo de objetos técnicos más desarrollados: el objeto que empieza a ser autónomo (no indeterminado) se puede convertir en una amenaza para la existencia de los seres humanos. La representación social de la tecnología con vida propia llegan a la retina de los espectadores a través de películas de corte apocalíptico, en el que la vida del robot domina a la del hombre y se establece una guerra por la dominación del mundo y por la libertad del hombre. El hombre convertido en héroe que debe derrotar a su propia creación, como un Frankenstein digital que debe ser sometido a la voluntad de su creador.

Las actitudes contradictorias que denuncia Simondon (2013) son un hecho inquietante en la era digital y postpandemia COVID-19. Se acepta la tecnología a regañadientes. Se asiste al teletrabajo, a la enseñanza virtual y remota con la cabeza baja, con una actitud expectante e insegura, dado que no se sabe muy bien cómo esto afecta la psiquis y la sociabilidad de las personas. Se acepta el uso de la tecnología como un hecho de facto, sin que haya una mediación posible. A la vez que se acepta se reniega de su existencia y de las largas horas al frente de variadas pantallas y se asiste a una incertidumbre sobre el futuro de las relaciones del hombre con sus máquinas digitales. No se las entiende, no se las apropia, sino que se someten dichas tecnologías al imperio de la enseñanza, de las relaciones interpersonales, de las relaciones sociales, como un mal necesario. Recelo y desconfianza, aceptación sin compromiso, el ser humano se enfrenta a la interfaz digital con la inseguridad de no saber lo que se acepta, de intuir las funciones que posibilita la relación digital, pero sin reflexionar sobre la gran oportunidad que tiene la relación hombre-máquina como pretexto para la interpretación social, para la creatividad y la oportunidad de renovación estructural del sentido humano y cultural. En el siguiente apartado, se proponen tres retos concretos y posibles para la configuración de imaginarios sociales en tiempos digitales, que permitan la co-evolución del ser, en relación directa con su mundo, su historia y sus experiencias narradas.

Retos para el estudio sistemático del imaginario social en tiempos digitales

Considerar el imaginario social como un marco posibilitador de experiencias de interpretación del mundo social, sin duda alguna, es un reto conceptual y metodológico a considerar en estas líneas. No solo los aportes de Pintos (2013) son muy necesarios, sino que es preciso ampliar el marco de interpretación de los imaginarios sociales, a su condición antropológica, como lo propone Carrera (2017):

...no es otra la intención de una antropología de lo imaginario que vislumbrar la vivencia sociocultural, la aprensión del mundo de los actores sociales, sus interpretaciones, en relación inherente a los hechos y sus significaciones dadas por la interioridad y la condición arquetípica propia de una conciencia y una memoria social (Carrera, 2017, p. 151).

Resulta valioso considerar en el fragmento anterior la articulación que se realiza entre la aprensión del mundo, a través de la vivencia sociocultural, en relación directa al arquetipo que emerge de una memoria social, permite cimentar dicha vivencia sociocultural. En otras palabras, se vincula en el imaginario social la doble relación del conocimiento del mundo no solo desde la subjetividad propia del hecho social, sino que se relaciona a la evolución histórica en tanto arquetipo, de marcas sociales que emergen en la memoria social, como recordatorio de las experiencias y vivencias pasadas. Esta noción se comprende también para el estudio de fenómenos sociales concretos como los movimientos sociales (Carretero, 2018) o la preocupación que presentan Dittus et al. (2017), frente a la inserción de una dimensión simbólica para el estudio de los imaginarios, relacionadas a aspectos inmateriales de la praxis social.

De acuerdo a lo anterior, uno de los retos que se consideran como prioritarios, para comprender el imaginario social en tiempos digitales, lo da la relación humano-máquina como escenario conversacional. Este primer reto implica considerar, como lo sostiene Martos y Martos (2018), una integración postmoderna, recogida por Sloterdijk (2003), entre máquina, hombre y naturaleza. Esto permitiría comprender recursivamente fenómenos actuales como el cyborg. En palabras de los autores:

...al relativizar el concepto de cuerpo o la diferencia entre lo orgánico y lo tecnológico, expresen una nueva cosmovisión donde lo tecnológico y las antiguas preocupaciones humanistas se (re)concilian, tal como se expresa en Avatar en las preguntas finales que tanto los humanos como el robot dirigen a los seres superiores o “ingenieros” responsables de la creación humana (Martos y Martos, 2018, p. 20).

Esta relativización que proponen Martos y Martos (2018) obedece a una elaboración de una cultura que integre, como es afín al discurso postmoderno, las antinomias propias del discurso de la modernidad: ciertas divisiones ya no son posibles cuando el yo postmoderno está atravesado por una identidad en línea, con una relación estrecha con sus dispositivos electrónicos; cuando el mundo social tiene una versión alternativa en la nube; cuando los datos de las personas están en red y, incluso, cuando las versiones de nosotros mismos están constantemente vinculadas al espectro digital del perfil, de la plataforma online y de las interacciones virtuales. La hibridación de la cultura y técnica se puede expresar en un escenario conversacional, en el que las personas puedan enunciar, configurar y apropiarse de los significados que median los objetos técnicos. Con esto no se quiere decir que exista una dependencia al objeto en sí mismo; todo lo contrario, son universos que se complementan y se nutren en la interacción sociocultural. En esa medida, las personas en su praxis social deberían incluir las relaciones que tienen con sus objetos y propiciar un entorno de colaboración para ver que el objeto, más que una herramienta de uso particular, contiene la historia de una sociedad convocada al teclado, a la pantalla, al dispositivo y es sobre esta relación que aparece

una nueva forma de relación, que va más allá de lo utilitario y se convierte, como lo advierte Simondon (2013) en una interpretación de la máquina. Interpretar la indeterminación de la máquina la hace más cercana a la experiencia sensible del ser humano. Lo invita a pensar que no es un objeto que irrumpe en la vida cotidiana, sino que hace parte de su mundo emocional, cognitivo y social. Como lo recuerda Levy (2007), los artefactos digitales actúan muchas veces como prótesis mentales, partes del cuerpo humano que potencian las habilidades humanas. Versión primigenia del cyborg que puede aparecer en los filmes, muchos de los objetos de uso cotidiano (tan despreciados y vilipendiados) hacen parte de nuestra corporeidad.

Otro reto que podría apoyar una comprensión de los imaginarios sociales en tiempos digitales, implica considerar el mundo de la ficción como posibilidad de comprender las redes sociales online y toda la ecología digital que está presente en nuestras relaciones interpersonales. Uno de los campos de exploración de estas formas del mundo de la ficción implica considerar los aportes de la literatura electrónica y el bioarte o la poesía experimental como campos aplicados en los que se pueden hacer lectura contextuales para interpretar el mundo de las relaciones de los humanos y las máquinas, esta vez orientadas a la producción de mundos posibles. Esto implica estar alertas, como lo sostiene Ré (2016) que exista una integración amistosa entre técnica, arte y visión de mundo.

Un aspecto a considerar en este reto por un mundo de ficción vinculado al imaginario social, es pensar el impacto que tiene la creación de historias (ficciones compartidas) como generadoras de sentido. Las propuestas en este sentido van orientadas a la capacidad innata de los seres humanos en contar historias (Garrido, 2011) y en este sentido, una línea de abordaje conceptual en el campo de la literatura, está expresado en generar un estudio sistemático de la literatura, gracias a las contribuciones del giro narrativo y el enfoque narrativo en ciencias sociales. Esto se refleja, en las últimas tres décadas, en la emergencia de un campo de estudios centrados en la producción de la literatura electrónica como espacio en el que la literatura toma forma a través de una diversidad de formatos no convencionales. El impacto de las redes sociales online, permite pensar en el surgimiento de experiencias informales y académicas para la comprensión de la literatura en formato hipertextual, colaborativo y centrado en la no linealidad de la escritura. Textos armados en posteos, publicaciones en red y una lectura en red, son expresiones que toman forma en la sociedad contemporánea y logran crear un campo de subjetividad propio, vinculando las experiencias subjetivas de las personas, dirigidas a un público amplio de prosumers (Calvo y San Fabián, 2018; Casas-Moreno et al., 2018; Gainza, 2016). Estas experiencias de literatura electrónica se convierten en un ejemplo de primer nivel para ver el impacto de la manera en la que la era digital se relaciona en el mundo de las vinculaciones sociales y, en consecuencia, las formas de lectura en red, posibilitan la comprensión de los imaginarios sociales en la construcción de historias que rompe con la linealidad del discurso moderno, centrado en la figura de un yo inamovible; por el contrario, las formas emergentes del yo en tiempos digitales abre el espectro para la producción de nuevas subjetividades digitales.

Lo anterior se conecta con el último reto que se aborda en este capítulo, esto es, el estudio sistemático de la identidad online como parte integral del yo social y relacional. Una categoría que ha comenzado a describir en los últimos años la experiencia de uso de los consumidores de la era digital y de sus formas de interacción en entornos digitales es la identidad digital. La identidad digital online se podría considerar como una serie de rasgos que marcan los procesos de identificación de una persona que se puede rastrear en distintas plataformas en línea,

recursos web, ciberespacios en general y cualquier huella en la red en la que se puedan identificar aspectos de la vida en línea de una persona. Como lo afirma Elwell:

...el self transmediado está constituido por la equivalencia existencial de lo digital y lo análogo en el que la narrativa del sí mismo está simultáneamente construida sobre y en fuera de línea como una red de marcadores de identidad y creadores que se conjugan en una identidad online (Elwell, 2014, p. 243).

La idea de marcador se puede ver expresada en aspectos concretos de la existencia digital de una persona: perfiles en redes sociales, fotografías, publicaciones realizadas, listado de publicaciones, publicaciones en blogs, posteos en redes sociales en línea, clicks de me gusta en una publicación, biografías en línea, twiteos y retwiteos y un largo etcétera. De acuerdo a las características descritas arriba (lo episódico, lo fragmentario, lo disperso y lo interactivo) los marcadores en línea de las interacciones y publicaciones de un usuario pueden marcar un mapa general no solo de uso de las redes, sino de las intenciones, sensaciones, gustos y formas de lectura en el mundo digital. Incluso el estudio sistemático de los perfiles y la manera como están escritos, pueden servir de indicador de esta equivalencia de la vida online y de la vida offline, lo que se podría enmarcar metodológicamente, en el análisis de discurso crítico tecnocultural (Brock, 2016).

Como se observa, así como se pueden realizar estudios análogos sobre las maneras de interacciones cara a cara se pueden realizar ejercicios similares en el mundo online. Los ejemplos abundan. Se puede incluir como investigaciones relevantes, el impacto de la comunicación digital en espacios cotidianos, los cuales generan prácticas específicas sobre la identidad y la privacidad de los usuarios (Wessels, 2012); el estudio y la construcción de un modelo para comprender la identidad virtual en los mundos virtuales (Nagy y Koles, 2014); los procesos de construcción de identidad a través de los memes (Gal et al., 2015) o una relectura en la presentación del self en los mundos en línea (Bullingham y Vasconcelos, 2013). Para concluir, estos tres retos la relación humano-máquina como escenario conversacional, el mundo de la ficción como posibilidad de comprender las redes sociales online y el estudio sistemático de la identidad online como parte integral del yo social y relacional, son unas posibilidades de diálogo para la comprensión digital de los imaginarios sociales. Los argumentos presentados permiten pensar en la complejidad de las relaciones hombre-máquina, las cuales han sido una constante en la civilización moderna, pero imbricada ahora más que nunca, con una serie de dispositivos electrónicos, ciberespacios y plataformas de creación de contenidos, que crean las condiciones para una creciente complejización de las formas habituales de interacción humana. Esto ha traído consecuencias no solo en la mediación con los objetos técnicos en sí mismos, sino en la construcción subjetiva de un yo digital emergente, el cual debe ser comprendido con categorías acordes a dicha emergencia conceptual. Esto implica para las ciencias sociales, en especial la psicología y la sociología, crear una serie de herramientas conceptuales y metodológicas que permitan comprender estas complejidades relacionales, pues sin duda alguna, el hablar de lo digital para comprender la identidad online, el yo digital, las ciberexperiencias y las configuraciones relacionales en el espacio digital, requiere de categorías igualmente digitales y, sobre todo, necesita un aparato teórico que se adecúe a las exigencias postmodernas, que se comprometa en lecturas alternativas e integradores y que logre comprender el encanto del saberse en relación con el universo digital.

Finalmente, los esfuerzos teóricos de los imaginarios sociales en tiempos digitales deben verse abocados a acercar las relaciones hombre-máquina a la indeterminación de sus interacciones. Deben romperse las usuales lecturas del catastrofismo digital y, en consecuencia, crear las condiciones para una interacción que alimente la relación del hombre con sus máquinas, más que distanciarlas. Uno de los esfuerzos que se deben priorizar en el estudio sistemático de los imaginarios sociales de lo digital debe verse compelido a establecer comprensiones holísticas e integrales del mundo de la técnica y el mundo de la cultura. Sin duda alguna, los temas que aparecerán en el camino de las investigaciones sobre temas digitales se verá extendido al uso del dispositivo tecnológico como extensión del cuerpo humano, del fenómeno cyborg, de las miradas complementarias a la inteligencia artificial, el internet de las cosas y un sinnúmero de fenómenos que serán un foco de atención para las ciencias sociales.

Referencias

- Baelo-Allué, S. (2019). Transhumanism, transmedia and the serial podcast: Redefining storytelling in times of enhancement. *International Journal of English Studies*, 19(1), 113-131. doi: 10.6018/ijes.335321
- Bar-Ilan, J., Bowman, T. D., Haustein, S., Milojević, S., y Peters, I. (2015). Self-Presentation in academia today: From peer-reviewed publications to social media. *Proceedings of the Association for Information Science and Technology*, 52(1), 1-4. doi:10.1002/pr2.2015.145052010016
- Brescó, I., Roncancio, M., Branco, A. y Mattos, E. (2019). Psicología cultural: un camino de ida y vuelta entre la mente y la cultura. *Estudios de Psicología*, 1-9. DOI: 10.1080/02109395.2019.1565388
- Brock, A. (2016). Critical technocultural discourse analysis. *New media & society*, 1-19. DOI: 10.1177/1461444816677532
- Bullingham, L. y Vasconcelos, A. (2013). 'The presentation of self in the online world': Goffman and the study of online identities. *Journal of Information Science*, 39(1), 101-112. DOI: 10.1177/0165551512470051
- Calva, D., Galarza, A. y Sare, F. (2019). Las redes sociales y las relaciones interpersonales de las nuevas generaciones de ecuatorianos. *Revista Conrado*, 15(66), 31-37. <http://conrado.ucf.edu.cu/index.php/conrado>
- Calvo, S. y San Fabián, J. (2018) "Selfies, jóvenes y sexualidad en instagram: Representaciones del yo en formato imagen". *Pixel-Bit. Revista de Medios y Educación*, 52, 167-181. doi: <http://dx.doi.org/10.12795/pixelbit.2018.i52.12>
- Carrera, J. (2017). Entre lo imaginario y lo real. Teoría y reflexividad para una antropología de lo imaginario. *Cinta de moebio*, 59, 143-156. DOI: 10.4067/S0717-554X2017000200143
- Carretero, E. (2018). Una aproximación a la "lógica" de los movimientos sociales a partir de los "imaginarios sociales". *Athenea digital*, 18(3), e2122. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2122>
- Casas-Moreno, P., Tejedor-Calvo, S. y Romero-Rodríguez, L. (2018). "Micronarrativas en Instagram: Análisis del storytelling autobiográfico y de la proyección de identidades de los universitarios del ámbito de la comunicación". *Prisma social*, 20, 40-57.
- Cheek y Øby, (2019). "Getting Attention" Creating and Presenting the visible, *Online, Resercher self. Qualitative Inquiry*, 25(6), 571-582.
- Chenou, J-M. (2019). Elites and sociotechnical imaginaries: the contribution of an IPE-IPS dialogue to the analysis of global power relations in the digital age. *International relations*, 33(4). 595-599.

- Cisneros, C. (2011). Investigación cualitativa y globalización de la academia: perspectivas desde Latinoamérica. En M. Rodrigou y H. Paulín. Coloquios de investigación cualitativa: Subjetividades y procesos sociales (pp. 15-28). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Clark, W., Couldry, N., MacDonald, R. y Stephansen, H. (2015). Digital platforms and narrative Exchange: Hidden constraints, emerging agency. *New media & society*, 17(6), 919-938. DOI: 10.1177/1461444813518579
- Cole, M. (1999). *Psicología cultural*. España: Morata.
- Cubero, M. (1999) La influencia de la cultura en la cognición: sobre la diversidad de los modos de pensamiento verbal, *Cultura y Educación*, 11(4), 39-62, DOI: 10.1174/11356409960206305
- De Freitas, E. (2017). The temporal fabric of research methods: posthuman social science and digital data deluge. *Research in education*, 98(1), 27-43. DOI: 10.1177/0034523717723386
- Denzin, N. & Lincoln, Y. (2012). Introducción general. La investigación cualitativa como disciplina y como práctica. En N. Denzin & Y. Lincoln (Coords). *Manual de Investigación cualitativa*. Vol. I. El campo de la investigación cualitativa (pp. 43-102). España: Gedisa.
- Dittus, R., Basulto, O. Y Riffo, I. (2017). La investigación en Chile sobre imaginarios y representaciones sociales. *Cinta de moebio*, 58, 1-17. DOI: 10.4067/S0717-554X2017000100103
- Dusi, N. (2015). Don quixote, intermediality and remix: transnational shifts in the semiotics of culture. *International Journal of Cultural Studies*, 18(1), 119-134. DOI: 10.1177/1367877914528122
- Elwell, J. (2014). The transmediated self: Life between the digital and the analog. *Convergence: The international Journal of Research into New Media Technologies*, 20(2), 233-249. DOI: 10.1177/1354856513501423
- Espiritusanto, Ó. (2017). Generación Z. Móviles, redes y contenido generado por el usuario. *Periodismo ciudadano*. Universidad Carlos III de Madrid. Recuperado de: http://www.injuve.es/sites/default/files/2017/28/publicaciones/documentos_8._generacion_.moviles_redes_y_contenido_generado_por_el_usuario.pdf
- Esteban, M. y Ratner, C. (2010). Historia, conceptos fundacionales y perspectivas contemporáneas en psicología cultural. *Revista de historia de la psicología*, 31, 2-3, 117-136.
- Esteban, J. (2002). La teoría narrativa de Bruner y sus implicaciones en una pedagogía hermenéutica. *Cultura y Educación*, 14(3), 253-265. DOI: 10.1174/11356400260366089
- Ferris, L. y Duguay, S. (2020). Tinder's lesbian digital imaginary: investigating (im) permeable boundaries of sexual identity on a popular dating app. *New media & society*, 22(3), 489-506. DOI:i10.177/146144819864903

- Fileborn, B. (2016). Participant recruitment in an online era: A reflection on ethics and identity. *Research Ethics*, 12(2), 97-115. doi:10.1177/1747016115604150
- Gainza, C. (2016). "Literatura chilena digital: Mapas, estéticas y conceptualizaciones". *Revista chilena de literatura*, 94, 233-256.
- Gal, N., Shifman, L. y Kampf, Z. (2016). "It Gets Better": Internet memes and the construction of collective identity. *New media y society*, 18(8), 1698-1714. DOI: 10.1177/1461444814568784
- Garrido, A. (2011). *Narración y ficción: Literatura e invención de mundos*. Iberoamericana.
- Gergen, K. (2016). Toward a Visionary Psychology. *The Humanistic Psychologist*, 44(1), 3-17. <http://dx.doi.org/10.1037/hum0000013>
- Gergen, K. & Gergen, M. (2011). *Reflexiones sobre la construcción social*. España: Paidós.
- Goiciechea, M. (2019). Literatura digital y narrativas transmedia: Reflexiones sobre el uso de la interfaz. *Caracteres: Estudios culturales y críticos de la esfera digital*, 8(1), 338-361.
- Gordo, Á. (2003). Nuevas tecnologías de la información y el conocimiento psicológico: sociogénesis de la ciberpsicología. *FUOC*, 1-35. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/271849133_Nuevas_tecnologas_de_la_informacin_y_el_conocimiento_psicologico_sociognesis_de_la_ciberpsicologa_Noves_tecnologies_de_la_informaci_i_coneixement_psicologic_sociognesis_de_la_ciberpsicologia?enrichId=rgre
- Guba, E. & Lincoln, Y. (2012). Controversias paradigmáticas, contradicciones y confluencias emergentes. Desafíos y perfiles. En N. Denzin & Y. Lincoln (Coords). *Manual de Investigación cualitativa*. Vol. II. Paradigmas y perspectivas en disputa (pp. 38-78). España: Gedisa.
- Guerrero, M. (2012). La red enmarañada: narrativa transmedia en ficción femenina. El caso de *Infidels* y *Mistresses*. *Signo y Pensamiento*, 31(61), 74-90.
- Guerrero-Pico, M. y Scolari, C. (2016). Narrativas transmedia y contenidos generados por los usuarios: el caso de los crossovers. *Cuadernos.info*, 38, 183-200. doi: 10.7764/cdi.38.760
- Guitart, M. (2011). Una interpretación de la psicología cultural: aplicaciones prácticas y principios teóricos, *Suma Psicológica*, 18(2), 65-88.
- Guitart, M. (2008). Hacia una psicología cultural. Origen, desarrollo y perspectivas. *Fundamentos en humanidades*, 9(2), 7-23.
- Hartong, S. (2016). Between assessments, digital technologies and big data: the growing influence of 'hidden' data mediators in education. *European educational research journal*, 15(5), 523-536. DOI: 10.1177/1474904116648966
- Jackson, K. (2017). Where qualitative researchers and technologies meet: lessons from interactive digital art. *Qualitative inquiry*, 23(10), 818-826. DOI: 10.1177/1077800417731086

- Jenkins, H., Ford, S. y Green, J. (2015). *Cultura transmedia. La creación de contenido y valor en una cultura en red*. Barcelona: Gedisa.
- Jewitt, C. Leder, K. y Price, S. (2019). Digital touch for remote personal communication: an emergent sociotechnical imaginary. *New media & society*, 1-22. DOI: 10.1177/1461444819894304
- Kanai, A. (2015). Thinking beyond the Internet as a Tool: Girls' Online Spaces as Postfeminist Structures of Surveillance. En J. Bailey & V. Steeves, *eGirls, eCitizens. Putting Technology, Theory and Policy into Dialogue with Girls' and Young Women's Voices* (p.p. 83-106). Ottawa: University of Ottawa Press.
- Kushlev, K. y Dunn, E. (2018). Smartphones distract parents from cultivating feelings of connection when spending time with their children. *Journal of Social and Personal Relationships*, 36(6), 1619-1639. DOI: 10.1177/0265407518769387
- Lee, E. B. (2015). Too much information: Heavy smartphone and facebook utilization by african american young adults. *Journal of Black Studies*, 46(1), 44-61.
- Levordashka, A. y Utz, S. (2017). Spontaneous Trait Inferences on Social Media. *Social Psychology and Personality Science*, 8(1), 93-101.
- Levy, P. (2018). Cómo utilizo la web social en mis clases de la universidad. *Revista de educación a distancia*, 57(1), 1-8. DOI: <http://dx.doi.org/10.6018/red/57/1>
- Levy, P. (2007). *Cibercultura. Informe al consejo de Europa*. España: Anthropos.
- Levy, P. (2004). *Inteligencia colectiva*. Washington: OPS.
- Lehtiniemi, T. y Ruckenstein, M. (2019). The social imaginaries of data activism. *Big data & society*, january-june, 1-12. DOI: 10.1177/2053951718821146
- Lupton, D. (2020). 'Not the real me': social imaginaries of personal data profiling. *Cultural sociology*, 1-19. DOI: 10.1177/17499755520939777
- Lupton, D. y Watson, A. (2020). Towards more-than-human digital data studies: developing research-creation methods. *Qualitative research*, 1-18. DOI: 10.1177/1468794120939235.
- Martín, J. y Morales, M. (2019). Double-click Rhetoric: Rhetorical Strategies of Communication in the Digital Context. *Res Rhetorica*, 6(1), 1-16. DOI: <https://doi.org/10.29107/rr2019.1.1>
- Martínez-Sala, A., Segarra-Saavedra, J. y Monserrat-Gauchi, J. (2018). Los millennials como prosumers y adprosumers en las redes sociales corporativas. *Cuadernos.info*, 40, 137-159. <https://doi.org/10.7764/cdi.43.1335>
- Martos, A. y Martos, A. (2018). Imaginarios y ficciones de la muerte en la postmodernidad. *Revista crítica de ciencias sociais*, 115, 5-28. DOI : 10.4000/rccs.6941
- Marsico, G. (2017). Jerome S. Bruner: manifiesto for the future of education / Jerome S. Bruner: manifiesto por el futuro de la educación, *Infancia y Aprendizaje*, 40(4), 754-781, DOI: 10.1080/02103702.2017.1367597

- Mora, V. (2014). Acercamiento al problema terminológico de la narratividad transmedia. *Caracteres: Estudios culturales y críticos de la esfera digital*, 3(1), 11-40.
- Nagy, P. y Koles, B. (2014). The digital transformation of human identity: Towards a conceptual model of virtual identity in virtual worlds. *Convergence: The international journal of research into new media technologies*, 20(3), 276-292. DOI: 10.1177/1354856514531532
- Oehmichen, C. (2018). Los imaginarios de la alteridad y la construcción del chivo expiatorio: Trump y el racismo antiinmigrante. *Revista Pueblos y fronteras digital*, 13, e344. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2018.v13.344>
- Oeldorf-Hirsch, A., Birnholtz, J. & Hancock, J. (2017). Your post is embarrassing me: Face threats, identity, and the audience on Facebook. *Computers in Human Behavior*, 73, 92-99. DOI: 10.1016/j.chb.2017.03.030
- Pacheco-Méndez, T. (2017). Las ciencias sociales mediadas por las TIC. *Revista iberoamericana de ciencia, tecnología y sociedad*, 34(12), 179-195.
- Pintos, J. L. (2015). Apreciaciones sobre el concepto de imaginarios sociales. *Miradas. Revista de investigación Universidad Tecnológica de Pereira*, 13, 150-159.
- Pizzinato, A. (2010). Psicología cultural. Contribuciones teóricas y fundamentos epistemológicos de las aportaciones de Vygotsky hacia la discusión lingüística de Bakhtin, *Universitas Psychologica*, 9(1), 255-261. Consultado el día 10 de agosto de 2012 de: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/647/64712156020.pdf>
- Ré, A. (2016). Poéticas del imaginario técnico: arte, mercado, universidad. *Perífrasis. Rev.lit.teor.crit*, 13(7), 68-82.
- Rodríguez, C. y Martínez, H. (2019). Dimensiones virtuales de la ciudad: apropiación urbana mediada por el uso de la aplicación digital Pokémon GO. *Revista KEPES*, 19(16), 317-345. DOI: 10.17151/kepes.2019.16.19.13
- Rosa, A. Molina, C., Domínguez, A., Pérez, J-A, y Lonchuk, M. (2019): Culture, art and artifice: theatre as a laboratory for identity / Cultura, arte y artificio: el teatro como laboratorio de identidades, *Estudios de Psicología*, DOI: 10.1080/02109395.2018.1561098
- Rye, T. (2017). Staggered transmissions: twitter and the return of the serialized literatura. *Convergence: the international journal of research into new media technologies*, 23(1), 34-48. DOI: 10.1177/1354856516675256
- Scolari, C. (2015). Introducción. Ecología de los medios: de la metáfora a la teoría (y más allá). En C. Scolari (Ed). *Ecología de los medios. Entornos, evoluciones e interpretaciones* (pp. 15 – 44). Barcelona: Gedisa.
- Scolari, C. (2009). Transmedia Storytelling: Implicit Consumeres, Narrative Worlds, and Branding in Contemporary Media Production. *International Journal of Communication*, 3, 586-606.

- Scolari, C. (2008). *Hipermediaciones. Elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*. Barcelona: Gedisa.
- Serrano-Tellería, A. (2017). Innovacions in mobile interface design: affordances and risks. *El profesional de la información*, 26(2), 320-327. <https://doi.org/10.3145/epi.2017.mar.19>
- Simondon, G. (2017). *Sobre la técnica*. Cactus: Buenos Aires, Argentina.
- Simondon, G. (2013). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo: Buenos Aires, Argentina
- Ustek-Spilda, F., Powell, A. y Nemorin, S. (2019). Engaging with ethics in internet of things: imaginaries in the social milieu of technology developers. *Big data & society*, july-december, 1-12. DOI: 10.1177/2053951719879468
- Valsiner, J. (2019). La psicología cultural como proyecto teórico. *Estudios de Psicología*, 1-38. DOI: 10.1080/02109395.2018.1560023
- Wessels, B. (2012). Identification and the practices of identity and privacy in everyday digital communication. *New media & society*, 14(8), 1251-1268. Doi: 10.1177/1461444812450679
- Winocur, R. (2019). La tribu de las memes. Un territorio virtual de inclusión-exclusión entre los adolescentes. *Comunicación y sociedad*, e7327. doi: <https://doi.org/10.32870/cys.v2019i0.7327>
- Yuan, Z. (2018). Exploring Chinese college student's construction of online identity on the Sina Microblog. *Discourse, Context & Media*, 26, 43-51. DOI: 10.1016/j.dcm.2018.02.001

III CAPITULO

Neotribus de pacientes en internet... cuando lo tecnológico se vuelve imaginario

Norelkys Espinoza¹

Resumen

Este es el tiempo del *homo fisicus/virtualis*, un sujeto que se desdobra en dos planos simbólicos, virtual-físico, donde re-aparece el símbolo arcaico que es la tribu, aquella estructura societal previa a la civilización, de grupos de personas cuya socialidad se basa en la empatía, en los intereses comunes, que comparten sensibilidades colectivas. Internet reencanta la existencia del hombre, hay una unión en espíritu, se comparten cosas irreales, es un espacio simbólico en el cual las tribus contemporáneas han hallado un lugar de encuentro. Estos espacios virtuales forman parte de la dimensión lúdica y onírica en el inconsciente colectivo, se provee en ellos un vínculo entre lo irreal y lo real. Cuando el paciente se hace parte de neotribus en Internet, se visualiza como parte de una comunidad, vive y reinterpreta su propia realidad desde el imaginario, una realidad que es física y virtual. Esto cumple una función psicosocial en los pacientes, pues superan sus limitaciones físicas y ejecutan acciones en su propio beneficio y/o del grupo del cual sienten pertenencia; se sienten vivos, son útiles para otros, se restablece el equilibrio mental, superan la soledad y recuperan la esperanza. En estos nuevos modos de relación también hay simbolismo e interacción simbólica, se producen y se intercambian significados, los cuales pueden ser descifrados para explicar las conductas de los sujetos de la presente contemporaneidad. Este trabajo de tipo explicativo pretende visibilizar la emergencia de neotribus virtuales de pacientes en el orden societal contemporáneo, pacientes que comparten una misma condición para estar-juntos-en-red.

Palabras clave: neotribus, pacientes, Internet, espacio simbólico, imaginario.

Introducción

La actualidad está refiriendo a un espacio-tiempo diferenciado de todo lo anteriormente imaginado. Nuevos sujetos se están configurando y ocupando espacios de interacción ya no palpables, observables, ni medibles, sino otros que trascienden la idea de lo físico-geográfico que ha sido la ubicación espacial del hombre desde Occidente.

Así, de ejecutar acciones en un mundo “físico”, en la contemporaneidad el sujeto se desenvuelve simultáneamente en un mundo “virtual”, un espacio en el cual el tiempo se relativiza y deja de ser una limitante para la acción humana. De tal manera, el hombre muestra

¹ Profesora Titular de la Universidad de Los Andes, adscrita a la Facultad de Odontología, Departamento de Investigación. Fue jefe del Departamento de Investigación de la Facultad de Odontología- ULA. Fue coordinadora del Consejo Técnico de Trabajo Especial de Grado de la Facultad de Odontología de la ULA. Co-fundadora y ex-coordinadora del Grupo Multidisciplinario de Investigaciones en Odontología, adscrito al Consejo de Desarrollo Humanístico, Científico y Tecnológico (CDCHTA) de la Universidad de Los Andes. Investigadora reconocida y acreditada por la Universidad de Los Andes y a nivel nacional, por 18 años consecutivos. norelkys@ula.ve norelkyse@gmail.com

nuevamente su naturaleza rebelde, ya no solamente es un sujeto cognoscente que no puede ser separable de una realidad cognoscible, sino que este forma parte, paralelamente, de diferentes realidades, en las cuales emerge una nueva socialidad.

Esta sociedad vive en un orden y en un caos. Las sociedades en todas las épocas han sido el producto de un choque de fuerzas emergentes que causan un desorden en su estructura pero que posteriormente han resultado en un orden nuevo, una re-organización. En este siglo XXI, la estructura de la Sociedad Red, como bien explica Castells (2000), es producto de una revolución informacional que se inició hace algo más de tres décadas, por ello esta reposa sobre una base material que son las Tecnologías de la Información y la Comunicación, cuyo corazón es Internet.

Fresno (2011) opina que las ciencias humanas y sociales no pueden considerar el contexto social online como algo ajeno a sus objetivos y praxis porque las personas ya les han otorgado sentido, tanto en su uso cotidiano como por medio de su comportamiento social en el ciberespacio, la creación de representaciones culturales propias y porque han creado modelos personales de comprensión de este contexto (emic). Si se divisa el espacio virtual como comprendido por lugares públicos y privados, puede evidenciarse que este es un amplio terreno con oportunidades para explorar y conocer las características de la sociedad contemporánea. Los espacios públicos, concebidos desde la tradición griega como lugares de libre circulación y encuentro, claramente existen en la Red, y en ellos se están congregando los sujetos en neotribus, tendiendo hacia un nuevo orden.

Entonces, un estudio como el presente que se relaciona con la sociedad red remite a dirigir la mirada sobre la propia Internet, para divisar el juego complejo de orden y desorden, de interacciones y organización que se produce actualmente, y que está tendiendo hacia la configuración de este nuevo orden.

En dicho sentido, este trabajo de tipo explicativo pretende visibilizar la emergencia de neotribus virtuales de pacientes en el orden societal contemporáneo.

El hombre como animal simbólico

El hombre es un animal simbólico, al decir de Cassirer (1968). Esta característica es su “marca distintiva” (Cassirer, 1968, p. 26), aquello que lo distingue de los demás seres vivos. El autor antes citado explica que el símbolo es una parte del mundo humano de la significación, y, a diferencia de la inteligencia animal en la que un signo o señal se refiere de manera única a una cierta cosa; los humanos se adaptan al medio mediante la intermediación de símbolos, en un universo formado por el lenguaje, el arte, el mito y la religión. De este modo, Cassirer define el símbolo como una categoría cultural, que engloba aquellas cosas del mundo que se escapan de la percepción, aquellos significados imposibles de presentar de forma objetiva, que no se relacionan con la razón, sino que más bien son preracionales o imaginativos

El hombre es el único ser vivo con la capacidad de re-crear la realidad que percibe para hacerla inteligible, pues “no vive solamente en un puro mundo físico, sino en un universo simbólico” (Cassirer, 1968, p. 26). Siguiendo al mismo autor, una de las mayores prerrogativas del simbolismo humano es la aplicabilidad universal, debida al hecho de que cada cosa posee un nombre; también es extremadamente variable, ya que se puede expresar el mismo sentido de un símbolo en idiomas diversos y, aun dentro de los límites de un solo idioma, una misma idea o pensamiento puede ser expresada en términos diferentes.

La comprensión de la realidad, entonces, viene a ser un acto de creación, una representación del mundo empírico, que es exclusiva del hombre. Así lo explica el autor: “Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema "simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad”. (Cassirer, 1968, p. 26).

Siguiendo a Cassirer, ha sido esta capacidad de simbolización lo que ha llevado al hombre al camino de la civilización, pues la riqueza y diversidad de la vida cultural humana tiene su fundamento en las formas simbólicas, y no en la razón. Ello explica por qué los símbolos de la humanidad son siempre los mismos, de una cultura a otra, de un espacio y tiempo a otro, pues están enraizados en nuestro ser antropológico, son símbolos arcaicos y primitivos que forman parte de civilizaciones pasadas y que se han creído superados por influencia de la razón moderna, pero que pueden verse reinvertidos en el presente y con seguridad proyectarse hacia el futuro, como bien demuestra Maffesoli (2009) en su profunda reflexión sobre la simbólica contemporánea.

El espacio virtual, un espacio simbólico

Echeverría (1998) plantea la división de la realidad humana contemporánea en tres entornos vitales en los cuales el hombre cumple sus necesidades básicas. El primero, dado por la naturaleza, con la cual se interrelaciona a través de los sentidos o aquellos implementos que le permitan expandirlos. El segundo, la ciudad, trata de un ambiente fabricado por el hombre en el cual se desarrollan actividades compartidas en sistemas culturales y sociales. El tercer entorno que denomina telépolis y propuesta central de su tesis⁸, es una metáfora con la cual expone cómo a través de Internet y sobre la base de todas las tecnologías anteriores a ella (telégrafo, radio, TV, teléfono, etc.), junto a la penetración de la capa inalámbrica que, según Castells (2000), se ha superpuesto en todos los espacios de interacción humana, el hombre ha configurado un nuevo entorno social básicamente artificial, imaginado y construido con una serie de artificios tecnológicos innovadores para crear un lugar profundamente diferente de todo lo anteriormente conocido, y, en el cual, supera sus limitaciones físicas y sensoriales, y los límites del espacio y del tiempo.

Cuando Descartes dijo: *cogito ergo sum*, "pienso luego existo", habló del poder de la mente humana y de la existencia del hombre como sujeto, de su ego consciente. Pero esta frase de Descartes nunca ha estado nunca más vigente como ahora, cuando el hombre pareciera prescindir de su cuerpo físico para plasmar sus ideas, su yo identitario, en el espacio virtual, pareciendo prescindir de su entidad corporal, pues el hombre es, al mismo tiempo, un ser racional, sociable y simbólico, entonces en este tercer entorno está su presencia no-física, esa entidad que es el hombre constituida por su razón, junto a su lenguaje, su cultura y toda su capacidad creativa, en el marco de una conectividad generalizada que posibilita nuevos modos de interacción social, que además se suceden de una forma más acelerada y potenciada en comparación con otras épocas.

Entonces, en el espacio virtual actualmente el hombre se muestra o se re-presenta, se observa, se reconoce y es reconocido. Internet viene a ser un nuevo entorno social donde se dan relaciones sociales mediadas tecnológicamente, un espacio no-físico, donde se suceden eventos, donde el hombre alcanza a ejecutar acciones más allá de lo permitido por los dos primeros entornos en los cuales tradicionalmente ha hecho presencia física e interactuado directamente con otros seres humanos, objetos e información.

De tal manera, si el hombre contemporáneo se ha apropiado de Internet y demás Tecnologías de Información y Comunicación, y sobre ellos se ha establecido un entorno cotidiano de interacción, con una cultura propia, o cibercultura, entonces en estos nuevos modos de relación en los espacios virtuales de comunicación y socialidad también hay simbolismo e interacción simbólica, se producen y se intercambian significados, los cuales pueden ser descifrados para explicar las conductas de los sujetos de la presente contemporaneidad, pues estos se han reconfigurado a la par de los propios avances tecnológicos.

El tribalismo. En búsqueda de un nuevo orden.

En el mundo actual, el orden bajo el cual se rigen las sociedades contemporáneas como herencia de la modernidad y sus ideas de progreso, se halla en contradicción. En este orden, la sociedad tradicionalmente fue instituida como principio de unidad e integración racional del sistema moderno, con las grandes instituciones prevaleciendo en la dinámica social. En este sentido, las sociedades modernas se estructuraron sobre un ideal fundamental, es decir, el ideal de progreso, mientras que el hombre fue configurado bajo un principio de autonomía como un individuo activo, dueño de sí mismo, dominándose y dominando la naturaleza, y con una función predefinida en tal proyecto racional y político. En tal sentido, Maffesoli (2004) toma las palabras de G. Durand, para definir al hombre moderno como un "arquetipo cultural constitutivo del Occidente" (1971, p. 19).

No obstante, este ideal de configuración social demostró ser más bien un mito, puesto que fuera de lo estimado y luego de un siglo de dominación, las ideas de la modernidad no lograron su cometido e inclusive terminaron por ser la causa de la autodestrucción del hombre, para dar fin a esta era. Entonces, un desencantamiento generalizado invadió al mundo y se dio inicio a la era posmoderna. Pero el metadiscurso moderno y sus instituciones ha pretendido seguir imponiéndose en este período, forzando la continuación de un modelo de sociedad mecanicista fundada en el pensamiento racionalista, aunque al mismo tiempo la dinámica social fomenta cambios en el orden imperante, en rituales donde predominan las emociones, las imágenes, lo efímero, la apariencia, las comunidades de afectos polisémicas, en fin, formas de socialidad que opacan el poder racional, demostrando que se está produciendo un cambio de paradigma, un "reencantamiento del mundo" (Maffesoli, 2004, p. 56).

Al respecto, Maffesoli (2004) se apoya en el pensamiento de Baudelaire, para señalar que ante el fastidio y desencanto que experimentan las sociedades europeas en relación a una cotidianidad aseptica, ciertos grupos recurren a una especie de codeo mutuo compartiendo experiencias, como los festivales de arte, culinarios, musicales, deportes extremos, entre otros, tal como las sociedades primitivas se agrupaban alrededor de un tótem. Todo ello recuerda a Maffesoli, la anomia utilizada en la sociología durkheimiana, que puede interpretarse como un regreso a la vida: "las nuevas generaciones, las cuales ya no se reconocen en las certidumbres, morales, científicas, sociales, políticas de antes, sino que intentan de manera explícita o no,

introducir una 'forma' de desorden, de fuerza y del desarreglo que está de ahora en adelante dibujando lo que serán las sociedades del mañana." (Maffesoli, 2004, p. 13).

De esta manera, el hombre vuelve a sus orígenes primitivos, los que fueron anteriores al orden social moderno, y se re-estructuran pequeñas entidades tribales, que Maffesoli (2004), apoyándose en las ideas de Durkheim acerca de la naturaleza social de los sentimientos y las expuestas por M. Weber sobre las comunidades emocionales, caracteriza como de aspecto efímero, composición cambiante, inscripción local, ausencia de organización y estructura cotidiana, así lo indica: "Regresamos así, a algo anterior al llamado mito del progreso, a la gran estructuración societal constituida a partir del siglo XIX" (Maffesoli, 2004, p. 6).

Entonces, tal como la heterogeneidad de la propia vida, las sociedades no son homogéneas, sino más bien están formadas por diferentes conjuntos de personas que se reconocen y se agrupan, que forman tribus, o neo-tribus, sobre la base de la socialidad. Hay una búsqueda de compañía, se conforma un nosotros, "en una extraña pulsión animal que empuja a ponerse en contacto con el otro" (Maffesoli, 2009, p. 188), en grupos que piensan o sienten de la misma forma, para compartir sensibilidades colectivas.

En el amalgamado de la vida en sociedad, este comportamiento puede aplicarse a múltiples aspectos de la realidad cotidiana, y constituiría un reto como bien indica Maffesoli (2004), realizar una investigación, por demás pertinente para nuestro tiempo, para establecer una lista exhaustiva de las pequeñas tribus que se conforman fuera de la racionalidad orientada. Así, Maffesoli indica que el tribalismo, el estar-juntos, la socialidad, viene a ser una característica de la era posmoderna que se antepone al ideal del progreso: "Así, la imagen del tribalismo en su sentido estricto simboliza el reagrupamiento de los miembros de una comunidad específica con el fin de luchar contra la adversidad que los rodea" (Maffesoli, 2004, p. 6).

Pero también es una era con un formidable avance tecnológico en materia de comunicaciones, con Internet como su principal exponente. Maffesoli (2009) considera que las autopistas de la información creadas por Internet participan de la noosfera un tanto mística, profetizada por Teilhard de Chardin. Asimismo, señala que la revolución informática es sólo comparable a la producida en el siglo XV por la máquina de Gutenberg, que con el paso de los años ha evolucionado hasta convertirse en una red interactiva, un espacio para la interacción entre sus usuarios, y que además coincidió con una dinámica social cambiante, ya no marcada por la racionalización sino más bien por el sentimiento, la empatía (Maffesoli, 2004).

Maffesoli (2009) considera que la navegación en Internet y su circunnavegación informática es lo que está dando origen a un nuevo nomos, a una lógica diferente del estar juntos; tal como la circunnavegación geográfica y sus descubrimientos fundamentaron al nomos moderno. Así, un ícono contemporáneo relacionado con las tecnologías es la Globalización que, yendo más allá de su significado económico, incide sobre el orden social.

Con Maffesoli (2009), la lógica moderna encapsulaba al individuo: el sujeto para sí; a la familia: la casa; a las sociedades: el pueblo, la ciudad, el estado, la Nación; a las culturas: pertenecientes a un solo lugar, pues todo tenía un límite geográfico o imaginario, era un estar juntos, pero normado, o más bien limitado; pero en la actualidad, los motores de búsqueda, las redes sociales, los foros, en fin, las páginas que posibilitan los encuentros entre las personas para multiplicar las formas de comunicarse y compartir información, están causando un impacto sin precedentes sobre el orden social, ya que permiten escapar de la verticalidad de las instituciones y favorecer más bien una horizontalidad donde las nuevas relaciones son tejidas en la Red.

Asimismo, debido a la Globalización se traspasan las culturas en la Red. Como bien expone Maffesoli (2009) una cibercultura planetaria se está constituyendo, pero ésta es frenada por las instituciones, como un deceso de la Modernidad. Además, aún existen temores acerca de la globalización, ya que ésta ha surgido del caos, entonces se trata de alargar la modernidad y sus patrones siguen en vigencia, a pesar de que serán insostenibles dentro de poco tiempo.

Es así como el neotribalismo se presenta como una forma de solidaridad que también se comparte en los espacios virtuales. No obstante, este tribalismo que se teje en el espacio informático también puede ser efímero y organizarse según las situaciones o eventos momentáneos que se presentan en la realidad física (Maffesoli, 2004; Hine, 2004).

Sin embargo, es posible extraer de las ideas de Maffesoli (2009) la capacidad de aglutinación de personas que posibilitan estas nuevas tecnologías, en las cuales millones de personas interactúan y se agrupan por sus afinidades, por sus puntos en común, sean estos sexuales, musicales, deportivos, consumistas, religiosos filosóficos, políticos, entre otros, promoviendo una socialidad desde la empatía, desde los intereses comunes.

Asimismo, la participación en estos espacios remite al arcaísmo, puesto que es posible jugar, fantasear, potenciar lo inmaterial de la existencia humana. De tal manera estas tecnologías permiten difundir el imaginario colectivo en todo el cuerpo social, para constituirse en lugares simbólicos que establecen y refuerzan el vínculo social de forma horizontal, deconstruyendo la verticalidad impuesta en los tiempos modernos.

Este es el tiempo de las tribus y de la red de redes. En todos los campos y servicios la Red desempeña un papel primordial, como también en las interacciones sociales. Culturas más vivas emergen de transiciones efervescentes como la presente. La globalización es símbolo de la apertura de estos nuevos tiempos. El tribalismo es un fenómeno cultural, una revolución espiritual de la contemporaneidad, que enfatiza la alegría de estar juntos en comunidad, y que contradice a aquellos que pensaban que los objetos tecnológicos nos alejarían de los otros y nos harían más individualistas.

Neotribus de pacientes en el espacio virtual

De acuerdo con todas las reflexiones anteriores, puede decirse que efectivamente Internet reencanta la existencia del hombre y viene a ser un espacio simbólico en el cual las tribus contemporáneas han hallado un lugar de encuentro; como bien pudiera interpretarse seguidamente: "...¿no es acaso Internet la Comunión de los Santos posmoderna?. [...] Volvemos a encontrar en ella todos los ingredientes de una nueva forma de socialidad. De las formas de solidaridad material a los sueños más delirantes. Se dio con alegría libre curso a la generosidad. Podemos encontrar ahí todo tipo de ayudas." (Maffesoli, 2009, p. 74).

En la comunión de los santos contemporánea que es Internet, se produce una unión en espíritu, se comparten cosas irreales. Estos espacios virtuales forman parte de la dimensión lúdica y onírica en el inconsciente colectivo, y se provee en ellos un vínculo entre lo irreal y lo real. De tal manera, entre las neotribus virtuales se cuentan las redes de pacientes.

Diferentes plataformas tecnológicas que se han integrado a Internet organizan el uso del espacio virtual. Aunque sea altamente diferenciada la cantidad de plataformas en el ciberespacio, los sujetos se apropian más de unas que de otras en determinados momentos de su vida, como sería el caso del padecimiento de una enfermedad. Facebook es uno de los espacios virtuales más utilizados por los pacientes (Van Uden-Kraan et al, 2009; Torrente,

Martí y Escarrabill, 2010; Fox y Duggan, 2013; Tennant et al, 2015; Pereira et al, 2015; Oliver-Mora e Iñiguez-Rueda, 2017). Entre las funcionalidades de Facebook se ofrece el servicio de “Grupos” el cual encaja con el comportamiento tribal que Maffesoli señala que se está produciendo en la sociedad contemporánea. Este servicio permite a los usuarios unirse a comunidades de personas con un interés común y participar en ellos de manera interactiva en una comunicación en masa, de muchos a muchos. Todos los miembros pueden hacer publicaciones y comentar las publicaciones de los otros, promoviendo una socialidad desde la empatía.

En el espacio virtual hay interacción, socialización, existe una estrecha vinculación de los sujetos entre sí y con el entorno tecnológico. Entonces puede afirmarse que en Internet el paciente adquiere más que aprendizajes cognitivos, la experiencia no es solo utilitaria sino también es una experiencia estética, gracias a la empatía que posibilitan estos espacios. Algunos estudios han reportado que hay un sentir y resentir en común entre los pacientes que usan las redes, los cuales se interesan por apoyo, ayuda y consejos, en conocer las experiencias de otros o compartir la propia, como también en comunicar sus sentimientos (Fox, 2007; Suriá y Beléndez; 2009; Fox, 2011; Grau, 2011; Gómez-Zúñiga et al, 2012; Fox y Duggan, 2013; Pereira et al, 2015)

Este símbolo arcaico que es la tribu, pone de manifiesto “la importancia del sentimiento de pertenencia a un lugar y a un grupo como fundamento esencial de toda vida social digna de ese nombre” (Maffesoli, 2009, p. 191). Esta es la clave de la función psicosocial que la pertenencia a una comunidad virtual puede estar desempeñando en los pacientes. Al mismo tiempo que estos superan sus limitaciones físicas en estos espacios, también ejecutan acciones en su propio beneficio y/o del grupo del cual sienten pertenencia, o “religancia”. Con Fresno (2011), esto es especialmente útil sobre todo para aquellos limitados para interactuar socialmente (por ejemplo, con enfermedades discapacitantes o estigmatizantes).

Si en este respecto se utilizan las ideas de Durand (1971) esto puede explicarse más claramente. Este autor expone que al equilibrar la imaginación se equilibra la conducta. Cuando el paciente se hace parte de redes de pacientes en Internet, se visualiza como parte de una comunidad, y de esta manera vive y reinterpreta su propia realidad desde el imaginario, una realidad que no es sólo física sino también virtual. Entonces, el paciente deja de estar solo, ahora forma parte de un grupo, en el plano virtual. Puede decirse que interactuar en redes cumple una función psíquica en los pacientes, porque al sentir que pertenecen a una comunidad en línea se sienten vivos y útiles para otros, lo cual los ayuda a restablecer el equilibrio mental, a superar la soledad. Los pacientes, al interactuar en estos espacios pueden recuperar la esperanza.

Pero también al comunicarse con los otros, el paciente puede compartir representaciones y prácticas de la salud y la enfermedad, relacionados con su cultura, y de interés para los estudiosos de las Ciencias Humanas y Sociales. Asimismo, en las huellas que los pacientes dejan en la Red como nicho en el cual se ubican en la esfera social, pueden hacerse perceptibles las actitudes, comportamientos, ideas, creencias y valores, las representaciones que estos tienen de las instituciones, de salud o gubernamentales, entre otros aspectos de interés humanístico, pues en los espacios virtuales se están reflejando nuevos tejidos y formas de socialidad y de participación que, entre otros actores sociales que han nacido como producto de la cibercultura, incluye al neopaciente, cuyo estudio precisa de una mirada holística.

Sin embargo, este neopaciente solo ha sido descrito muy objetivamente al molde tradicional de la ciencia como un usuario de atención médica que usa las redes tecnológicas y se caracteriza por ser predominantemente del género femenino, adultos con tendencia a ser cada vez más jóvenes, y de nivel educativo e ingresos altos, así puede extraerse de los siguientes estudios consultados:

- Mujeres: Castells, Lupiáñez-Villanueva, Saigí y Sánchez (2007); Formigós (2009); Lupiáñez-Villanueva (2008); Lupiáñez-Villanueva (2009); Espanha y Lupiáñez-Villanueva (2009); Grau (2011); Madeira (2011); De Carvalho, Cordova, De Carvalho, Cabral y Trevisol (2012); Moretti, de Oliveira y Koga (2012); Observatorio Nacional de las Telecomunicaciones y de la Sociedad de la Información –ONTSI– (2012); Stern, Cotten y Drentea (2012); Fox y Duggan (2013); ONTSI (2016), Torrent-Sellens, Díaz-Chao, Soler-Ramos y Saigí-Rubió (2016); De Melo, Da Fonseca y De Vasconcellos-Silva(2017).
- Adultos jóvenes y de mediana edad: Ayers y Kronenfeld (2007); Lupiáñez-Villanueva (2008); Espanha y Lupiáñez-Villanueva (2009); Grau (2011); Madeira (2011); Mager (2012); De Carvalho et al (2012); ONTSI (2012); Fox y Duggan (2013); Sato y Costa-i-Font (2013); Newhouse, Lupiáñez-Villanueva, Codagnone y Atherton (2015); De Melo, Da Fonseca y de Vasconcellos-Silva (2017); Lupiáñez-Villanueva, Anastasiadou, Codagnone, Nuño-Solinís, y García-Zapirain (2018).
- Altamente educados: Castells, Lupiáñez-Villanueva, Saigí y Sánchez (2007); Ayers y Kronenfeld (2007); Lupiáñez-Villanueva (2009); Madeira (2011); De Carvalho et al (2012); Fox y Duggan (2013); Figueiredo y Albertin (2014); ONTSI (2016); Torrent-Sellens et al (2016); Lupiáñez-Villanueva et al (2018).
- Altos ingresos: Ayers y Kronenfeld (2007); De Carvalho et al (2012); Fox y Duggan (2013); Figueiredo y Albertin (2014); Torrent-Sellens et al (2016).

Por lo tanto, observar al paciente-en-red, en esa realidad que hoy se sucede en el espacio alternativo que es Internet en la cual forma tribus empáticas, permitiría comprender y explicar este fenómeno, y, por ende, al hombre y al mundo social contemporáneo.

A modo de cierre

En esta era de conexiones masivas es posible observar y extraer de los espacios que hoy provee Internet, múltiples fenómenos de interés para los estudiosos de las Ciencias Humanas y Sociales. Son tan amplias las posibilidades en este espacio virtual como lo son en el plano físico, pues en uno como en el otro se dan situaciones de interacción humana que vehiculizan la cultura.

Esta es la época del homo *fiscus/virtualis*, un sujeto que se desenvuelve en el ciberespacio. Desde el principio de los tiempos, el hombre ha simbolizado un mundo físico, pero la contemporaneidad ha traído con ella otros espacios basados en la virtualidad. Entonces, si quisiéramos añadir un eslabón a la nomenclatura dual de Morin (1999) podría proponerse que desde su relación con el espacio el hombre es físico y virtual, homo *fiscus* y homo *virtualis*, un sujeto que se desdobra en dos mundos, dentro de los cuales es, al mismo tiempo, sapiens-demens, faber-ludens, empíricus-imaginarius, economicus-consumans, prosaicus-poeticus.

Este sujeto contemporáneo ejecuta diferentes acciones en un mundo y otro, y es capaz de generar un bucle donde lo físico y lo virtual se influyen mutuamente.

Mirando desde los hombros de Maffesoli (2004, 2009) se puede proponer que un estar-juntos-en-red se conjuga para movilizar las emociones grupales, fomentar la socialidad entre iguales, y construir una memoria colectiva en línea. En el caso que ocupa al presente trabajo, entre los pacientes que comparten una misma condición, se producen lazos empáticos que los llevan a sentir que no están solos, a recuperar la esperanza. Los pacientes se juntan-en-red, forman neotribus en los espacios virtuales, lo cual es especialmente útil para pacientes con condiciones poco comunes o aislados, bien geográficamente o por causa de su condición.

El neopaciente es un *homo fisicus/virtualis*, que ha aparecido en la escena social. Está enmarcado en una cultura, la cultura digital. Sin embargo, llama la atención que haya sido estudiado mayormente desde un punto de vista objetivo. Posiblemente sea que el razonamiento moderno en su empeño dominante, pretenda opacar las posibilidades que ofrecen las ciencias humanas.

El método científico corresponde a un momento diferente de la historia de la humanidad, en el cual se aceptó de forma generalizada el mito de que el mundo estaba gobernado por leyes estrictas, solo verificables de manera objetiva. Nada más lejos de la verdad, cuando incluso desde la Física se teoriza recientemente sobre la existencia de universos paralelos (Hawking y Hertog, 2018). A raíz de este mito se objetivó al hombre, y se condujo a las ciencias a obviar en su estudio su capacidad simbólica, ésa que lo distingue de los demás seres vivos. Hoy se asiste a otra época en la historia de la humanidad, sin embargo, esa tendencia moderna aún sigue dominando la producción científica, incluyendo aquélla que estudia al hombre.

Existen preguntas que no están resueltas en el estudio de las neotribus de pacientes que tienen como espacio de acción el entorno tecnológico. Tampoco el estudio de este sujeto que las conforma ha traspasado los límites de la ciencia objetiva: ¿cómo se producen sus interacciones?, ¿qué representaciones comparten acerca de la salud y de la enfermedad? ¿qué ideas, creencias y valores comunican los pacientes en las tribus virtuales? ¿cuáles son los sentimientos que los agrupan?... responder preguntas como las anteriores requiere de un quehacer científico que utilice diversos métodos de acercamiento a los sujetos, métodos plurales, que consideren formas diferentes de producción del conocimiento, concibiendo la ciencia como un proceso, y no como un método científico estricto, dirigido a conocer al hombre como un todo, como cuerpo y espíritu.

Referencias

- Ayers, S. y Kronenfeld, J. (2007). Chronic illness and healthseeking information on the Internet. *Health*. 11 (3), 327– 347. <https://doi.org/10.1177/1363459307077547>
- Cassirer, E. (1968). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. (Trad. Eugenio Ímaz) (5ta ed.). D.F., México: Fondo de cultura económica.
- Castells, M. (2000). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. La sociedad red. Vol. I*. (Trad. Carmen Martínez Gimeno y Jesús Alborés) (2da ed.). Madrid, España: Alianza.
- Castells, M., Lupiáñez-Villanueva, F., Saigí, F. y Sánchez, J. (2007). *E-Health and Society. An Empirical Study of Catalonia. Summary of the final research report*. Project Internet Catalonia (PIC). Barcelona, España: Internet Interdisciplinary Institute – Universitat Oberta de Catalunya. http://openaccess.uoc.edu/webapps/o2/bitstream/10609/295/1/pic_ehealth.pdf
- De Carvalho, J., Cordova, P., De Carvalho, B., Cabral, R. y Trevisol, F. (2012). Uso da internet pelos pacientes como fonte de informação em saúde e a sua influência na relação médico-paciente. *Revista da AMRIGS*, 56 (2), 149-155. https://www.amrigs.org.br/revista/56-02/original_9.pdf
- De Melo, M., Da Fonseca, C. & De Vasconcellos-Silva, P. (2017). Internet e mídias sociais na educação em saúde: o cenário oncológico. *Cadernos do Tempo Presente*. 27, 69-83. <https://doi.org/10.33662/ctp.v0i27.7486>
- Durand, G. (1971). *La imaginación simbólica*. (Marta Rojzman, Traductora). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Echeverría, J. (1998). 21 tesis sobre el Tercer Entorno, Telépolis y la vida cotidiana. *Memorias del XIV Congreso de Estudios Vascos: Sociedad de la Información (7-11)*. Donostia-San Sebastián, España: Eusko Ikaskuntza. <http://hedatuz.euskomedia.org/1949/1/14007011.pdf>
- Espanha, R. y Lupiáñez-Villanueva, F. (2009). Health and the Internet: Autonomy of the User. En: G. Cardoso, A. Cheong y J. Cole (Ed.), *World Wide Internet – Changing Societies, Economies and Cultures* (434-460). Macau, China: University of Macau. <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download;jsessionid=E631906753AE96B39236BCF0A5349F13?doi=10.1.1.557.8906&rep=rep1&type=pdf>
- Figueiredo, J. y Albertin, L. (2014). Uma análise na relação médico-paciente frente aos recursos das tecnologias da informação. *Revista de Administração e Inovação*. 11 (2), 132-153. <https://doi.org/10.5773/rai.v11i2.1118>
- Formigós, J. (2009). *El papel de las nuevas tecnologías en la obtención y explotación de información sobre salud, medicamentos y sus consecuencias en la relación médico-paciente* (Tesis doctoral). Universidad de Alcalá. Alcalá de Henares, España. https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/6273/_DEF_2.0_UA%20%28la%20buena%29%20IMPRESI%c3%93N.pdf?sequence=1&isAllowed=y

- Fox, S. (2007). *The Engaged E-patient Population*. Washington DC, EEUU: Pew Internet & American Life Project. http://www.pewinternet.org/files/old-media//Files/Reports/2008/PIP_Health_Aug08.pdf.pdf
- Fox, S. (2011). *Peer-to-Peer Healthcare*. Washington DC, EEUU: Pew Internet & American Life Project. http://www.pewinternet.org/files/old-media//Files/Reports/2011/Pew_P2PHealthcare_2011.pdf
- Fox, S. & Duggan, M. (2013). *Health Online*. Washington DC, EEUU: Pew Internet & American Life Project. http://www.pewinternet.org/files/old-media//Files/Reports/PIP_HealthOnline.pdf
- Fresno, M. (2011). *Netnografía. Investigación, análisis e intervención social online*. Barcelona, España: Editorial UOC.
- Gómez-Zúñiga, B., Fernández-Luque, L., Pousada, M., Hernández-Encuentra, E., y Armayones, M. (2012). ePatients on YouTube: analysis of four experiences from the patients' perspective. *Medicine 2.0.*, 1 (1), e1. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4084771/>
- Grau, I. (2011). *La comunicación en comunidades virtuales de pacientes en un gran hospital universitario: el caso de forumclínic* (Tesis doctoral). Barcelona, España: Universitat Oberta de Catalunya. <http://openaccess.uoc.edu/webapps/o2/bitstream/10609/16102/1/Tesi%20Doctoral%20Imma%20Grau.pdf>
- Hawking S.W. & Hertog, T. (2018). A smooth exit from eternal inflation? *Journal of High Energy Physics*, 147, 1-13. [https://doi.org/10.1007/JHEP04\(2018\)147](https://doi.org/10.1007/JHEP04(2018)147)
- Hine, C. (2004). *Etnografía virtual*. (Trad. Cristian P. Hormazábal). Barcelona, España: Editorial UOC.
- Lupiáñez-Villanueva, F. (2008). *Internet, salud y sociedad. Análisis de los usos de internet relacionados con la salud en Cataluña* (Tesis doctoral). Barcelona, España: Universitat Oberta de Catalunya. http://openaccess.uoc.edu/webapps/o2/bitstream/10609/1481/1/tesis_flupianez_21_1_1_08.pdf
- Lupiáñez-Villanueva, F. (2009). Internet y salud: una aproximación empírica a los usos de Internet relacionados con la salud. En: J. del Pozo Iribarría, L. Pérez Gómez y M. Ferreras Oleffe (Coord.), *Adicciones y nuevas tecnologías de la información y de la comunicación. Perspectivas de su uso para la prevención y el tratamiento*. (103-117). La Rioja, España: Gobierno de La Rioja. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3134410>
- Lupiáñez-Villanueva, F., Anastasiadou, D., Codagnone, C., Nuño-Solinís, R., y García-Zapirain, M. (2018). Electronic Health Use in the European Union and the Effect of Multimorbidity: Cross-Sectional Survey. *Journal of Medical Internet Research*, 20(5), e165. <https://www.jmir.org/2018/5/e165/>

- Madeira, W. (2011). Transformar é preciso: transformações na relação de poder estabelecida entre médico e paciente (um estudo em comunidades virtuais) (Tesis Doctoral). São Paulo, Brasil: Universidade de São Paulo. <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/6/6135/tde-17032011-114318/publico/WilmaMadeira.pdf>
- Mager, A. (2012). Search engines matter: from educating users towards engaging with online health information practices. *Policy & Internet*, 4(2), 1-21. https://www.researchgate.net/publication/230561434_Search_Engines_Matter_From_Educating_Users_Towards_Engaging_with_Online_Health_Information_Practices
- Maffesoli, M. (2004). El tiempo de las tribus. (Trad. Daniel Gutiérrez Martínez). Buenos Aires: Argentina: Siglo XXI editores.
- Maffesoli, M. (2009). Iconologías, nuestras idolatrías posmodernas. (Trad. Jordi Terré). Barcelona, España: Ediciones Península.
- Morin, E. (1999). Los siete saberes necesarios a la educación del futuro. (Trad. Mercedes Vallejo-Gómez, Nelson Vallejo-Gómez & Françoise Girard). Medellín, Colombia: UNESCO.
- Moretti, F., De Oliveira, V. y Koga, M. (2012). Acesso a informações de saúde na internet: uma questão de saúde pública?. *Revista da Associação Médica Brasileira*, 58(6), 650-658. <https://doi.org/10.1590/S0104-42302012000600008>
- Newhouse, N., Lupiáñez-Villanueva, F., Codagnone, C. y Atherton, H. (2015). Patient Use of Email for Health Care Communication Purposes Across 14 European Countries: An Analysis of Users According to Demographic and Health-Related Factors. *Journal of Medical Internet Research*, 17(3), e58. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4376107/>
- Observatorio nacional de las telecomunicaciones y de la sociedad de la información. (2012). Los ciudadanos ante la e-Sanidad. Estudio sobre opiniones y expectativas de los ciudadanos sobre el uso y aplicación de las TIC en el ámbito sanitario. https://www.ontsi.red.es/ontsi/sites/ontsi/files/informe_ciudadanos_esanidad.pdf
- Observatorio nacional de las telecomunicaciones y de la sociedad de la información. (2016). Los ciudadanos ante la e-Sanidad. Estudio sobre opiniones y expectativas de los ciudadanos sobre el uso y aplicación de las TIC en el ámbito sanitario. https://www.ontsi.red.es/ontsi/sites/ontsi/files/los_ciudadanos_ante_la_e-sanidad.pdf
- Oliver-Mora, M. e Iñiguez-Rueda, L. (2017). La contribución de las tecnologías Web 2.0 a la formación de pacientes activos. *Ciência & Saúde Coletiva*, 22, 901-910. <https://doi.org/10.1590/1413-81232017223.08632015>.
- Pereira, A., Barboza, L., Da Silva, A. & Gomes, M. (2015). O paciente informado e os saberes médicos: um estudo de etnografía virtual em comunidades de doentes no Facebook. *História, Ciências, Saúde*, 22 (supl. 10), 1653-1671. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702015000500007>.

- Sato, A. y Costa-I-Font, J. (2013). Social networking for medical information: A digital divide or a trust inquiry? *Health Policy and Technology*, 2(3), 139-150. <https://doi.org/10.1016/j.hlpt.2013.05.002>
- Stern, M., Cotten, S. y Drentea, P. (2012). The separate spheres of online health: gender, parenting, and online health information searching in the information age. *Journal of family issues*, 33 (10), 1324-1350. <https://doi.org/10.1177/0192513X11425459>
- Suriá, R. y Beléndez, M. (2009). El efecto terapéutico de los grupos virtuales para pacientes con enfermedades crónicas. *Boletín de Psicología*, 96, 35-46. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/15378/1/Suria_Belendez_Efecto_terapeutico.pdf
- Tennant, B., Stellefson, M., Dodd, V., Chaney, B., Chaney, D., Paige, S. y Alber, J. (2015). eHealth Literacy and Web 2.0 Health Information Seeking Behaviors Among Baby Boomers and Older Adults. *Journal of Medical Internet Research*, 17 (3), e70. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4381816/>
- Torrent-Sellens, J., Díaz-Chao, A., Soler-Ramos, I. y Saigí-Rubió, F. (2016). Modelling and predicting ehealth usage in Europe: a multidimensional approach from an online survey of 13,000 European Union Internet users. *Journal of Medical Internet Research*, 18 (7), e188. <https://www.jmir.org/2016/7/e188/>
- Torrente, E., Martí, T. y Escarrabill, J. (2010). Impacto de las redes sociales de pacientes en la práctica asistencial. *Revista de Innovación Sanitaria y Atención Integrada*, 2(1), 1. <http://pub.bsalut.net/risai/vol2/iss1/1>
- Van Uden-Kraan, C., Drossaert, C., Taal, E., Smit, W., Bernelot, H., Siesling, S., Seydel, E. & Van De Laar, M. (2009). Health-related Internet use by patients with somatic diseases: frequency of use and characteristics of users. *Informatics for Health & Social Care*. Reino Unido. 34(1), 18-29. <https://doi.org/10.1080/17538150902773272>

IV CAPITULO

Dos dimensiones usadas e introyectadas en la constitución de nuevas identidades y subjetividades: desarrollo tecnológico y flexibilidad laboral

Miguel Angel Maciel González¹

Resumen:

La cultura como aspecto consustancial a la especie humana, se define por un fenómeno llamado poder, el cual establece la gestión político-ideológica económica con la que se hace presente una serie de formas simbólicas, mientras otras se invisibilizan, deconstruyen o tratan de ser desaparecidas tanto a nivel del espacio público como en términos de un tiempo histórico. Por ello el objetivo de este documento es observar algunas de las aristas de la nueva cultura del capitalismo actual, como una forma de poder y dominación que intenta expandir su dominio a través de lo financiero, la reestructuración de la personalidad y la convivencia y también dentro de ciertos desarrollos tecnológicos. En este último aspecto se trata de mostrar cómo es que esta perspectiva particular del capitalismo, se orienta a reducir la condición humana a bits de información para que fluyan libremente por la red y así generar procesos productivos y eficientes de trabajo, los cuales no sólo construyan un tipo de estructura hegemónica dentro del campo del consumo, sino también reconfiguren la personalidad y las relaciones humanas para eliminar su sentido de pertenencia, unidad y coherencia comunitaria en torno a un tipo de creencias y costumbres que definen sus formas identitarias, de ahí la necesidad de desarrollar normas convivenciales.

Introducción

La llegada del ser humano, como tal, es decir; como sujeto simbólico, trae como consecuencia el despertar de una serie de acontecimientos que antes y en la condición de la naturaleza, eran completamente inéditos en el desarrollo del entorno vital. En ese sentido la producción signica que contribuirá a la creación de eso llamado cultura no sólo definirá los modos en cómo ciertos pueblos generan un modo de vincularse la realidad a través de objetos, prácticas y significados, sino también la forma por la cual la organización social establece ciertas jerarquías en la repartición de la riqueza, los roles y funciones y por supuesto la interpretación del universo. A esta capacidad de ordenar la existencia propia y la de los demás se le conoce como lógica de poder y éste ha acompañado la historia de la humanidad desde la antigüedad hasta los umbrales de esta sociedad tecnológica.

¹ Facultad de Estudios Superiores (FES) Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es profesor Definitivo en la Licenciatura en Comunicación y en instituciones privadas a nivel posgrado. Es Coautor de los libros: La Ingeniería Social de la Comunicación (ISKOM), Fundamentos, Método y Teoría Inteligencia Cualitativa para la Investigación en Ciencias del Cambio. Teoría y Prácticas Estratégicas, Perspectiva Crítica del Sistema Educativo Mexicano, La Comunicación y sus Encuentros Creativos con la Cultura y el Arte y Memorias del pensar y sentir: lo absoluto, mundano e (im)posible. angelmaciel@hotmail.com

El poder implica una capacidad de actuar para definir -y en muchas veces imponer- un mandato, una sustancia o un conjunto de estrategias para orientar el punto de vista de los otros que pueden o no compartir dicho poder. Cuando intenta manipular y controlar, desarrolla discursos y/o acciones que permiten definir al grupo dominante con quien tiene el derecho (divino, científico o instrumental), como quien legítimamente tiene la capacidad y los equipamientos para estar por encima de los demás.

Una de las formaciones sociales y culturales que se ha destacado para la definición y reparto de lugares simbólicos en el mundo es el capitalismo y sobre todo en su versión globalizada y neoliberal. Como forma cultural, ha comenzado a emprender un camino de expansión, no solamente a través de nuevos modelos de control basados en el consumo y en el entretenimiento, sino también en la domesticación de las pasiones humanas, a través de gestionar al cuerpo biológico y de la comunidad como si fueran procesos de información para que el ser humano abandone su sensibilidad y pueda ser fusionado con las redes informáticas, y de ahí generar una nueva era trans-orgánica en la que la existencia se reduzca a eficiencia y productividad y de ahí deconstruir la escalabilidad humana para alejarla de su fuente de espiritualidad, convivencia y solidaridad hacia los demás.

Por ello, el objetivo de este documento es presentar como la dimensión de la cultura como fundamento de la existencia humana, se configura como una forma de crear relaciones de dominación en los demás, caso concreto el capitalismo surgido en los años setenta del siglo 20 y que ha integrado en su voluntad de poder, el discurso científico-técnico del siglo 21 para moldear a los cuerpos no sólo en su provecho material y de acumulación, sino en una ofensiva total dirigida, por un lado, a volver la vida cotidiana exclusivamente en un producto o servicio rentable y, por el otro, en función de lo anterior, desdibujar el sentido cultural y de vinculación al que tienen derecho todos los pueblos del mundo, es decir, una forma cultural como lo es el capitalismo que paradójicamente cercena o coopta otras manifestaciones culturales.

Para tales aspectos se revisará en un primer apartado, aquello que caracteriza al hombre como especie y lo cual se ubica dentro de la filosofía en el símbolo, su relación con la cultura y los vértices que se desprenden de ella tanto para dar sentido a lo que se es, como su capacidad de mando y de cambio que pueda tener. En un segundo apartado, lo que corresponde a la cultura del capitalismo, relatando su nacimiento, algunas de sus mutaciones en los sistemas de producción, así como cambios en la personalidad y estructuras vivenciales de individuos y grupos.

Un tercer apartado comentará la manera como los desarrollos en biotecnología y aspectos neuronales, integrados o vinculados con esta cultura del capitalismo definen un tipo de proyecto humano, el cual precisa ser ordenado y orientado a través del fenómeno de la información como eje axial de la nueva economía, las costumbres y la continuidad del capitalismo como fenómeno omniabarcante del mundo de vida de los individuos a lo largo y ancho del planeta. Finalmente, se observará como este descarnamiento y lógica utilitaria, intervienen para crear una civilización que desaromatiza y desintegra los rituales de la colectividad, es decir, por un lado, usa la existencia y el tiempo como una maquinaria de comprar y desechar y emplea esa misma estrategia para diluir las relaciones humanas, sus significados, sus lealtades y su duración para recrearlos solamente en su perspectiva económica. Al final se observará la posibilidad de gestar valores convivenciales como alternativa para reintegrar lazos y trascendiendo los procesos alienantes de ese capitalismo.

Abrir una grieta: cultura

La mano y el cerebro se han conjuntado, desde el arribo del hombre, no sólo para darse paso a una civilización plena de objetos, los cuales les han permitido moldear la realidad que le rodea a la incipiente condición humana, sino también construir un entorno ajeno a la primera impresión que rodea la percepción de la naturaleza. Esta actividad diferenciada (pero no distante), del microcosmos de la esencia de la vida biológica, es conocida como cultura. En ella, mujeres y hombres han plasmado formas de representación y significación que organizan la experiencia del Homo Sapiens para que éste pueda:

1. Flanquear el umbral entre lo indecible de la realidad inmediata y
2. Moverse en un ecosistema plagado por entes desconocidos que se manifiestan en meta-herramientas y metalenguajes.

Las primeras, son instrumentos que generan o refieren a otros instrumentos, cómo, por ejemplo: agujas que confeccionan pieles para cubrir de la intemperie climática y psicológica que bordea la precariedad humana. Las segundas, son estructuras organizadas en expresiones lingüísticas e institucionales desarrolladas en un contexto común y las cuales originan: los mitos, las religiones, el arte y la ciencia, con los cuales todo un pueblo se dota de una identidad colectiva. De tal suerte estos lenguajes son formas donde se asientan y precipitan continuamente significaciones y acciones que una comunidad expresa y manifiesta enmarcando temporalmente su pulso de existencia en un lugar determinado. En La cultura como identidad y la identidad como cultura el autor comenta:

La identidad colectiva define la capacidad para la acción autónoma, así como la diferenciación del actor respecto a otros dentro de la continuidad de su identidad. Pero también aquí la autoidentificación debe lograr el reconocimiento social si quiere servir de base a la identidad. La capacidad del actor para distinguirse de los otros debe ser reconocida por esos “otros”. Resulta imposible hablar de identidad colectiva sin referirse a su dimensión relacional. (Giménez, s.f., p. 17)

Al definirse como un modo de autoidentificación y acción, se está indicando que la identidad colectiva comparte ciertos principios y valores comunes y qué para su inserción y legitimación en el espacio social, requiere determinadas prácticas. Lo cual se observará en la construcción del poder que hizo el capitalismo tanto en su fase industrial como tecnológica.

No obstante, antes de avanzar a estas situaciones peculiares de creación del mundo, se hace una pregunta inicial: cómo es que los sistemas identitarios con sus esquemas de sentido se pudieron desarrollar de una extremidad inferior y de los sistemas neurológicos para desarrollar un medio artificial para la humanidad. Esta pregunta hace pensar sobre lo que permite a los hombres verse como tales. En este aspecto, se podría alegar –como se decía en los tiempos de Platón– el rasgo esencial de todo conocimiento y por supuesto de la “auténtica” especie humana sería el mundo de las ideas que establece una doble luminiscencia sobre la capacidad de hacer asequible al mundo.

De un lado, una fuerza supranormal que pone tales ideas antes de nacer y que de ahí se configura la lucidez para definir la esencia de las cosas y, la otra, basada en el filósofo el cual redescubre las sombras impuras que recubren las cualidades de las cosas y las convierte en modelos perfectos de la existencia. De ahí, lo perenne, lo eterno, permite no sólo establecer al conocimiento, sino también la perfección humana.

La segunda idea, curiosamente proviene del arquetipo platónico, pero ya reinterpretada en los rasgos particulares de la modernidad temprana; aspecto que se ubica en René Descartes –a quien se volverá a retornar más adelante en cuanto al tipo de estructura cultural que se está intentando imponer– quien más allá de la división y rotura de la condición humana, define la esencia en el pensamiento racional, donde el alma se deposita el corazón mismo del misterio de la vertebra que llega a generar la genuina humanidad. No obstante, éstas son pequeñas muestras de la inagotable discusión de lo que define a mujeres y hombres, las cuales no llegan a satisfacer el fundamento del existir, en tanto no todos están recubiertos por el manto de la inteligencia de las ideas, tampoco todos pueden o quieren ser filósofos y de la misma manera, no necesariamente individuos y/o grupos conciben la realidad a través de la razón, vista como alma. Más bien, será necesario hacer una arqueología de alguna práctica singular que detenta la potestad de convertirse en lo que rige a lo que se llama la particularidad humana. En tal caso, si se acude a los mismos ejemplos de Platón y René Descartes, se puede engranar algo que une sus referencias sobre el hombre. Ambos usan el lenguaje y un significado y lo emplean para remitirse a concepciones de lo que representa la civilización humana.

También dentro de lo que indican, hay aspiraciones sobre lo que puede llegar a ser la sociedad. Por lo tanto, no es un fenómeno dónde hay que buscar los bríos que configuran esta realidad diferente a la natural, sino a una meta-dimensión que sin ser vista, ordena los fundamentos de la humanización y artificialidad. Tal aspecto podría ubicarse en disolver las cosas para crear situaciones no existentes en la realidad en bruto y que sólo tienen su extensión y su intencionalidad cuando existen los hombres. Esta profundidad que perfora y altera la vida de los animales, vegetales y lo inerte de lo no vivo, implican el plasmar nombres con significantes y representaciones de los acontecimientos y se le conoce como símbolo.

En *Antropología filosófica* el autor aclara:

El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema "simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. A primera vista semejante demora podría parecer una ventaja bastante equívoca; algunos filósofos han puesto sobre aviso al hombre acerca de este pretendido progreso. El hombre que medita dice Rousseau, "es un animal depravado": sobrepasar los límites de la vida orgánica no representa una mejora de la naturaleza humana sino su deterioro. (Cassirer, 1967, p. 26)

Como lo indica Cassirer, el hombre al abrir una abertura en lo viviente, proyecta algo que desde su juicio representa un faltante, es decir, un conjunto de acontecimientos que alimenten sus expectativas y a la vez logra crear condiciones que le permitan subsistir ya no como animal, sino en algo ya mencionado anteriormente que es la identidad y del que se va a referir a partir de este momento: la cultura.

Se podría decir que esta idea resulta asequible de discernir, si se considera sólo su faceta de desarrollo de significaciones de la realidad, sin embargo, todo orden simbólico que tiene la civilización está revestido de un conjunto de condiciones y características que hacen del fenómeno cultural, un asunto a estudiar para comprender los mecanismos que se desarrollan en el orden de sentido dominante que hoy priva en occidente y se atrevería decir que en todo el mundo. Con ayuda de algunos teóricos cercanos a esta problemática, se puede ir observando varias dimensiones que estarán involucradas en el análisis de la cuestión instrumental como forma de dominio por la que se atraviesa hoy en día. El primero es el comunicólogo mexicano Jorge González Sánchez, quien se acerca a esta cuestión desde las siguientes vertientes.

La primera es que toda cultura no puede ser un repertorio de significaciones aisladas o que sólo sirvan para saber descriptivamente lo que la gente representa o los objetos usados para dicha interpretación de la vida. Más bien, ese conjunto de actividades, costumbres y significados son un campo del orden epistemológico, es decir, un modo de aprehender esa realidad específica, un aprendizaje y un acervo de conocimiento que ayuda a los hombres de una comunidad a abrirse paso para su quehacer cotidiano.

De tal manera se circunscribe a las maniobras mentales y de acción para generar adaptaciones a su mundo. Como ejemplo se tiene lo siguiente; las personas de manera colectiva orientan ciertas explicaciones a elementos comunes que trascienden determinados hechos. Se tiene el caso de algunos juegos de azar en dónde se puede lanzar monedas durante 100 o más veces y observar la repetición de cinco a siete veces del mismo símbolo sea cara o cruz. Dentro del imaginario de quienes hacen este trabajo, se une la causa común de que las coincidencias de que salgan correlaciones se deben a ciertas circunstancias mágicas atribuidas a cuestiones paranormales.

Esto, no sólo se toma como una creencia común, sino conocimiento que define ciertos comportamientos con los cuales la gente vive y dirige su vida. Sin embargo, estos intersticios dados por una organización cultural como saber, no implican un fenómeno, inmóvil o sin oportunidad de ver un horizonte deseable/posible, al contrario, la dimensión simbólica también constituye una capacidad para imaginar, desear y construir caminos hacia otras maneras de vivir, la cual se inspira en los deseos de quienes ven que su vida puede ser diferente, si rearticulan otras condiciones de existencia, por ello el fenómeno cultural es transitorio y conviene decir también que se organiza a través de las pasiones humanas.

De tal forma la superación de un sí mismo en la cultura, es sinónimo de un proceso de movimiento y por supuesto de transfiguración. Por ejemplo, la complejidad profesional y social que se vive hoy orientada por la economía del conocimiento, ha revelado la necesidad de crear otra visión sobre la educación, lo cual ha intentado remover las conciencias para que se transite de una labor educativa focalizada en la escuela, a una cosmovisión de que todo fenómeno de información y aprendizaje tenga que movilizarse hacia valores como la convivencia, la solidaridad y el compromiso.

Por supuesto, el deseo que moviliza a este contexto se vislumbra como posibilidad que puede o no cristalizarse de acuerdo con el empuje de quienes trabajan por ese sueño y quienes no están de acuerdo con ese eje aspiracional. Y tercero, además de saber y de transformación, se generan formas de diferenciación cultural, en quienes se amalgaman y sedimentan en un modo de estructurar sus principios y otros que hacen lo mismo, pero con representaciones y concreciones diferentes.

De tal suerte quienes magnéticamente se atraen en su conocimiento y expectativas muestran un sentido de inclusión, pero a la vez, ellos presentan la cara de exclusión para crear fronteras (armoniosas o conflictivas), que establezcan la diversidad de actores, circunstancias y acciones.

En *Cultura(s) y Ciber_cultur@s..(s) Incursiones no lineales entre Complejidad y Comunicación* el autor afirma:

La otra cara de la inclusión es precisamente la de la construcción social de los “otros”. En una dialéctica constante, hacer un sentido de pertenencia siempre va acompañado de la elaboración de sentido de pertenencia siempre va acompañado de la elaboración de sentido de lo que no somos. Un tiempo, toda la cosmovisión de la humanidad fue geocéntrica: el cosmos –con toda evidencia– giraba alrededor de nuestro planeta, todavía hoy en nuestro lenguaje (que preocupantemente, no sólo es del siglo pasado, ¡sino de otro milenio!) cargamos con reliquias de aquellos polvos (el sol y sus estrellitas, salen en la bóveda celeste). La tierra como único centro del universo. Toda otra posibilidad queda excluida por mandato divino”. (González, 2005, p. 117)

Con el ejemplo indicado por el autor, se evidencia que toda perspectiva y expectativa cultural, se organiza en pares de oposición, los cuales intentan legitimar su visión y versión de la realidad viviente y de esta manera no sólo gestionar el sistema de creencias, sino también la constitución de instituciones, sus prácticas y modos de ser. De tal manera a veces sin que se sea consciente de ello, la cultura toma cuerpo o se encarna en cada una de las actividades objetivas y subjetivas de la condición humana, desde los modos de expresión comunicativa como puede ser la forma en qué dos amantes se frotan con sus significados hasta las reglas que operan en un restaurante a nivel del acomodo de los espacios, el menú, el servicio y características de los alimentos.

Además de lo indicado por Jorge González Sánchez, existe otro analista de la cultura, quien a inicios de los años noventa del siglo 20 va a criticar lo que otros autores definen como cultura y también crea sus propuestas que incluso se relacionan con los modos de uso de los significados para hegemonizar unos en detrimento de otros. El científico en cuestión es el antropólogo inglés John B. Thompson, quien muestra la dimensión cultural desde tres perspectivas a las que se referirá como “hermenéutica profunda”.

Dicha postura teórico-metodológica, proviene de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, quien observa a la realidad como un campo de comprensión dialógica, es decir, como un ámbito donde los seres humanos interpretan su vida de acuerdo a las acciones que realizan en un determinado campo de sentido (por ejemplo, la escuela, los deportivos y/o los espacios teatrales), además como un proceso de fusión de horizontes que se hace a través de la conversación y el entendimiento entre los hablantes para entender su posición en el mundo de la vida.

En función de esta postura Thompson genera esta hermenéutica profunda, la cual pretende estudiar esa misma realidad viviente en cuanto a las condiciones con las que se generan los significados, el análisis de los diferentes lenguajes mediados por instituciones de comunicación pública y la manera en que los usuarios consumen tales esquemas comunicacionales. Lo que se desprende es que esta perspectiva:

1. Define sistémicamente el fenómeno cultural en cuanto a los aspectos, actores y procesos que se encuentran integrando en el análisis de cualquier fenómeno de esta índole,
2. En función de esta postura logra crear una metodología la cual permite observar contextual y en la práctica la creación, circulación y consumo-uso de bienes culturales y
3. Observa a la cultura como formas simbólicas las cuales en sus significados conllevan relaciones de carácter ideológico con las cuales se media entre lo que es válido y aquello que no lo es para la reproducción sociohistórica.

Para efectos de este trabajo, sólo se indicará en el caso del primero y el segundo punto, ciertos aspectos: el entendimiento de la cultura, supone que se desarrolla en contextos estructurados, es decir, de acuerdo a la visión institucional que trata de definir principios y valores, los cuales están incardinados a las productos culturales y comunicativos que se construyen en el marco de esas dimensiones estructuradas y que son representadas, utilizadas y reconfiguradas por quienes organizan su consumo en torno a ellas.

Así se abordan las organizaciones culturales, sus producciones y los individuos o grupos que se adhieren voluntaria o involuntariamente a ello. Por ejemplo, si se habla de un deporte como es el box en los últimos treinta años, se podrá observar que nace en función de toda una industria del entretenimiento y de la halterofilia con determinadas reglas como el proceso en que los pugilistas, se tienen que preparar para la pelea, las noticias alrededor de su vida privada, las declaraciones hacia los medios de comunicación, las apuestas que se corren por tal concepto y todo ello “bautizado” por un conjunto de principios que controlan lo financiero como la idea de espectáculo.

El segundo aspecto es que todo lo producido como forma simbólica, llámese series, documentales, spots, páginas de redes sociales, videojuegos, vestimentas, estilos de corte de cabello, alimentos, entre otras cosas, representan esas formas simbólicas. Y el tercero, prensa, club de fans, espectadores, investigadores, otros deportistas y compañías, son quienes pueden o no crear una economía de la atención cuando observan la pelea entre los dos boxeadores.

Lo que se desprende de esto y que es el asunto principal en donde Cassirer se quedó y que Jorge González Sánchez y John Thompson logran dar una visión sobre lo cultural, es la cuestión de cómo todo fenómeno simbólico señalado, obedece a visiones ideológicas que usan determinadas estrategias para invisibilizar, denostar, minimizar o desplazar a otro conjunto de postulados que también luchan en el escenario social por implantar un conjunto de arquetipos institucionalización.

En *Ideología y cultura moderna* el autor comenta:

Los individuos situados en los contextos socialmente estructurados tienen, en virtud de su ubicación, diferentes cantidades y grados de acceso a recursos disponibles. La ubicación social de los individuos, y las acreditaciones asociadas con sus posiciones en un campo o institución social, les otorgan diferentes grados de “poder”, entendido en este nivel como una capacidad otorgada por la sociedad o las instituciones que permite o faculta a algunos individuos para tomar decisiones, perseguir objetivos o consumir intereses. Podemos hablar de “dominación” cuando las relaciones de poder establecidas son “sistemáticamente asimétricas”, es decir cuando los agentes particulares detentan un poder de manera de una manera durable que excluye, y hasta un punto significativo se mantiene inaccesible, a otros agentes o grupos de agentes, sin tener en cuenta las bases sobre las cuales se ha llevado tal exclusión. (Thompson, 1993, pp. 89-90)

Es precisamente la ideología, el poder y la dominación aspectos correlativos a la cultura y a cualquier análisis de las formaciones sociales. Precisamente una de tales configuraciones colectivas, se ubica en la estructura simbólica y tecnológica del capitalismo, quien hoy en día, ha desplegado modos de significación en las prácticas cotidianas, laborales, en las identidades y en los usos tecnológicos que tratan precisamente de sujetar a otras percepciones y experiencias fenomenológicas. De ahí que en los siguientes apartados se vea como este tipo de civilización ha generado una fragmentación de la personalidad, pero también ha orientado la tecnología hacia un camino de la desintegración corporal de la condición humana, así como también enmohecido la articulación de los vínculos humanos hasta el grado tal de licuar todo afecto, convivencia o encarnamiento de las interacciones humanas.

Algunas claves culturales del capitalismo actual

Como se comentó en el apartado anterior un aspecto que define a la cultura es el ejercicio del poder, y a través de éste, la construcción de relaciones de dominación las cuales se gestan cuando además de establecer los recursos y actividades considerados como legítimos para aplicarse en un momento de la historia y en su contexto, también logran controlar quién tiene acceso a ellos, las tareas a realizar y los beneficios de dichas acciones.

En ese sentido, en la modernidad temprana, la ciencia racional y la expansión comercial, se constituyeron como el eje orientativo del sistema de creencias impuestas en función de la forma simbólica llamada progreso, lo cual se estructuró como el discurso ideológico al que todos los pueblos del mundo “deberían llegar” para su “bienestar”. Estos aspectos se presentaron con diferentes representaciones de la realidad con el transcurrir del tiempo, desde la ilustración en los momentos de la revolución francesa hasta los primeros años posteriores a la Segunda Guerra Mundial con el Estado Bienestar.

No obstante a partir de los años setenta del siglo 20, comienza no sólo un proceso de transformación en los sistemas económicos y sociales, sino un profundo cambio que reestructuraría la subjetividad, las relaciones y que incluso sería uno de los primeros pasos para pensar a la tecnología informática como un principio que daría una nueva esperanza al proyecto emancipador, dónde muy probablemente la liberación humana de todo sufrimiento

por la desigualdad financiera, social, la enfermedad y la vejez, se alcanzase ya no en función de las negociaciones, acuerdos o revoluciones políticas, sino por integrar cada vez más los procesos técnicos, incluyendo el poderlos utilizar integrados a la misma mente y a la corporalidad del ser humano.

Dichas alteraciones gestaron que el anterior capitalismo basado en la distribución equitativa de las riquezas se convirtiera en un tipo de organización social cuyo eje no estuviera en la igualdad, sino en la liberalización de las actividades productivas de los seres humanos y en la capacidad de competir para ofrecer mejores bienes y servicios. Tal perspectiva construyó un nuevo significado en las formas de trabajo, pero también las relaciones y actitudes de las personas y grupos que se afiliaron a esa incipiente realidad y que con el paso del tiempo se configuró como la cultura dominante tanto en la economía como en los estilos de vida en la sociedad. Existen elementos –entre otros– definatorios en la nueva dinámica organizativa en el trabajo industrial, pero que en definitiva se van a observarse en las formas de convivencia social más allá de la fábrica y que se observarán a continuación:

El primero, es el modo de gestionar las actividades productivas; en ese sentido hasta antes de los años setenta del siglo pasado, había un mando jerárquico en cada escalafón de una organización quien definía el proceso, el ritmo de trabajo y el tiempo. En tal caso, el movimiento para la creación de satisfactores se hacía de manera uniforme en tanto la demanda de bienes no era diversificada y la competencia era escasa. Esta configuración laboral, en una de sus dimensiones daba la percepción de estabilidad e identidad a quienes ejercían la práctica manufacturera, de ahí un sentido de coherencia con la psique de cada trabajador y también en las interacciones con sus compañeros.

Incluso con la forma duradera de hacer el trabajo y el detalle y un tipo de compromiso que se relacionaba con él. No obstante, una crisis generada por el alto costo de sostener una forma empresarial de este tipo, aunado a la recesión generada en esa década y la apertura comercial, cuestionaron los cimientos de una estructura sólida, debido a su incapacidad de hacerle frente a estas situaciones y problemas, de ahí la necesidad de crear un orden social en las empresas públicas y privadas, en el cual se lograra compaginar la estructura laboral con el desarrollo y crecimiento de lo producido.

Esto se estableció en parte con nuevas maneras de ejecutar el liderazgo. En los tiempos de la gran fábrica, el poder y la toma de decisiones se circunscribía a una persona o a un conjunto muy reducida de ellas, las cuales definían el rol de “jefe”, quien se asimilaba a una función directiva, de ahí caía hasta mandos medios y los operativos que se subordinaban a los concebidos como los de mayor jerarquía.

En ese sentido, esa práctica que el mundo de la fábrica había logrado el crecimiento económico, se vio mermado e inoperante ante la complejidad del entorno de negocios, de los avances tecnológicos –de los cuales se hablará más adelante–, de las horas, semanas y meses invertidos en el trabajo y en la personalidad de los colaboradores. En la perspectiva del capitalismo de corte neoliberal, los liderazgos fueron asumidos por los individuos quienes antes eran dependientes de los de “arriba”, con lo que los nuevos lenguajes de la institucionalidad económica eran: libertad, autonomía, actividades compartidas, diseño por objetivos diarios, evaluación y autoevaluación interna y de la competencia, procesos basados en estándares de calidad, entre otros. En *Programados para triunfar. Nuevo capitalismo, gestión empresarial y vida privada* la autora afirma:

Ahora en este nuevo paradigma, la libertad se dibuja, según nosotros, con los lazos de un tríptico de valores prometedores: autenticidad, voluntarismo y autonomía. El individuo contemporáneo, que ya no se deja encerrar un papel en un papel que otros le han asignado, tiene la sensación de poder convertirse finalmente en lo que es; el culto a la autenticidad. Conectado con su portátil y unido al mundo entero, creo que posee los medios materiales y tecnológicos (5) de hacer realidad lo que quiere: es el culto al voluntarismo. (Marzano, 2011, p. 13)

El segundo elemento, estaba vinculado a la potencialidad con la cual se podía acelerar la dinámica de creación de los bienes de mercado, así como del control de los insumos y los trabajadores para un proceso de eficientización de cada área organizada. De tal forma, los aspectos tecnológicos a nivel de supervisión, datos y comunicación encontraron en los medios corporativos el nicho dónde poder aplicar y realizar una labor, la cual fuera relacionada con prestar un servicio fuera de todo error.

En ese caso, la supervisión tecnológica implicaba, la vigilancia de que tanto los trabajadores, como el desarrollo de funciones, fueran observados en función de cumplir las metas, de acuerdo ya no tanto a un volumen de objetos materiales, sino a lo soluble y volátil de una naciente sociedad de consumidores. Ellos se referenciaban como el primer termómetro subjetivo y emocional para el funcionamiento de la organización, la cual desde esta perspectiva se le asociaba a un sistema vivo emergente adaptándose a los vaivenes de significado de los compradores.

A nivel informativo, el procesamiento de información en un inicio de esta gestión marcaba la pauta que va desde la recreación de alguna marca ofrecida para su reactualización, hasta la rapidez en la fluctuación del mercado que adquiriría ciertos productos. A nivel comunicativo, al tener información; intercambiarla, reflexionarla y devolverla en forma de un saber especializado, creaba una nueva manera de integrar la creatividad a lo comercializado y estaba dando nacimiento a lo que desde los años noventa del siglo 20 se le va a conocer como sociedad del conocimiento y sociedad red, aspectos que no se reflexionarán en este documento.

En *La nueva cultura del capitalismo* el autor afirma:

Gracias a las nuevas herramientas informáticas para representar las entradas y las salidas la información sobre el comportamiento de los proyectos las ventas y el personal podía llegar a los niveles superiores de forma instantánea inmediata En la industria automotriz de los años sesenta la demora en tomar una decisión ejecutiva en el taller era según una estimación de cinco meses intervalo que hoy se ha reducido de manera drástica a unas pocas semanas. En la organización de ventas los resultados obtenidos por los vendedores pueden representarse en tiempo real en ordenadores de la oficina central. (Sennett, 2006, p. 41)

El tercer elemento, está vinculado con el primero, en plano de la división de tareas, las responsabilidades y las nuevas maneras en que los empleados van a concebir a la empresa y sus relaciones sociales y comunicativas. De tal suerte, hay varios aspectos que constituyen la “idiosincrasia orgánica del sistema fabril”; por ejemplo:

En primer lugar, “echar raíces”; la idea con la cual los trabajadores se unían para trabajar en las grandes asociaciones de hormigón y acero era quedarse de forma definitiva en su inicial o su segundo empleo, no sólo por lo que representaba la estabilidad en el puesto y la garantía de tener una buena jubilación, sino por el autoconcepto de lealtad a la empresa y la posibilidad de generar entre los camaradas fuertes lazos de apoyo.

En segundo lugar, como ya se mencionó, la permanencia también implicada arroparse de un sentido de hacer bien las cosas por el simple hecho de hacerlas, lo cual demostraba como la identidad personal, se identificada a nivel de volcarse al trabajo como una responsabilidad de atender en profundidad todos los asuntos. De ahí que adherirse a la empresa por tiempo indefinido (o por lo menos hasta que fuera despedido), era equivalente a como estaba mentalizado y sobre todo integrado a la piel a la creación de bienes resistentes y duraderos.

En tercer lugar, existe una correlación con el primer punto en el plano de sentirse dentro de una causa social y productiva al ser emblema de una organización con la cual compartir una buena parte de su vida, lo mismo ocurre entre los miembros, que sin llegar necesariamente a representar la luminiscencia del proyecto ilustrado de libertad, igualdad y fraternidad, si había lazos para cooperar, solidarizarse, en sus narrativas individuales y familiares (al igual que desuniones y deslealtades), pero sobre todo en la defensa de sus derechos laborales, dónde además de estar organizados en sindicatos, tenían una visión ideológica para conducir sus objetivos en forma de que en algunos casos, se pudiera ver como movimiento social.

Sin embargo, desde los años setenta, se han suscitado cambios en el moldeamiento del carácter, en dónde lo que antes era signo de fortaleza como la honorabilidad y el apego, hoy en día se perciben como fenómenos extraños. De tal manera en la conciencia no se observan rastros de cultivarse con la empresa, más bien de ir en búsqueda de nuevas asociaciones, las cuales a la par no desean ya que los trabajadores quieran estar demasiado tiempo para evitar costos económicos, políticos y culturales, es decir, los individuos y grupos que tienen la idea de sedimentar experiencias y recuerdos, además de establecer una identificación melancólica con “la” empresa (no “su” empresa), se ven más como “dato deficitario”.

Precisamente esto se muestra en la forma en cómo el mismo Richard Sennett denomina a esta nueva situación caracterológica en términos de una corrosión del carácter. En ella, la estructura desorganizada del capitalismo en función de una ausencia de largo aliento lanza a los miembros de alguna compañía a destinos inciertos (deslocalizaciones) y a tiempos fugaces, lo cual consiste en pulverizar o descargar todo referente simbólico que otorgue un sentido de pertenencia, compromiso o cercanía emocional a los individuos y los grupos entre sí mismos o con relación a sus actividades productivas y cotidianas con los objetos, las instituciones y sus relaciones. En La corrosión del carácter. Las consecuencias impersonales del trabajo en el nuevo capitalismo el autor argumenta:

El signo más tangible de ese cambio podría ser el lema «nada a largo plazo». En el ámbito del trabajo, la carrera tradicional que" avanza paso a paso por los corredores de una o dos instituciones se está debilitando. Lo mismo ocurre con el despliegue de un solo juego de cualificaciones a lo largo de una vida de trabajo. Hoy, un joven americano con al menos dos años de universidad puede esperar cambiar de trabajo al menos once veces en el curso de su vida laboral, y cambiar su base de cualificaciones al menos tres veces durante los cuarenta años de trabajo. (Sennett, 1998, p. 5)

El objetivo de “descargar” –como si fuera una aplicación de la red novedosa o para su actualización– obedece a objetivos latentes que se integran al corazón mismo de las intencionalidades del capitalismo contemporáneo. El primero de ellos, se refiere que al despojar de sus arraigos psíquicos y socioculturales mujeres y hombres se autogeneran y simplifican, convirtiéndose en unidades de trabajo mental, quienes aplican sus habilidades de saber-hacer y hacer-hacer para la creación de bienes rentables direccionados a determinadas formas de consumo.

En este aspecto, se logra vencer cualquier resistencia ideológica, política, ética y jurídica y se prepara a construir una condición humana “minimalista”, reactualizada y descarnada de cualquier postura crítica y reflexiva del estado de cosas, con lo cual los procesos discursivos van mutando y dejan de ser formas de comunicación que integran el conflicto como motor de los cambios a situaciones expresivas, las cuales se “rellenan” con lenguajes ya preestablecidos. Y, en segundo lugar, esta acción implica la pérdida de la complejidad y la diferencia en la condición humana y su absorción y reinterpretación en formas configuradas sólo para la productividad, muestran algo que se ha venido observando desde los años ochenta del siglo 20, en términos de un aligeramiento de la carga ontológica. De tal suerte que los procesos de autonomía laboral, los cuales supuestamente despejan las cargas burocráticas, el funcionamiento tecnológico que diluye procesos entrampados por la cantidad y densidad de movimientos a realizar, representan al final de cuentas las siguientes cuestiones:

1. El deseo antiguo por despojarse de todo ropaje estorboso en aras de una libertad creada por el mismo capitalismo y
2. La necesidad de que la tecnología se encargue de aquella pesadumbre laboral y existencial pues al final de cuentas, este tipo de herramientas pueden desarrollar actividades y procesos pulidos y lisos, sin ninguna huella de imperfección, cuestión que el ser humano no hace por sus limitaciones biológicas y sus afrentas psicológicas, económicas y morales.

De ahí que desintegrar esos descontentos e insertar la automatización, son de los aspectos que tratan de poner punto final al control humano por las cosas y dejárselo a las máquinas como una tercera naturaleza de la especie, es decir, si su primera condición era la natural, la segunda la simbólica, la tercera es la Inteligencia Artificial. En ese aspecto, esto no es novedoso, pues la invención de diferentes parámetros que sustituyan al hombre siempre han estado presentes; desde las visiones politeístas hasta la idea de progreso en el Renacimiento.

No obstante, en el escenario del desgarre que provocan estos instrumentos de información y comunicación, hay un caso que retoma el sociólogo estadounidense para marcar los imaginarios particulares de una época y que intentan configurar los escenarios maquinales de ese tiempo y extenderlos a los momentos actuales y se refieren a una disertación hecha en los tiempos de la ilustración sobre las diferencias entre los replicantes y los autómatas. Esto porque en lo que se vive hoy en día, no sólo se está más cerca de esta discusión por los avances científicos y técnicos, sino porque el fundamento cultural de esta sociedad productivista, intenta en términos de control social hacer parecer que es “inevitable”, destituir el esqueleto y la carne de los cuerpos y suplantarlos por medidas instrumentales que tengan como objetivo central; la perfección estética, operativa y de resultados para continuar con el anhelo del productividad y desarrollo económico.

En tal caso ha habido una inquietud latente desde que en la era industrial comenzó a fusionarse; la necesidad de progreso material, con la parte de emancipación humana y las máquinas. En el caso de las últimas, a partir de su emergencia y consolidación en la Europa del siglo 18, comenzó a vislumbrarse no sólo sus posibilidades técnicas para el trabajo y la rapidez, sino también a compararlas con los seres humanos, a nivel de su destreza y también perfección. De tal suerte, en esa situación de las cercanías y distancias en la tecnología maquina y el hombre, se crearon dos conceptualizaciones que retaban la imaginación humana en cuanto a sus capacidades y también los modos por los cuales se podía convivir con ellas;

1. El replicante
2. El robot

Ideas retomadas de Richard Sennett, para acuñar a dos figuras paradójicas no humanas, pero sí tomando su base orgánica para ser creadas para distintos fines. El replicante era un imitador mecánico de las capacidades del Sapiens, quien reproducía desde funciones como el latido del corazón que podía hacer un marcapasos, los estilos de vida; comportamientos y comunicaciones sostenidas esta entidad con aspecto humano. En tal caso varias películas en el cine muestran esta situación como es el caso de Blade Runner de los años ochenta, sin embargo, como lo indica el autor, resulta en ocasiones complicado de diferenciar si sólo un autómatas es un replicante o robot, pues en el citado filme, se manifiestan de manera exagerada algunas perversiones humanas.

Por otro lado, el robot sí trasciende las habilidades, los ritmos y las condiciones de trabajo de sus creadores para generar cálculos más precisos en menor rango de horas, trazados finos en el manejo de actividades industriales, arquitectónicas y de diseño artístico, además de crear en ciertos casos funcionamiento autónomo para liberar del hombre de algunas de esas faenas.

Por supuesto, en esos momentos de inicio de la máquina era impensable tener los desarrollos tecnológicos que se tienen en la actualidad, como es el caso del autómatas Sofía o incluso, desterrar la piel humana para sustituirla en bytes de información. Sin embargo, a pesar de las limitantes se desarrolló un primer intento de replicante, es el caso del Flautista de Vaucanson, quien tocaba la flauta, lo cual no implicaba sólo el uso de los dedos, sino también de una estructura respiratoria para la generación de sonidos.

De acuerdo con *El Artesano* el autor explica

Para poner al Flautista en funcionamiento, Vaucanson creó en la base de la figura un complicado sistema de nueve fuelles que cruzaban el pecho del robot con tres tubos proporcionaban el aliento; un conjunto separado de palancas operaba una lengua mecánica, y otro abría y cerraba los labios. El conjunto era una maravilla mecánica. (Sennett, 2009, p. 111).

Este autómatas maravilló a quienes lo veían en sus ejecuciones y también resultó para espíritus más “visionarios” una situación que no les podía preocupar o inquietar, porque todas las ejecuciones musicales estaban por debajo o a lo más imitaban lo que un ser humano dedicado a tocar ese tipo de instrumentos ejecutaba. Empero, el Flautista de Vaucanson, fue punta de lanza para crear lo que tiempo después si era un robot en toda su extensión, es decir, una máquina tejedora limpia, eficiente y con volumen de producción mayor a lo que podían crear

las manos humanas con los instrumentos previos a la utilización del telar.

La generación de este invento fue no solo para “mejorar” la producción, sino también y más relevante, evitar que los tejedores se fueran a huelga ya que sus condiciones laborales no eran las mejores y por ello se iban estaban en paro a cada momento. Pero con esta máquina como se indica se eliminaría “el problema humano”.

No es momento para debatir en qué sentido una parte de la naturaleza humana frágil y con necesidades se puede considerar como “un problema” (por supuesto epistemológicamente para quién o para qué y metodológicamente cómo es que resulta un problema). Más bien, la idea es observar como con el transcurrir de los siglos y al adentrarse a los últimos años del siglo 20, el progreso tecnológico para perfeccionar robots y sobre todo la modificación biotecnológica y cerebral del ser humano, unida a la lógica de la cultura capitalista, van a generar esfuerzos en la creación de una nueva civilización dónde la transformación radical del ser humano, sea la piedra sustancial para continuar no sólo con su liberación hacia la felicidad, sino como discurso ideológico de dominación y que ha empezado a definirse en una nueva realidad con o sin pandemia.

Desintegrar la carnalidad y desaromatizar los vínculos humanos

No es una novedad del siglo 20 que el ser humano construya el anhelo de despojarse de la angustia provocada de sus limitaciones y carencias, tanto a nivel de lo que no ha logrado poseer en lo material, como en sus deudas con lo espiritual, así como en las enfermedades y/o discapacidades orgánicas que padece.

Sin embargo, no es lo mismo la manera en cómo cada uno afronta este sufrimiento e intenta diferentes caminos para reapropiarse de la felicidad y el bienestar, a que un conjunto de fuerzas distintas y ajenas orienten, traten e impongan una agenda hecha por ellos, menoscabando la participación de quienes al final de cuentas serán afectados por las decisiones y acciones de los otros. Una de las rutas de quienes se han apropiado del imaginario para derrotar tales situaciones faltantes en la especie humana y a la vez expropiaron al colectivo su capacidad de crear posibilidades; desarrolló un doble principio de secularización de la existencia orgánica.

El primero, desbancó la idea de una naturaleza biológica sagrada, la cual tendría que respetarse en tanto encarnaba una serie de fuerzas sobrenaturales que ejercían temor, fascinación y respeto en el ser humano y cambió la representación a un mecanismo de “estados que causan”, es decir, un mecanismo técnico no vivido, sino funcionando de acuerdo a determinados principios elementales, los cuales habría que conocer, no sólo para generar explicaciones racionales de las cosas, sino también utilizar ese saber y sacarle provecho en beneficio del desarrollo de la humanidad.

Por ejemplo; la invención del microscopio permitió observar la vida en pequeño y con ello averiguar el origen de las enfermedades, así como encontrar una cura. Siglos después, se desarrolló la ecología que en parte estudiaba los campos de cultivo para observar algún tipo de plaga y de ahí integrar un agente predador para evitar que las primeras pudieran extenderse y afectar la siembra y por ende la alimentación de las personas o el uso industrias de las cosechas. De igual forma hacia el siglo 19, se estudiaron las mareas para que la marina británica pudiera hacer viajes a los principales puertos y consolidar su condición como potencia marítima y comercial.

La segunda, se refería a la concepción de ser humano, la cual empezaba a proyectarse. En ella, -como en el medio natural- se establecía la desintegración del cuerpo humano como criatura religiosa para exponerlo tan sólo como corporalidad amoral que podía ser desmembrado para entender sus materialidades y fluidos y de ahí hallar formas para combatir las enfermedades. En ambos casos, la preocupación era para el control, no obstante, la interpretación que se tuvo en los siglos 18 y 19, era el hecho de reproducir mecánicamente los eventos de esa doble condición natural y que aún no podía penetrar en los rincones más apartados de la vida, los cuales pudieran dar pista sobre las “esencias” de cómo era posible la fenomenología de lo humano y de los ecosistemas. En esos momentos se no se podía y se dudaba de la probabilidad de encontrar la condición, por la cual se lograra entender las características del patrimonio que se tenía. Sin embargo, al mapear al cerebro y estudiar la herencia, se produjo una revolución en la biotecnología y en el estudio de los sistemas neuronales. Tal aspecto se inclinaba al hecho de que cada ser vivo tenía una especie de programación integrada en el momento de su concepción y esto marcaba su condición no sólo física, sino también en términos de su temperamento. En el lado cerebral, suponía también un conjunto de microcircuitos que se alimentaban de una estructura interactiva dónde supuestamente se generaban y conectaban los pensamientos.

De tal forma el programa como la cadena móvil de interconexiones, tenían algo en común, y eso era llamado información. Tal aspecto fue estudiado por una disciplina llamada cibernética, la cual representa un antecedente de aquellas ciencias y técnicas que se hoy en día se preocupan por el problema del cambio humano para la preservación de su vida. En *Comunicación y cultura 1. La teoría de la comunicación humana* el autor indica:

En otras palabras, la cibernética procura hallar los elementos comunes del funcionamiento de las máquinas automáticas y el sistema nervioso del hombre y desarrollar una teoría que abarque todo el campo de control y de la comunicación en las máquinas y en los organismos vivientes. (Smith, 1984, p. 47)

Con esta área de conocimiento que ve en el procesamiento informativo el elemento común y regulatorio de distintas estructuras que operan en la realidad, se podía comprender un elemento de ellos que son los rasgos de las personas, también sus inclinaciones cognitivas, de tal suerte que la complejidad de un individuo y su colectivo estaba en el corazón mismo de los datos. Así al saber el código del personaje que fuese, se podía saber sus rasgos físicos, sus enfermedades e incluso sus predisposiciones para comprender aspectos particulares de su personalidad, dado que tales códigos estaban inscritos en los ordenamientos bioquímicos de cada órgano de ese sistema viviente. La información en su principio básico era “dar forma” y esto hizo despertar a una tradición filosófica, la cual se consideraba que ya había pasado su mejor tiempo. A ella la inauguró René Descartes, a quien se le reactualizó debido a estos nuevos desarrollos científicos. En tal consideración las cuestiones rescatadas de esta visión del universo eran las siguientes:

1. “Pienso, luego existo”.
2. La separación entre mente y cuerpo; dando el privilegio al primero sobre el segundo.

El interés en ello se estableció por el hecho de tratarse de preguntar, si no acaso, el espíritu descarnado del cartesianismo y conocido como “ego”, podría ser el secreto no sólo para conocer, sino también entender lo que es el hombre y si acaso, ese espíritu como centro de las cosas podía ser equivalente al código informático que define el fundamento de la identidad de las personas. A pesar de la hipótesis enmarcada, René Descartes no logró descifrar cómo es que ese espíritu alojado en el cerebro podía mover al cuerpo y conseguir su respiración, su ritmo cardíaco, la digestión o la capacidad de mirar, el entendimiento con los demás y la elección de una o más alternativas sobre un número determinado de posibilidades. Empero, lo que generó el filósofo francés respecto a la predilección de la mente por encima de la materialidad y las intenciones de la tecnociencia de abatir el cuerpo humano como estructura “endebles”, son aspectos que hoy parecen ser integrados a las intenciones y a los lenguajes de un mundo cuyo deseo escondido se encuentra en el hecho de vivir en “libertad”, sin el anclaje de un cuerpo que puede enfermar y por ende morir.

En *El hombre postorgánico, subjetividad y tecnologías digitales* la autora comenta:

Los seres humanos se transformarán en un solo gran cerebro por el cual las cosas vuelen a toda velocidad”, pontifica el mencionado R. U. Sirius, “eso ocurrirá probablemente antes de que dejemos nuestros cuerpos físicos”. Parece que la carne molesta en esos mundos volátiles del software, de la inteligencia artificial y de las comunicaciones vía internet. La materialidad del cuerpo se ha convertido en un obstáculo que debe ser superado para que cada uno pueda sumergirse libremente en el ciberespacio y vivenciar el catálogo completo de sus potencialidades. (Sibilia, 2009, p. 78)

De tal manera nunca se había visto como más real la expresión del sociólogo polaco Zygmunt Bauman con la expresión “a la carta”, con respecto a las posibilidades de seres vivos bajo diseño, como en la tentativa de convertirse en luz y a través de esta condición energética de viajar sin restricciones en las realidades informáticas solubles y volátiles, de ahí que el cuerpo físico, pero también la otra sustancia creada de los vínculos humano sea una entidad atrofiante y en desuso de la que nadie quiere hablar y mucho menos poseer.

Por lo que esta tecnociencia quien recurre a las estrategias de la pos-mortandad para hacer que el humano viva en las computadoras o que vuelva a nacer mediante el almacenamiento de sus genes y la condición de reactivarlos, sea ese síndrome del atajo que quiere que todos de manera rápida y sin atrasos se consolide como parte de la red informática para no demorar y alcanzar su dimensión dorada.

¿Pero cuál sería ésta? La respuesta estaría en empezar a desplazar el concepto de historia humana, no como la culminación de todo un proceso evolutivo que arranca en el paleozoico hasta el desarrollo del Homo Sapiens, sino que sólo esta trayectoria del hombre con mente y carne sería una estación de paso (próxima a culminar), para entregarse al placer de los códigos de una era posthumana que representa a la vez la culminación de la emancipación gestada desde los albores del Renacimiento.

De tal forma la llegada al reino de la “excarcelación”, propugnado desde los ilustrados hasta la política democrática del siglo 20, dejará de ser un sueño y se convertiría en el mejor de los casos en un “mito tecnológico”, gracias al vaciamiento de la piel de los seres humanos. En ese sentido el “verdadero” fin de la historia, no se habría dado con el triunfo del capitalismo neoliberal, sino a partir de las pretensiones tecnológicas para inmortalizar al hombre en el contexto del hijo del neoliberalismo, es decir, el capitalismo informacional, de la digitalización o denominado de la “vigilancia”.

Así, a la lista de reducir a lo mínimo, crear imágenes que puedan ser comprendidas rápidamente, generar documentos cortos y sencillos semánticamente para la lectura rápida, la desechabilidad de los objetos, de las relaciones y del trabajo, se viene a unir la “dieta” en la ocupación del espacio y que el mejor régimen alimenticio sea el espíritu cartesiano sintetizado en información y en la inmaterialidad.

Sin embargo, aunque estas prácticas han venido a constituirse como el epítome de la cultura contemporánea, hay otro espíritu, muy probablemente igual de inmaterial como el indicado por René Descartes, sólo que éste no está alojado en la mente pensante e informacional, sino en los procesos, acciones e interrelaciones que tiene el cerebro con el mundo y que son poco visibles en sus relaciones precisamente por su carácter procesual y lo cual se refiere a la complejidad de la mente humano.

Esto implica algo sugerente en términos de lograr traducir toda la condición humana a una especie de “capital informacional”, el cual llega a ordenarse exclusivamente por el sistema cerebral, sin embargo, la postura crítica es que el cerebro humano no es una computadora, es decir, una estructura encerrada en sí misma que pueda establecer en su totalidad los pensamientos y los comportamientos, incluso habría de observarse si el cerebro es quien le otorga conciencia y sentido al mundo.

De tal manera esa sustancia cartesiana llamada *res cogitans*, sigue siendo un enigma en cuanto a observar la manera en cómo funciona. De hecho, hablar de que el cerebro es un centro de comando para las funciones del ser humano y otras especies, remite a una visión instrumental con respecto a las formas de percibir e interactuar con la realidad, eliminando toda idea mística o metafísica sobre cómo es que las personas y grupos se identifican con una identidad como un yo, lo otro u otros.

En ese caso, se puede considerar a la misma existencia como algo que trasciende toda lógica técnica que sólo se ocupe en conexiones cerebrales o códigos genéticos para organizar la vida. De ahí que aspectos como la reflexión, la memoria y la atención son actividades que no hace un cerebro, sino un sujeto como tal, el cual ordena su condición de “metabolismo psíquico” a través del acto de “estar” con los otros, es decir, de acuerdo con su misma experiencia de gestar un “mundo de la vida”.

Ello remite directamente a que la emergencia de una realidad de sí mismo como aspecto particular de quien se es y de quiénes son los demás, depende de la forma en cómo el sujeto se encarrila a su vínculo con los demás. De hecho, sólo hay existencia en el tiempo o se va gestando como tal, en el momento en que se manifiesta una presencia colectiva que se construye a partir de los vínculos que hay entre cuerpos, pieles y alteridades y estos encuentros/desencuentros configura el mundo de la vida ya mencionado y se corporiza antes de que alguien llegue al mundo. En *Teoría sociológica contemporánea* el autor establece:

El mundo de la vida es un mundo intersubjetivo, pero un mundo que existía mucho antes de nuestro nacimiento: nuestros predecesores lo crearon. Nos es dado (particularmente las tipificaciones y recetas, pero también las instituciones sociales, etc.) para experimentarlo e interpretarlo. Por eso cuando estamos experimentando el mundo de la vida, estamos experimentando un mundo inexorable que constriñe nuestros actos. (Ritzer, 1993, p. 272)

Esto establece de primera mano que los vínculos a través del lenguaje van “texturizando” lo existente, es decir, el nombre de la gente, el aprendizaje de reglas, la apuesta por unos roles y la orientación del camino que se va desarrollando, configura una realidad, pero también dicho lenguaje puede modificar lo existente y crear la oportunidad de crear porvenires. Así la presencia de los demás en sus alegrías y en sus tristezas implicaría el desencadenamiento de los siguientes órdenes simbólicos. Por un lado, si hay otro que sufre y si lo demuestra a su interlocutor, supone que dicho interlocutor se ha forjado un significado, el cual se ha logrado en función de su misma sensibilidad, que refleja un modo afectivo y consigue manifestar una sensación en alguna parte del cuerpo.

Y, por otro, entender que esta “comunicabilidad” de sentimientos, se gesta en lo orgánico, como una determinada energía, la cual sólo nace de acuerdo con la relación entre mente y mundo, por ello, no se logra definir a lo cognitivo como un “fenómeno” independiente o “irrealizable” de la esfera del cuerpo, las interacciones y de los contextos.

En *El hombre postorgánico, subjetividad y tecnologías digitales* la autora aclara:

El cerebro no es una computadora”. Semejante frase, que en sentido literal puede parecer un despropósito, es capaz de encender calurosos debates en ciertos ambientes académicos. Su autor es el especialista en ciencias cognitivas Francisco Varela, para quien es imposible entender la cognición si se le abstrae de su encarnación. Esta postura representa la corriente dinámica de las ciencias cognitivas que se opone al abordaje computacional aludido anteriormente. Al defender la necesidad de un vínculo entre mente y cuerpo humano, los dinamistas niegan toda posibilidad de que exista un pensamiento anclado exclusivamente en software –es decir, en una mera serie de instrucciones digitales– y alegan la importancia fundamental de la interacción con el medio ambiente sensible y con los otros. La locomoción, la percepción, las diversas acciones y reacciones ejercidas sobre el entorno físico. (Sibilia, 2009, p. 92)

La opción que hacen los dinamistas con la lógica computacional, sin que necesariamente encaje estrictamente en lo que mencionan los primeros, es justamente aquella en la cual se hace un símil entre la intención denodada de reducir existencia a especialización informática y la simplificación de los procesos de socialización a través de la tecnología informática que se desarrolla en las plataformas digitales.

Así como se piensa que los pensamientos y acciones se corresponden a impulsos sin la necesidad de otro aspecto, también se cree que la comunicación mediada técnicamente puede “absorber”, todo fenómeno de interacción tal cual se muestra en la realidad presencial, lo cual ha sido enjuiciado por varios pensadores, quienes no dirigen su mirada a la biotecnología o a los avances informáticos, sino a los argumentos donde la relación comunicacional encuentra su esencia y desarrollo actual a través de la digitalización.

De ahí que el paradigma computacional no sólo se cierne sobre la creación de un nuevo humano a modo (posthumano), sino también en su injerencia sobre las interacciones humanas. En ese caso de piensa que comunicar es hoy en día un proceso de transmisión de datos hacia varias partes y teniendo en esos lugares a nodos de interconexión, lo cual muestra la perspectiva de la sociedad del conocimiento y la sociedad red.

No obstante, así como el cerebro requiere de la materialización del mundo de la vida, la comunicación necesita de los entramados afectivos y culturales que se muestran tanto en el nivel de la gestualidad corporal como de los rituales (este aspecto se revisará más adelante). En ese caso para el filósofo Byung-Chul Han, la comunicación digitalizada representa negación de la pluralidad ademánica que conlleva el sentido de entendimiento y guía para no sólo ponerse de acuerdo con los otros, sino también de la capacidad de que los seres humanos se sientan reconocidos e integrados a determinado escenario.

La pluralidad ademánica, se refiere a que comunicar, es también un asunto de miradas, de extensión de brazos, de arreglo de espacios, de asentimiento o no con la cabeza, de uso de los dedos en un performance teatral, entre otras cosas, las cuales hacen reconocer marcos de referencia y también afectividades. Esta parte de la corporización viene lo que el autor llama rituales. De tal suerte con una comunicación que sólo persiga el abultamiento de información y su escalabilidad a los sectores donde pueda ser utilizada, se rompe lo que “condensa” a lo humano, es decir, el simbolismo y su amalgama de misterio, memoria, fascinación, repetición, lo cual “desdibuja” y “desaromatiza” un sentido de unidad psíquica y cultural que tiene la especie humana. En *La desaparición de los rituales* el autor define:

Los rituales se pueden definir como técnicas simbólicas de instalación en un hogar. Transforman el «estar en el mundo» en un «estar en casa». Hacen del mundo un lugar fiable. Son en el tiempo lo que una vivienda es en el espacio. Hacen habitable el tiempo. Es más, hacen que se pueda celebrar el tiempo igual que se festeja la instalación en una casa. Ordenan el tiempo, lo acondicionan. (Han, 2020, p. 5)

Ordenar el tiempo representa una forma de identidad que integra no sólo un antes, un hoy y un después (mañana) y por supuesto el “siempre”, sino los eventos y el significado de cada uno de ellos que representan su momento, pero también el encadenamiento de estos en cuanto su condición de unidad orgánica de los seres humanos y de la vida. Esto implica la percepción y la sensación de que existe un continuum donde las personas y los grupos se sienten arropados por una fuerza, la cual les permite entender dos cuestiones:

1. La vivencia de lazos y del compromiso.
2. La durabilidad de las cosas y las relaciones.

La primera se refiere a que los eventos simbólicos están vinculados uno al otro no por una relación de causa y efecto, sino porque al ser compartidos por varios representan la responsabilidad de todos para honrarlos y también apreciar a todos aquellos quienes los cumplen como una sola entidad. Por ejemplo; en la situación de un enfermo terminal y la cercanía médica y afectiva con quien tiene un padecimiento incurable en cuanto a darle de comer, cuidarlo día y noche, hablar sobre lo que él significa para la familia, abrir las cortinas del lugar dónde se encuentra y revisar el itinerario de lo que es necesario para seguir viviendo,

crea en las personas esa orientación del deber con los otros por ser individuos con la misma valía que los demás.

El segundo, al hacer la repetición de los eventos que se amalgaman, vuelven a aparecer en la escena las cosas y los símbolos una y otra vez una señal en la que la existencia se sostiene por ellos hasta que se desgastan y tiene lugar su fin. Empero al perdurar indican que están para un nosotros (ellos) porque invocan recuerdos, significados presentes e incluso ensayos futuros para los que vendrán, aunque la persona quien los valora en el presente ya no esté. Muestran consistencia porque se integran a los patrones de vida y crean la necesidad de que estén, aunque a la larga tengan que irse apagando. En ese sentido, existe cierta melodía de un cantautor mexicano Fernando Delgadillo denominada “Reflexiones en la mesa”, parte de su letra indica:

La mesa de la cocina Tiene un plato con guayabas Un teléfono, un llavero Y las diarias esperanzas Tiene tiempo que la limpian Pero siempre queda igual Como un mueble al que la vida Le ha tratado un poco mal La mesa de esta cocina Conoce conversaciones que he olvidado Y que reviven Cuando se asoman las noches familiares Y se ríe, y se mira un poco atrás Y en mi rostro asoma un niño Como en el de los demás La mesa de la cocina La mesa que siempre ha sido Centro en donde se conjuga Lo que esta y lo que se ha ido Lo que viene, lo futuro. (Delgadillo, 1994, 1m37s).

La mesa trae una historia incorporada en ella misma no sólo de su uso físico, sino también de quienes han estado en ella en las reuniones de sus ocupantes y que ésta sirve de centro para acercar a quienes quieren hablar y los otros que pueden escuchar. Pero también los otros han sido el lugar dónde ella ha gravitado porque los ha “obligado” a que la limpien y a cuidarla. De tal manera, con el transcurrir de sus accidentes, las cosas y las conversaciones, la mesa de la cocina se ha ido usando como objeto ritual y su durabilidad con el pasar de los momentos ha inscrito momentos de felicidad o tristeza o indiferencia.

En esa consideración, en el momento actual, los rituales han entrado en crisis pues la lógica neoliberal al observarlos como un eslabón de sentido único no tolera la diferencia que no se deje domesticar por el binomio compraventa y de ahí que trate de convertir a todo el ecosistema de sentimiento, obras y relaciones humanas en una operación de vaciamiento de fundamentos religiosos, amorosos o amistosos y los traslade y convierta en una explotación de negocio.

De ahí la pinza que cierra la dimensión neoliberal se ubica tanto en la destrucción de los vínculos ritualísticos que aportan identidad, como en la obsolescencia de los objetos de manera rápida, de tal forma que se conviertan en “productos” cuya rentabilidad se ubique en el ciclo de vida que responda a la moda de ese momento. Con ello el valor de estos objetos no está en la comunión de los individuos, sino en las demandas de mercado quienes en un momento muy efímero los actualiza y en otro los desactualiza en función de la realidad que se viva. Por ejemplo, en estos momentos de pandemia y en donde las indicaciones médicas se orientan al uso de cubre bocas, este instrumento sirve para ser comercializado en distintas etapas de acuerdo con estrategias de mercado.

En una primera etapa la comercialización se hizo con las farmacéuticas, las cuales lo venden en su diseño tradicional y a un precio dado por el fenómeno de la enfermedad global. La segunda etapa (sin que la primera desaparezca), personas y colectivos comenzaron a ofrecerlos en las calles, los mercados o puestos ambulantes. Dentro de ésta los comerciantes de a pie les pusieron figuras de marcas de ropa, caricaturas, videojuegos, cómics, de ciudades del mundo.

En la tercera, otras compañías cercanas o no a las farmacias, comenzaron a realizar esos cubre bocas con materiales que fuesen “elegantes”, de materiales resistentes y que se vieran como uno más de los atuendos que lleva una persona, es decir, en términos de reconvertirlo en una prenda más y con ello, se alivia o se trata de olvidar la emergencia internacional por el número de muertos que ha cobrado el COVID-19. Diría Gilles Lipovetsky “capitalismo artístico”, otros lo llamarían “negocio”. En cada una de las etapas vistas, pero también en otras circunstancias donde objetos y situaciones, se resignifican en término de modelo de negocio; el aroma se desvanece y se configura una forma de despojar la estética compleja y doliente de una enfermedad a una que amortiza y trata de armonizar los costos, las deudas y deudores en términos de una lógica comercial.

El aroma implica encumbrar el descarnamiento y la tragedia de lo que representa para el mundo la llegada de esta pandemia, en tanto la condición humana se entiende como vulnerabilidad, lo “mormado” y “mermado”, es la aniquilación ideológica de la llaga, la cual se dibuja con rostros bellos que en ese momento ofrecen máscaras con oxígeno, pero en cuanto pase de moda temporal tal emergencia y venga otra (que no mate), se ofertarán bolsas, protecciones, medicamentos y de ahí a otros cortes de la vida y de la histeria por vender y llenar huecos. De tal suerte que “La falta de gravitación hace que las cosas sólo se rocen superficialmente. Nada importa. Nada es decisivo. Nada es definitivo. No hay ningún corte. Cuando ya no es posible determinar qué tiene importancia, todo pierde importancia”. (Han, 2015, p. 45)

Esa irrelevancia de las cosas cuando se subsumen a las leyes del mercado y a su continuo recambio para ser actualizadas y llevadas a los puntos de venta para la generación de riqueza -en unos cuantos- permite observar otro fenómeno singular que se asocia a la “extinción” de aroma que se vincula al sentido de pertenencia desarrollado por los seres humanos ya sea en forma de costumbres y relaciones con el otro y lo otro, como también en el plano de aquella metafísica invisible que se corresponde a la creencia de un mundo mágico que trasciende la terrenalidad.

En ese sentido al desfigurar los deseos, los paisajes, la belleza, el trabajo, incluso la economía de los afectos y reconvertirlos en formas mercantiles, se genera el efecto que involucra actividades continuas que no deben detenerse si en realidad se desea el posicionamiento de una marca. Dicho lo cual obliga a suprimir diferencias particulares en las organizaciones o en la gran empresa, de igual forma contribuye a un adelgazamiento en los tiempos para no producir y sólo contemplar, contribuya a desintegrar lealtades, compromisos y amistades por estar al “frente” o en la “vanguardia” de las innovaciones técnicas y mercadológicas.

Desmarcar cualquier discusión dónde se trate el tema de la eticidad, es decir, genera una pulverización de los rituales como entramados culturales que logran ser parte no sólo de una comunidad, sino de lazos paranormales que le permitan cierta unión. Los rituales son procesos de incorporación y escenificaciones orgánicas. Los órdenes y los valores vigentes en una comunidad se experimentan y se consolidan corporalmente.

Quedan consignados en el cuerpo, se incorporan, es decir, se asimilan en el cuerpo. De este modo, los rituales generan un saber hecho carne y una memoria e identidad corpórea, una compenetración de este tipo. Así “La comunidad ritual es una corporación. A la comunidad en cuanto tal le es inherente una dimensión corporal. La digitalización debilita el vínculo comunitario por cuanto tiene un efecto descorporizante. La comunicación digital es una comunicación descorporizada”. (Han, 2020, p. 12)

Ante el colosal empuje de la desritualización, resulta necesario crear condiciones no sólo a la crítica, sino una nueva cosmología, la cual pueda permitir la creación de vínculos cercanos, duraderos, con significación colectiva que permita enfrentar una perspectiva que paraliza la condición humana al tratar de volverla dato y a la civilización como un gran mercado de consumo. En tal caso se trataría de rescatar valores convivenciales caracterizados por:

1. La creación de relaciones de largo aliento, qué no obstante pueden terminar en un corto o largo plazo, se finca la concepción de que se es por los demás, en un entramado de cuerpos y subjetividades.
2. El desarrollo de una acción política colectiva donde las personas y grupos que habitan dentro de un territorio físico puedan desde sus requerimientos y miradas construir sus propias opciones de vida.
3. Generar con base en tal colectividad sus propias técnicas y herramientas en la constitución de sus enseres para la construcción de sus bienes propios.
4. El uso de un lenguaje que derive de las interacciones particulares de una comunidad y que traten de los asuntos que le conciernen y
5. Construir un sentido de unidad a través de los mitos, las referencias mágicas y todo misterio que esté escondido en el corazón de la tierra.

Conclusiones

A propósito de la paradoja que desarrolló el físico Erwin Schrödinger sobre el gato (lo introdujo en una caja y de ahí derivó la posibilidad de que al mismo tiempo estuviera vivo/muerto), el ser humano desde su emergencia ha tenido no sólo que habitar en varios laberintos paradójales: mente/cuerpo, vida/muerte, orgánico/implantado, lucro/bienestar, individuo/colectividad, comunidad/comunicación, etcétera, sino que la única forma de autoentenderse y vivir en un entramado de relaciones, es a través de nombrar a esas paradojas mediante símbolos que les permitiera representar lo que era indecible y desconocido.

En esa consideración se engendró un nuevo modelo de realidad que no existía, caracterizado por insumos artificiales y qué desde el punto de vista de este documento, representa una doble tragedia; por un lado, en términos de que lo humano sólo se entiende cuando está atravesado por esa simbología y, por otro, en cuanto a que toda dimensión de significado está mediada por el poder, lo cual expresa en ocasiones el decaimiento de sociedades en función de otras.

De tal manera que todo lenguaje, cultura e identidad como creaciones de los hombres, se constituyen a través de colectivos quienes al tener recursos económicos, materiales y de sentido, definen los modos dominantes a nivel científico, educativo, social y tecnológico, creando instituciones y reglas que gestionan la subjetividad y las actividades, estableciendo en cada sociedad una forma de conocimiento filtrado por una hegemonía histórica y a la vez creando territorios para integrar a quienes configuran ese poder y desarraigando a aquellos que no se ubican dentro de esos parámetros dominantes.

En tal caso se puede decir que las visiones clásicas y modernas de entender a lo humano como entidad racional, no son explicaciones de las singularidades humanas, sino regímenes culturales que intentan imponer o conciliar una perspectiva sobre esta civilización, con el objetivo de desarrollar un tipo de sociedad que integre a todos, sólo que en condiciones de desigualdad cognitiva y financiera.

Precisamente lo que se conoce como “nuevo capitalismo”, no es una indicación del tipo de organización y generación de nuevos procesos productivos, sino la manifestación de:

1. Principios y valores orientados a la eficiencia,
2. Un cambio en las personalidades.
3. Un desarrollo de nuevos lenguajes y de prácticas tecnológicas.

Esto define que tal capitalismo representa una estructura cultural y un modo sensible de ver la vida.

Es una cuestión cultural, porque representan nuevas costumbres en el modo en que se reflexionan, valoran y hacen las cosas, por ejemplo: observar y practicar la lógica mercantil a nivel de la flexibilización laboral y la desconcentración jerárquica de las actividades. Es sensible, en tanto el capitalismo personificado en sus percepciones y actores, encarna al mundo como si este fuera un enorme recurso natural para engullirlo, procesarlo y generar los bienes para fundar una lógica de consumo.

En estas dos dimensiones de lo flexible y de la naturaleza como recurso, se han generado las siguientes lógicas culturales y psicológicas. La primera, creación de un nuevo repertorio de significantes y significados, los cuales endulzan y ponen de frente al ser humano-productivo, como una entidad empoderada, independiente y emprendedora, la cual a partir de sus esfuerzos particulares lo llevarán a una idea de éxito.

Dicho éxito tiene que ver con la eficiencia al límite, desligándolo de cualquier otra fuerza instintiva, espiritual o trágica que defina su naturaleza. La segunda, es qué a través de un principio de alejamiento del trabajo como actividad de esfuerzo, de tomar distancia de la empresa en la deslocalización laboral y profesional y volatilizándolo su relación con los compañeros de trabajo, se establece un modo caracterológico definido por la desarticulación afectiva con la realidad viviente.

Esta consideración sobre la eclosión de las relaciones ontológicas y metafísicas, se han constituido no sólo por la estructura desorganizada de este capitalismo, sino también por uno de sus eslabones en su cadena de montaje simbólico y económico, y es la que se refiere a la invención tecnológica con fines de productividad y comercialización, fenómeno no nuevo, pero sí como forma dominante.

No es novedoso, pues desde los inicios de la modernidad temprana y el desarrollo de una conciencia que sirviera tanto para el bienestar humano como de la velocidad adquirida en los procesos, es que el hombre ha intentado profundizar esa artificialidad, la cual le ayude alcanzar un especular reino de la felicidad, a través de la generación de máquinas que le posibiliten por un lado, hacer más rápido los procesos y a su vez los creadores puedan dedicarse a otras cosas menos al esfuerzo físico desgastante.

Ejemplos en la historia reciente muchos, como el flautista de Vaucanson. En tal sentido, lo interesante, no es el artefacto en sí, sino las dimensiones simbólicas que tejen los hilos para usarlo de una manera y no de otra. Así cuando maquinarias son más veloces, se esperaría que se levantara el horizonte de un mundo sin excesivo impulso material y sin explotación. No obstante, el poder no está en manos de quienes pueden definir esos ideales, sino de aquellos los cuales han observado a tales herramientas, desde una perspectiva instrumental, utilizada bajo la égida del costo-beneficio, es decir, tanto más productiva que un obrero y tanto más desarticuladora de la protesta social de sindicatos que exigen mejores condiciones laborales.

Así, con la piel de la máquina escrita y encriptada de la cultura del capitalismo, la dimensión tecnológica, dejó de ser un instrumento que trabajaba a través de un parámetro mecánico, a una en la que el común denominador fuese el procesamiento de operaciones a través de información. Esta lógica que pasa de las tecnologías de potencia, a las informacionales y dentro de ellas las digitales, representa sobre todo en este capitalismo la oportunidad de conquistar territorios para gestar nuevas fuentes de explotación y de riqueza.

Ahora el punto ya no es la extensiva materialidad de los productos y de las fortalezas físicas humanas, sino la desintegración de todo aquello que no permitiera al paradigma informacional, generar acumulación para quienes mantienen esa hegemonía. Y uno de los aspectos para derrocar, es la corporalidad humana, en tanto es una estructura que desde la visión del capital estorba, se cansa y sufre de dolor. Por ello la necesidad de constituir una nueva humanidad, basada en mejoras genéticas o cerebrales, para que, por un lado, continúe la marcha en la generación de riqueza para minorías y, por el otro, fugarse como bytes de información en la red para desde ahí comerciar con signos intangibles. No obstante, cuando se habla de cuerpo, no es sólo la batalla contra la organicidad humana, sino con todo aquel entramado de relaciones que puedan “ralentizar”, aguardar o detener el flujo de operaciones para la rentabilidad. Y una de esas corporalidades, es la de los rituales, que es en sí mismo un cuerpo donde descansan los ciclos, las conmemoraciones y los arraigos de las comunidades humanas.

En tal sentido, eclipsar el camino de los rituales, permitiría una autopista sin cortes para el ejercicio eficiente del trabajo digital. No obstante, también sería la disolución de una de las facetas de la condición humana particularizada por los reconocimientos, los emblemas, los objetos y los compromisos que se cultivan con el tiempo y hacen que éste se impregne de aroma, es decir, de los vínculos sólidos con los demás y con su condición mística.

Finalmente, habría que reflexionar, si la reconversión de lo humano para construirse como una entelequia tecnológica se puede hacer sólo de integrar la información cerebral a algún software y desde de ahí transmutar la condición humana. También pensar si hay otros aspectos que hagan de lo humano, algo más allá códigos binarios. Quedan algunas preguntas propias para otras investigaciones: ¿cómo conciliar lo tecnológico con el bienestar de la comunidad? ¿cómo generar alternativas sociales que hagan frente al capitalismo y también desarrollen otros ecosistemas? ¿desde qué posturas políticas, éticas y pedagógicas se puede atrapar al mundo para dejarle a las siguientes generaciones la posibilidad de un futuro de paz?

Bibliografía

- Cassirer, E. (1967). *Antropología filosófica Introducción a una filosofía de la cultura*. México: FCE. Recuperado el 18 de septiembre de 2020, de <http://www.raularagon.com.ar/biblioteca/libros/Cassirer/Ernst%20Cassirer%20-%20Antropologia%20Filosofica.pdf>.
- Fernando Delgadillo. (1994). *Reflexiones en la mesa*. En *Desviaciones de la canción informal* (CD). Ciudad de México: Discos Pueblo.
- Giménez, G, (ed.) (“s.f.”). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. Recuperado el 18 de septiembre de 2019, del sitio web de la Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Periodismo: <https://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>
- González, J. (2005). *Cultura(s) y cibercultur@..s. Incursiones no lineales entre complejidad y comunicación*. México: UIA.
- Han, B. (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder.
- Han, B. (2020). *La desaparición de los rituales*. Barcelona: Herder. Recuperado el 23 de septiembre de 2020, de <https://www.facebook.com/groups/232533734180969/permalink/719527685481569>.
- Marzano, M. (2011). *Programados para triunfar. Nuevo capitalismo, gestión empresarial y vida privada*. México: Tusquets.
- Ritzer, G. (1993). *Teoría sociológica contemporánea*. México: McGraw-Hill.
- Sennett, R. (1998). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Sennett, R. (2006). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Sennett, R. (2009). *El artesano*. Barcelona: Anagrama.
- Sibilia, P. (2009). *El hombre postorgánico, subjetividad y tecnologías digitales*. México: FCE.
- Smith, A. (1984). *Comunicación y cultura*. 1. *La teoría de la comunicación humana*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Thompson, J. (1993). *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. Recuperado el 5 de septiembre de 2020, de https://reflexionesdecoloniales.files.wordpress.com/2014/05/thompson_john_b_ideologia_y_cultura_moderna_teor%C3%ADa_cr%C3%ADtica_s.pdf.

V CAPITULO

La perspectiva esencialista en la concepción de la tecnología¹

Nicolás Vilouta Rando² y Pablo Ariel Pellegrini³

Resumen

En este trabajo caracterizaremos al esencialismo, en tanto estilo de pensamiento que moldea la forma de concebir la tecnología. Mostraremos su incidencia en el pesimismo tecnológico, perspectiva que, desde mediados del siglo XX, se popularizó tanto en círculos intelectuales como en la cultura popular, convirtiéndose en una de las maneras más comunes de pensar la tecnología. El esencialismo le adjudica a la tecnología características que considera definitorias e inherentes a la naturaleza de esa tecnología, en general de índole negativa, asumiendo así a la tecnología como una fuente autónoma de consecuencias nefastas para la sociedad y la naturaleza. Para desplegar nuestro análisis, comenzaremos haciendo una reconstrucción histórica de la perspectiva esencialista, caracterizando su formulación en el pensamiento filosófico de Aristóteles. A partir de allí, indagaremos en el modo en que la perspectiva esencialista se despliega frente a la tecnología. Por último, expondremos brevemente el caso de los organismos genéticamente modificados (OGMs) como un espacio de debate actual donde podremos ver la perspectiva esencialista movilizada.

Introducción

En las formas de representación sobre las nuevas tecnologías y su relación con la sociedad, es frecuente la convicción de que esos desarrollos tecnológicos tendrán efectos inevitables sobre la salud o el ambiente más allá de cualquier contexto o intervención sobre la tecnología. Esta convicción puede encontrarse tanto en ámbitos académicos como en movimientos sociales y en la arena pública. Este estilo de pensamiento puede presentarse así en diversas controversias y debates sobre los impactos de los desarrollos científico-tecnológicos. Un estilo de pensamiento implica una comunidad de personas que comparten ciertas asunciones, aun cuando no sean consciente de ello y, por ende, esas asunciones raramente son cuestionadas. Un estilo de pensamiento distintivo, según Mary Douglas (1998, p. 14), “se desarrolla como el género comunicativo que le permite a una unidad social hablarse a sí misma de sí misma y así constituirse”. La existencia de estilos de pensamiento nos permite dar cuenta de que hay

¹ Este texto reproduce el primer esfuerzo por sistematizar el análisis acerca del esencialismo en la forma de concebir la tecnología, y fue presentado en el *I Seminario Internacional sobre Imaginarios y Representaciones* que tuvo lugar en Bogotá, Colombia, en 2020. Para un desarrollo posterior del mismo análisis, ver el artículo publicado por los autores en la revista *ArtefaCToS. Revista de estudios sobre la ciencia y la tecnología*, 2021, Vol. 10, Nro. 2, pp. 45-70, <https://doi.org/10.14201/art20211024570>

² Investigador del Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología, Universidad Nacional de Quilmes-CIC-BA. Doctor en Ciencia y Tecnología (Universidad Nacional de Quilmes). viloutar@yahoo.com.ar

³ Investigador del CONICET y del Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología, Universidad Nacional de Quilmes-CIC-BA, Argentina. Doctor en Ciencias Sociales y Filosofía del Conocimiento (Sorbonne-Paris IV / Flacso Argentina), Magíster en Ciencia, Tecnología y Sociedad. ppellegrini@unq.edu.ar

distintas maneras de pensar un mismo fenómeno, y que cada forma particular de pensarlo está condicionada por elementos culturales (Pellegrini, 2019). Llamaremos esencialismo a un estilo de pensamiento cuya explicación sobre las cosas se asienta en la existencia de una naturaleza intrínseca de la cosa que la define, que marca su identidad y determina su comportamiento más allá de los accidentes que pueda encontrar en su desarrollo. Se trata de una concepción frecuente de la tecnología, toda vez que “para el esencialismo, las singularidades de cada tecnología se deben, a lo sumo, a meras contingencias, pero es su naturaleza primaria, su esencia, lo que define lo que “es” la tecnología en sus rasgos principales. Donde hay una “esencia” es porque se atribuye una naturaleza intrínseca que explica al objeto más allá de lo que le infrinja la realidad externa” (Pellegrini, 2013, p. 36).

En este trabajo procuraremos brindar algunos elementos que permitan caracterizar al esencialismo. Para ello, comenzaremos haciendo una reconstrucción histórica de la perspectiva esencialista, caracterizando su formulación en el pensamiento filosófico de Aristóteles. A partir de allí, indagaremos en el modo en que la perspectiva esencialista se despliega frente a la tecnología. Finalmente, expondremos brevemente el caso de los organismos genéticamente modificados (OGMs) como un espacio de debate donde podremos ver la perspectiva esencialista movilizada.

Qué es el esencialismo

Más allá de la diversidad de matices y controversias que implican cada una de sus versiones, podemos definir al esencialismo -siguiendo a Oderberg (2007)- como una postura que considera que las cosas tienen una esencia -la cual determina su definición y clasificación- que no pertenece al lenguaje o a las convenciones, sino que hace a la constitución misma de la realidad⁴. Esta es una doctrina filosófica que se remonta a la antigüedad y posee numerosas encarnaciones que han surgido a lo largo del tiempo. Sin embargo, podemos identificar en Aristóteles -si no la primera- la tradición más difundida e influyente del esencialismo, que al día de hoy sigue siendo discutida e interpretada siempre que se aborda esta doctrina.

Aristóteles desarrolla su propuesta esencialista en el trabajo esotérico conocido como *Metafísica*, donde aborda la pregunta por el ser. Pero a diferencia de lo realizado desde otras disciplinas, aquí las indagaciones girarán en torno al ser en cuanto ser o -dicho de otra manera- “a lo que es, en tanto que algo que es” (1003a 21). Así, por ejemplo, el hombre puede ser estudiado desde la física en cuanto móvil o sujeto de cambio, o bien desde la política en cuanto animal social, pero en todos los casos estaremos hablando de un mismo ser, descrito de distintas maneras. Todas estas descripciones son predicados de un mismo ente (en este caso el hombre), lo que lleva a Aristóteles a decir que “el ser se dice de muchas maneras” (1030a 19). Además, las personas pueden cambiar, a través de la pérdida y ganancia de propiedades, pero sin que por eso dejen de ser personas. Será la tarea de la metafísica, también llamada filosofía primera, estudiar a todo ser -no sólo al hombre- en cuanto sujeto último de predicación, más

⁴ En palabras de Oderberg (2007): “At the heart of traditional metaphysics is the thesis that everything has a real essence – an objective metaphysical principle determining its definition and classification. Such principles are not mere creatures of language or convention; rather, they belong to the very constitution of reality” [En el corazón de la metafísica tradicional está la tesis de todo tiene una esencia real: un principio metafísico objetivo que determina su definición y clasificación. Esos principios no son meras criaturas del lenguaje o convenciones; más bien, pertenecen a la constitución misma de la realidad]

allá de cualquier otra propiedad o cambio accidental (1003a 30).

Entre las cosas que existen en el universo, Aristóteles distinguirá y priorizará ontológicamente a las sustancias, ya que son el sujeto último de predicación -es decir, aquello de lo que puede ser predicado pero no es predicado de nada-, entre los que reconoce a los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples (Ross, 1981). Las otras categorías que conforman el universo aristotélico tendrán una existencia secundaria, ya que sólo pueden existir si son predicadas de alguna sustancia particular, como el color, la cantidad o la relación (Cohen, 2020)⁵. Al preguntarse por la identidad de las sustancias, Aristóteles buscará distinguir entre las propiedades accidentales de estas y aquellas que son esenciales, las que las hacen ser una determinada sustancia y no otra. De esta manera, la pregunta por el ser se convierte en la pregunta por la sustancia y, en última instancia, en la pregunta por la esencia: ¿qué es aquello que define a una sustancia más allá de sus características accidentales? (Cohen, 2020).

Esta indagación también buscará dar respuesta al interrogante por el cambio, tanto el accidental como el sustancial. Intentará dar sentido al hecho de que la realidad está continuamente mutando, con cosas que comienzan a existir mientras otras cesan de hacerlo; o bien cosas que pierden algunas propiedades y ganan otras. En todo cambio, señala Aristóteles, deben haber tres cosas: 1. algo que persiste a través de todo el proceso, 2. algo que se pierde y 3. algo que se adquiere, funcionando estas dos últimas como pares opuestos (Ainsworth, 2020). En el caso de los cambios accidentales, aquello que permanece constante es la sustancia, lo que da identidad a lo que sufre el cambio; mientras que los pares opuestos que se pierden/obtienen son propiedades, que pertenecerán a alguna de las categorías secundarias que señala Aristóteles (como cantidad, cualidad, posición, etc.). En un cambio sustancial, la sustancia no se conserva, sino que se transforma en otra. Por ejemplo, si pintamos una pared de rojo, esta habrá ganado una propiedad, pero seguirá siendo una pared. En cambio, si tiráramos la pared abajo, los ladrillos que la conforman -la materia- no desaparecen, pero aquello que queda ya no es más una pared, sino una pila de escombros (Oderberg, 2007). El hecho que la sustancia haya cambiado su identidad, pero la materia permanezca, lleva a preguntarnos qué es lo que cambió en esta transformación. ¿Qué es lo que hacía a la pared una pared y que después de derribarla ya no está? ¿Cuál es la esencia de la pared? No puede ser -al menos no únicamente- la materia de la que está compuesta, ya que esta permaneció constante. Aristóteles señalará un segundo componente que dará identidad al ente -determinando qué sustancia es- y formará una unidad con la materia: la forma.

La tesis de que toda sustancia es un compuesto de materia y forma es bautizada por Aristóteles como hilemorfismo. Una analogía para ilustrar esto es entender una estatua de mármol⁶ como compuesta por mármol (sustancia) y un ordenamiento determinado de este (forma) (Cohen, 2020). Es importante no confundir el concepto de forma con el de la simple silueta, cosa que la analogía con la estatua puede inducir. Aristóteles utiliza un término para referirse a la configuración sensible de un objeto -morphê- y otro distinto para hablar de lo que considera la estructura inteligible donde reside la naturaleza íntima de una cosa, que señala como eidos

⁵ Las categorías secundarias que Aristóteles menciona son la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la posición, el estado, la acción y la pasión. Si bien las da como algo establecido, el listado varía a lo largo de su obra y no aclara si el mismo es excluyente y exhaustivo (Ross, 1981; Cohen, 2020).

⁶ Hablamos de analogía y no de un ejemplo, ya que una estatua -como todo artefacto y obra de arte- no es considerado por Aristóteles como una sustancia. Volveremos al *status* de los artefactos y obras de arte más adelante.

(Ross, 1981). Esta segunda acepción será la que el hilemorfismo tome como la esencia de una sustancia.

De esta manera, la teoría hilemórfica permite entender tanto los cambios accidentales como los sustanciales, pudiendo señalar en ambos qué permanece, qué se pierde y qué se obtiene. En los cambios accidentales -como una estatua que se pinta- la sustancia permanece a lo largo de todo el cambio, ya que la materia y forma se conservan de manera inalterada. Lo que se pierde y lo que se adquiere en estos casos son propiedades que pertenecen a las categorías secundarias, como cantidad o cualidad. En los cambios sustanciales -como un bloque de mármol que se cincela para hacer una estatua-, dado que la sustancia es el producto del cambio, esta no puede ser la que persista durante todo el proceso. El hilemorfismo señala a la materia como el sustrato que persiste en el cambio sustancial y a la forma como aquello que se pierde para ser reemplazada por otra distinta, lo que dará lugar a una nueva sustancia.

En síntesis, el hilemorfismo propone que toda sustancia es una unidad de materia y forma, donde la primera permanece a lo largo de todo cambio, mientras que la segunda puede ser identificada con la esencia de aquella. En otros términos -que Aristóteles utiliza en su Física- la materia es pura potencia, mientras que la forma es acto. La forma actualiza y limita la potencialidad, diferenciando una realidad indiferenciada. Recíprocamente, la materia limita a la forma, restringiéndola a determinadas regiones de la realidad (Oderberg, 2007), permitiendo diferenciar individuos que pertenece a un mismo tipo de sustancia (Ross, 1981).

Sin embargo, a pesar de considerar a las sustancias compuestos hilemórficos y ser productos de una interacción simultánea entre materia y forma, a esta última le es otorgada cierta prioridad por sobre la materia, ya que la forma es el fin (telos) por el cual la materia -la potencialidad- existe y hacia donde se dirige⁷ (Gómez-Lobo, 1996; Cohen, 2020). Aristóteles rechaza así la idea de que las cosas se hayan formado desde una lógica aditiva o progresiva, desde lo más simple a lo más complejo, ya que la finalidad de una sustancia estaría inscrita en su propia esencia (Gómez-Lobo, 1996). Y es que la forma posee un carácter holístico que impide concebirla de manera reduccionista o materialista, definiéndola simplemente como la sumatoria de sus componentes materiales o la relación interna de estos. El esencialismo advierte que no podemos conocer o aprehender la esencia de una cosa limitándonos a la enumeración de sus partes y propiedades -incluso cuando estas sean esenciales-, sino que debemos alcanzar la forma de esta, la cual no se encuentra en la mera suma de propiedades. El enfoque holista -al advertir que el todo determina las características de las partes- permite al esencialismo plantear la relación inversa: será la forma de una sustancia la que determine y limite las características y comportamiento de sus componentes, así como sus propiedades esenciales, y no al revés (Oderberg, 2007). Retomando el ejemplo de la estatua, esta comenzará a existir en el exacto instante en que el escultor aplique sobre el mármol la última cincelada, ya que “lo que deviene deviene por partes, pero la forma no tiene partes: es la estructura del conjunto” (Ross, 1981: 210). Como explica Ross, la forma “no es otro elemento de la cosa sobreañadido a sus elementos materiales, ni un compuestos de estos elementos; es lo que hace que ciertos elementos sea carne y otros una sílaba”⁸ (Ross, 1981: 206).

⁷ Las explicaciones teleológicas son fundamentales en la filosofía aristotélica, y es una de las cuatro causas que deben darse para poder definir a todo ente que queramos analizar, junto con las causas materiales (materia), formales (forma) y eficientes. Si bien esto pareciera solaparse y contradecir la teoría hilemórfica, en el caso de las sustancias, podemos ubicar sus causas eficientes y finales en la forma (Ainsworth, 2020; Cohen, 2020).

⁸ Ross continúa: “Aquí Aristóteles insiste sobre todo en que no se debe representar la esencia como un

Oderberg (2007) da un ejemplo esclarecedor para entender el carácter holístico de la forma, al plantear la imposibilidad de concebir a un perro como la suma de un cuerpo (la materia) más el añadido de la forma o esencia canina. Si esta lógica aditiva fuera correcta, sería sencillo imaginar que -en caso que nuestro perro muera- podríamos traer a nuestra mascota de vuelta a la vida con sólo volver a agregar la forma canina a su cadáver. Sin embargo, un cadáver no es un cuerpo al que le falta algo, no es materia en busca de una forma, sino una sustancia completamente distinta, con forma propia. Dicha forma será la causa de una serie de nuevas funciones de decaimiento y desintegración que comenzarán a ocurrir en el mismo instante de la muerte. En otras palabras, la forma no se agrega a la materia, sino que permea enteramente a la sustancia que la posee, tanto horizontalmente, en cada una de sus partes, como verticalmente, hasta las partículas elementales que la constituyen (Oderberg, 2007)⁹.

La concepción del universo a partir del esencialismo

Este modo de entender la naturaleza de toda sustancia, cuya forma será el origen de toda propiedad esencial, así como la que dirigirá su comportamiento, será el fundamento metafísico para entender y sostener la cosmovisión aristotélica (Ellis, 2002). Según esta concepción, mantenida en buena parte del mundo occidental hasta el siglo XVI, el universo está organizado en esferas celestes concéntricas y compuesto en última instancia por cuatro elementos -tierra, aire, fuego y agua- que constituyen todo lo que existe debajo de la esfera lunar, mientras que un quinto elemento -el éter- es la sustancia que compone todo lo que existe más allá de dicha esfera. Las esencias de dichos elementos son las que permiten explicar su comportamiento y organización. Por ejemplo, la caída y trayectoria natural de los objetos pesados -como una roca- cobran sentido al señalar la tendencia de su principal componente -el elemento tierra- a ubicarse en el centro del universo. Esta esencia del elemento tierra será también la que explique la ubicación de nuestro planeta en el centro del universo. De igual manera, también subyace el enfoque esencialista en la clasificación y jerarquía de los seres vivos, en cuyo último escalón se encontraría el hombre, gracias a su esencia -que residiría, como en todo ser vivo, en el alma- que le hace ser racional y buscar la virtud y sabiduría (Ellis, 2002).

componente que existiría al lado de otros componentes materiales, o como estando formada ella misma de componentes materiales. (...) Debemos alejarnos de toda interpretación materialista de la esencia y tratarla como el principio estructural de la cosa concreta” (Ross, 1981: 206-207).

⁹ “The substantial form is what determines the permissible and impermissible behaviour of the quarks in the body, which is why some chemical reactions typically occur, others rarely, and others not at all. Nor is there any particular bundle of quarks of which the form could even be the form, given the familiar fact that every body loses and gains quarks all the time. Again, it is the form that determines the when, how, and how much of the loss and gain may occur, with external circumstances merely operating upon predetermined possibilities” [La forma substancial es lo que determina el comportamiento permisible e impermisible de los quarks en el cuerpo, que es por lo que algunas reacciones químicas típicamente ocurren, otras raramente, y otras no ocurren en absoluto. Tampoco hay un haz particular de quarks de las que su forma podría ser la forma, dado el hecho familiar que todo cuerpo pierde y gana quarks todo el tiempo. De nuevo, es la forma la que determina el cuándo, cómo y cuánto de esta pérdida y ganancia puede ocurrir, con las circunstancias externas meramente operando sobre posibilidades predeterminadas] (Oderberg, 2007: 71).

Esta imagen del universo es radicalmente distinta a la visión “pasivista” (Ellis, 2002) y mecanicista que comenzó a prevalecer a partir del siglo XVI, donde los objetos inanimados son pasivos y no poseen ninguna disposición inherente a actuar, sino que su comportamiento está dictado exclusivamente por las leyes de la naturaleza, leyes que son regularidades universales impuestas desde fuera de los objetos y totalmente independiente de estos. De esta manera, las leyes de la naturaleza son consideradas contingentes (Ellis, 2002).

El esencialismo plantea así un universo habitado por entes esencialmente activos, donde “lo que una cosa es determina cómo es” y donde “la esencia es el principio de donde fluye el comportamiento característico de las cosas” (Oderberg, 2007:23). Esta perspectiva implica una manera particular de entender las leyes naturales, que es bautizada por Ellis como “disposicionalismo” y -a diferencia de la estructura heliocéntrica y organizada en esferas celestes- aún persiste en los filósofos esencialistas modernos. El disposicionalismo considera que las leyes de la naturaleza no son impuestas desde afuera, sino que son inmanentes a las cosas que existen en el universo y metafísicamente necesarias, ya que describen los modos en que estas actúan según su esencia (Ellis, 2002). De esta manera, el esencialismo plantea que una propiedad esencial se mantendrá en cualquier universo, tiempo o lugar en el que el objeto que posee dicha propiedad exista (Brody, 1973; Ellis, 2002).

Sin embargo, el esencialismo, con su perspectiva disposicionalista, no implica necesariamente un mundo determinista, admitiendo la gran diversidad de entes en la naturaleza y la profusa variedad de características en que estos se presentan y con que se comportan. Después de todo, reconoce en los entes la existencia no sólo de propiedades accidentales, sino también incluso la ausencia en estos de propiedades esenciales. Así, es posible encontrar seres humanos que no actúan de manera virtuosa y racional; o bien objetos pesados que no caen en línea recta hacia el centro de la tierra. En ambos casos, estos comportamientos parecieran estar en abierta contradicción con la esencia del ser humano y el elemento tierra, respectivamente. ¿Cómo es compatible esto con la idea de una esencia que dicta las características y comportamiento de las cosas? Aristóteles propone una explicación mediante lo que Sober (1980) llama el “Modelo de estado natural”, que le permite dar cuenta de la diversidad de comportamientos entre individuos del mismo tipo que es posible encontrar en la naturaleza. Lo que hace Aristóteles es distinguir entre el estado natural de las cosas y aquellos estados que no son naturales. Si bien el estado natural de una cosa es el propiciado por su esencia y al que tendería normalmente, este no siempre es alcanzable, debido a la existencia de fuerzas de interferencia que pueden frustrar esta tendencia. Cuando un objeto es sometido a este tipo fuerzas, se dirá que se encuentra en un estado no natural. El que un cuerpo pesado no se encuentre en el centro del universo o no se esté moviendo en línea recta hacia allí, será una divergencia provocado por una fuerza que se lo impida. Pero este hecho nada nos dice de la esencia de la cosa analizada, la cual se mantiene intacta. De esta manera, el esencialismo puede dar cuenta de la variabilidad que encontramos en el mundo e incluso de la ausencia de propiedades que considera esenciales, entendidas como desviaciones de los estados naturales, pero sin que por ello debamos renunciar a la idea de esencia (Sober, 1980).

Por último, para completar este panorama sobre la cosmovisión aristotélica, es importante señalar que no todas las cosas que existen en el universo pueden ser consideradas sustancias y -por lo tanto- poseedoras de una esencia o forma sustancial. Aristóteles distingue de manera tajante la esfera natural de la artificial, y reserva sólo para las cosas que pertenecen a la primera el atributo de sustancia. Y es que sólo estas tienen sus principios de generación y movimiento

dentro de sí mismas (Franssen et al., 2018). Así, una planta crece, se desarrolla y reproduce dirigida por su causa final, que es inherente a la propia planta, ya que -recordemos- esta se haya en su esencia. En cambio, las cosas artificiales -tales como una herramienta o una obra de arte- poseen su causa final (y también eficiente) por fuera de sí, en la intención y uso de sus creadores y usuarios. Además, y por igual motivo, tampoco podrían reproducirse a sí mismos, mientras que los organismos naturales sí. Esta necesidad de definir y explicar todo objeto artificial en referencia a algo externo -la intención humana- lleva al esencialismo a considerar que los mismos son “objetos accidentales” carentes de esencia (Oderberg, 2007) y no verdaderas sustancias, debido a que estas deben poder ser “explicadas a través de sí mismas sin referencia a nada más” (Gill, 2005: 239). Esta distinción también es rastreable al significado que los antiguos griegos daban a los predicados “natural” y “artificial”, donde también se visibiliza un aspecto valorativo: mientras el primero se utilizaba para hacer referencia a algo vivo, autónomo y espontáneo, el segundo se refería a algo muerto, sin alma e inferior a las cosas naturales (Féher, 1998). Es así que cuando se utiliza -entre otros objetos artificiales- una casa o una estatua para explicar el carácter hilemórfico de una sustancia, debieran ser consideradas analogías más que ejemplos, debido a que ni una ni la otra cumplen el requisito de sustancias.

Hecho un esbozo del esencialismo, nos interesa ahora mostrar de qué manera algunas de sus ideas se encuentran presentes a la hora de abordar y pensar la tecnología. Pero hablar de la mirada esencialista en la reflexión sobre la tecnología puede hacer referencia a dos cosas distintas. Una primera acepción alude al modo particular que tiene el esencialismo -en tanto doctrina filosófica- de comprender la tecnología. No ahondaremos en este aspecto, limitándonos a señalar lo ya dicho en el párrafo anterior: para el esencialismo, los artefactos -incluidos los tecnológicos- son objetos accidentales. Más allá de la definición específica que demos de tecnología¹⁰, esta no puede escapar a una definición en base a una referencia a la humanidad y, por lo tanto, carece de esencia. Es el segundo significado de la expresión la que nos interesa explorar, y que hace referencia a ciertos modos de entender la tecnología que se sostienen en tesis esencialistas como las descritas en los párrafos anteriores, pero sin adscribir al esencialismo como doctrina metafísica. Según esta postura, que llamaremos esencialismo tecnológico, la tecnología sí poseería una esencia inmutable que dicta su desarrollo y características, de manera completamente independiente de todo factor exterior. En otras palabras, el esencialismo tecnológico considera a la tecnología del mismo modo que el esencialismo lo hace con las sustancias. En particular, nos interesará abordar la vertiente pesimista de dicha perspectiva, especialmente influyente desde la segunda mitad del siglo XX. Según esta tradición, la sociedad estaría siendo conducida por la tecnología por un camino plagado de peligros y a un destino trágico, de alienación, esclavitud y destrucción. La tecnología es considerada “una amenaza independiente y esencialmente peligrosa a la existencia humana y al planeta” (Scott, 2018: ix). En el siguiente apartado analizaremos de qué modos concretos se manifiesta este tipo de representación y cómo el esencialismo subyace en ella.

¹⁰ Val Dusek (2006), por ejemplo, distingue en principio tres definiciones distintas de tecnología: tecnología como herramientas y máquinas (*hardware*), como conjunto de reglas a seguir (*software*) o bien como sistemas.

La perspectiva esencialista en la reflexión sobre la tecnología

Desde mediados del siglo XX, se ha popularizado y vuelto parte del sentido común de buena parte de la sociedad la idea de que la tecnología -especialmente la tecnología moderna- posee inherentemente una serie de características que la llevan a dominar cada vez más a la sociedad, degradándola moral y espiritualmente y conduciéndola a su propia destrucción. La explicación a este fenómeno -postula esta mirada- debe buscarse en la naturaleza propia de la tecnología, en su esencia, que vuelve inevitables todas sus consecuencias negativas.

Esta perspectiva se enfrenta y nace como reacción al optimismo tecnológico, que fue probablemente el lugar más común desde el cual se juzgó a la tecnología hasta la mitad del siglo pasado y posee aún una amplia aceptación en ciertos sectores de la sociedad. Apoyado en la idea de progreso del iluminismo y el positivismo decimonónico, la tecnología era comprendida como el fruto de la racionalidad humana puesta al servicio de objetivos y problemas específicos. En principio no se la juzgaba como mala ni buena, sino puramente instrumental y neutral desde el punto de vista social y político (Achterhuis, 2001). Al igual que la ciencia -y como resultado directo de la aplicación de esta- la tecnología era considerada una fuente de progreso social y mejoras constantes.

La visión optimista de la tecnología se vio reflejada en las primeras reflexiones sistemáticas sobre la tecnología, en lo que Mitcham (1989) llama la filosofía de la tecnología ingenieril. Esta corriente, que reflexionaba sobre la tecnología “desde dentro”, no sólo analiza la naturaleza de la tecnología, sino que busca explicar el mundo en términos tecnológicos (Mitcham, 1989). Desde esta, humanidad y tecnología están signadas por una relación armoniosa, donde esta es fundamental en la completa realización de aquella. Por ejemplo, Ernst Kapp -fundador del término filosofía de la tecnología- consideraba que la tecnología era una proyección de los órganos y el alma humana sobre el mundo, humanizando a este y aliviando la existencia de las personas en él. La tecnología no posee una esencia más allá del ser humano, sino que es aquello propio del ser humano que se proyecta en la herramienta: la muela en el molino, el cristalino en un telescopio, el puño en un martillo, etc. (Kapp, 1998). De esta manera, “el hombre, en la herramienta, siempre se muestra a sí mismo” (Kapp, 1998: 2). Friedrich Dessauer, otro filósofo de esta corriente, considera el acto de creación técnico como la mejor vía para alcanzar la trascendencia y a la “cosa en sí” que es la realidad. La tecnología no sólo traería beneficios materiales, sino un crecimiento ético, moral y místico, una experiencia religiosa que permite al hombre participar de la creación (Mitcham, 1989). La cultura popular también se vio impregnada de este optimismo, manifiesto -por ejemplo- en la vertiente utópica de la ciencia ficción y en las diversas exposiciones mundiales hechas desde mediados del siglo XIX, destinadas a mostrar los avances realizados en tecnología e innovación a lo largo del mundo.

Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XX el optimismo tecnológico comienza a ser duramente cuestionado. Los usos nefastos dados a la tecnología para el exterminio de personas durante el régimen nazi, las bombas atómicas arrojadas sobre el pueblo japonés, los efectos indeseados de la energía nuclear y de pesticidas como el DDT, fueron algunos de los problemas cuya amplia repercusión comenzaron a evidenciar que la tecnología moderna no podía igualarse automáticamente al progreso social. Así, por ejemplo, desde los movimientos ambientalistas que nacen en la década del 70’, comienza a considerarse a la tecnología moderna como un elemento de riesgo y sospecha inherente, que se opone y amenaza a la

naturaleza y el medioambiente (Pellegrini, 2013). En el ámbito de la literatura, las utopías dejan lugar a las distopías o utopías negativas, las cuales “parecen enfatizar el elemento deshumanizante, hasta monstruoso, de la civilización industrial” (Capanna, 1966: 190). Ya sea la televisión y la consecuente destrucción de la literatura, en Fahrenheit 451 de Ray Bradbury; los desechos industriales que provocan una escasez de agua global y ponen al mundo al borde de la destrucción, en La sequía de J. G. Ballard; la biotecnología y el descontrol ecológico de animales modificados genéticamente, en Oryx y Crake de Margaret Atwood; la tecnología moderna poseería efectos devastadores en la naturaleza y el ser humano. Desde el ámbito académico, podemos encontrar las distopías intelectuales (Pellegrini, 2013), descritas por la vertiente humanista de la filosofía de la tecnología, en autores como Martin Heidegger, Jacques Ellul o Lewis Mumford, a los que se suelen englobar como pesimistas tecnológicos (Gómez, 1997; Parente, 2006; Gómez Di Vincenzo, 2012). En todos estos casos, es posible encontrar una caracterización de la tecnología que hace de esta una entidad amenazadora y alienante, cuyo avance no puede ser controlado ni sus consecuencias previstas. Dichas características, además, no serían producto de las circunstancias, propias de un contexto histórico específico, sino que esta perspectiva “interpreta los fenómenos históricos específicos en términos de una construcción conceptual transhistórica” (Feenberg, 2013: 24). De esta manera, la tecnología moderna poseería una esencia -un núcleo inalienable- que, como en la doctrina esencialista, explica su comportamiento y consecuencias sin importar el tiempo o espacio donde se despliegue. En lo que resta del apartado, caracterizaremos los rasgos de esta esencia atribuida a la tecnología moderna, con presencia en el ámbito académico y en la cultura popular.

Si bien la concepción de la tecnología recién descrita se ha popularizado en las últimas décadas, sus orígenes pueden rastrearse a más de 200 años, con el surgimiento del romanticismo, un movimiento cultural que nació como reacción a la industrialización y sus consecuencias. Uno de sus exponentes, el filósofo Jacques Rousseau, criticó el desarrollo y la civilización iluminista de su tiempo -principalmente encarnadas por la ciencia y la tecnología- por considerarlas perjudiciales a la moral y a la sociedad. En contraste, halagó a las civilizaciones antiguas como superiores en espíritu, frente a la miseria, contaminación y degradación moral que caracterizaban a las ciudades industrializadas, situaciones denunciadas también en novelas de autores como Dickens y De Quincey. El romanticismo consideraba que el enfoque cuantitativo y analítico de las ciencias, impulsado en la idea de racionalidad del iluminismo, empobrecía la percepción de la realidad, relegando las emociones y la riqueza y exuberancia de los sentidos. Desde esta mirada, se consideraba que la tecnología estaba destruyendo la naturaleza y el espíritu humano (Dusek, 2006). Como expresa Mitcham, la tecnología moderna es entendida desde la crítica romántica como oscurecedora y encubridora de los elementos esenciales de la vida (Mitcham, 1989). En cierta manera, parecieran ser la fuente del Mal. El poeta William Blake, por ejemplo, hablaba de los “molinos oscuros y satánicos” en su poema Jerusalem. A la tecnología y la corrupción que esta generaba, fue enfrentada la naturaleza, que comenzó a ser valorada como símbolo de pureza, sabiduría e inspiración (Dusek, 2006). Otra autora de la época, Mary Shelley, simboliza en su novela Frankenstein o el Moderno Prometeo no sólo el carácter destructivo y abominable de la tecnología, sino cómo esta tiene vida propia, revelándose a la voluntad de su creador y provocando su perdición. Sin embargo, no toda mirada pesimista sobre la tecnología encierra necesariamente una concepción esencialista de la misma. Muchas de las críticas recién

descritas, parecieran estar dirigidas más a una racionalidad instrumental y cuantitativa que a la tecnología en sí misma.

Es en las críticas del sacerdote y escritor inglés Samuel Butler donde encontramos uno de los primeros y más nítidos rechazos a la tecnología en base a una concepción eminentemente esencialista de esta. Inspirado por El origen de las especies de Charles Darwin, en 1863 Butler publica el artículo *Darwin among the machines* [Darwin entre las máquinas]. En este ensayo, se consideran a las máquinas como sujetas a un proceso evolutivo similar al descrito por Darwin en los seres vivos. Así como las plantas y animales surgieron mediante un lento proceso a partir de materia mineral e inerte, estaríamos frente a los albores de la “vida mecánica” y el surgimiento de un “reino mecánico”. Así, las máquinas podrán auto-perpetuarse y alcanzarán el rol de supremacía que hoy sustenta la especie humana:

...estamos creando nuestros propios sucesores; estamos a diario contribuyendo a la belleza y delicadeza de su organización física; estamos diariamente otorgándoles más poder y suministrándoles a través de artificios ingeniosos ese poder de autorregulación y autonomía que será para ellos lo que el intelecto ha sido para la raza humana. En el transcurso de los siglos nos visualizaremos como la raza inferior. Inferior en poder, inferior en esa cualidad moral del autocontrol, los admiraremos como el acmé de todo lo que el mejor y el más inteligente hombre puede alguna vez atreverse a aspirar (Butler, 1923).

Butler termina su manifiesto llamando a que los humanos declaren la guerra a las máquinas, destruyendo todas y cada una de ellas, antes que nos dominen. Estas ideas serán posteriormente ampliadas en su novela utópica *Erewhon*¹¹, donde dedica tres capítulos a desarrollar y describir el ficticio “Libro de las máquinas”, que habría inspirado a la sociedad que describe Butler a destruir todas sus máquinas (Butler, 2012). Es posible identificar aquí un lugar común del esencialismo tecnológico y de sus críticas hacia la tecnología, cuya influencia puede apreciarse en muchos autores del siglo XX: la autonomía tecnológica¹².

La tesis de la autonomía tecnológica sostiene que la tecnología es independiente de todo control o decisión humana y que su desarrollo se da en función de una lógica propia (Dusek, 2006). Como señala Diéguez Lucena (2005), esto le da a la tesis un estatuto ontológico, toda vez que decreta que la tecnología es, por su propia naturaleza, ingobernable. Esta perspectiva se tornó muy popular en el siglo XX, encontrando en el filósofo de la tecnología Jacques Ellul uno de sus principales defensores. Pero yendo más allá de la ingobernabilidad de la tecnología, Ellul señala que esta “depende últimamente de sí misma, traza su propia ruta, es una fuerza primaria y no secundaria, debe ser considerada un “organismo” tendiente al cierre y la auto-determinación: es un fin en sí misma. La autonomía es la propia condición del desarrollo tecnológico” (Ellul, 2014: 430). Así, la tecnología deja de ser considerada un medio para alcanzar determinados fines externos a esta, sino que depende de una lógica propia, ajena al hombre. Al igual que con el comportamiento de las sustancias en la doctrina esencialista, las

¹¹ *Erewhon* es anagrama de *nowhere*, “ningún lugar” en inglés, que es a su vez la traducción de la palabra utopía.

¹² Butler será retomado explícitamente por Mumford (2014) en su reflexión sobre lo que llamará la megamáquina, pero, como veremos a continuación, sus ideas atravesarán a muchos otros filósofos y reflexiones sobre la tecnología.

leyes y el telos que guían el desarrollo tecnológico deberían buscarse en la misma tecnología y no en el contexto en el cual se desenvuelve. El principio rector de su desarrollo será para Ellul la eficacia. De esta manera, el autor centra su análisis de la tecnología moderna en lo que llama la técnica, que -lejos de limitarse a las máquinas o artefactos tecnológicos- la define como “la totalidad de métodos que racionalmente alcanzan la eficacia absoluta (en una etapa dada de desarrollo) en todos los campos de la actividad humana” (Mitcham, 1989: 76). En la idea de tecnología autónoma de Ellul hay también algo muy similar a la idea de los “estados naturales” de Aristóteles. Ellul sostiene que el estado, el poder político o el poder económico pueden frenar o retrasar el desarrollo tecnológico, pero esto no impide que la tecnología se siga comportando en base a leyes e imperativos propios. En el mejor de los casos, aquellos serán meros obstáculos temporales, intentos de detener el avance tecnológico que, a la larga, están irremediamente condenados (Ellul, 2014). Ellul va así aún más lejos que la simple autonomía o disposicionalismo, y plantea una mirada fatalista, donde el imperativo tecnológico es imposible de frenar.

Así como Marx estudió la economía y estructura capitalista para entender la sociedad de su tiempo, Ellul considera que para hacer lo mismo en el siglo XX es necesario analizar la técnica (Ellul, 1981, ver Mitcham, 1989). Y es que la misma, con su criterio de eficiencia, permea e invade todas las demás esferas de la actividad humana, en lo que Ellul llama el fenómeno técnico moderno (Gómez Di Vincenzo, 2012). Dicho fenómeno, que surge con la revolución industrial, ha llevado a la mecanización de la vida humana (Gómez Di Vincenzo, 2012) y convirtió a las personas en meras piezas de una maquinaria mucho más amplia. A partir de la complejización del sistema tecnológico, nadie tiene el conocimiento suficiente para comprenderlo enteramente: ni los ingenieros, a quienes se les escapan todas las consecuencias que vayan más allá de la esfera técnica (consecuencias políticas, sociales, económicas, etc.); ni a los políticos, que son totalmente ignorantes del funcionamiento de las diversas tecnologías; ni mucho menos al público lego, desinformado en ambos aspectos (Dusek, 2006). Es en parte por esto que la tecnología siempre trae aparejados problemas imprevistos, al mismo tiempo que obliga a la sociedad a adaptarse a estos, en lugar de adaptar la tecnología. Esto último es lo que Langdom Winner (1977) llama adaptación reversa, lo que se ve facilitado a partir de los componentes sociales del sistema tecnológico, como la propaganda y el marketing.

Theodore Kaczynski, matemático y filósofo tristemente célebre por llevar a cabo una serie de ataques terroristas mediante cartas bomba a distintos profesores universitarios de Estados Unidos y a un avión¹³, también encuentra en el sistema tecnológico desarrollado a partir de la revolución industrial la principal problemática de la sociedad actual. Notoriamente influenciado por Ellul¹⁴, Kaczynski desarrolla buena parte de la perspectiva descrita anteriormente en su famoso manifiesto *La sociedad industrial y su futuro*, declarando que

¹³ En la cultura popular es más conocido por el nombre que le dio el FBI en sus investigaciones: Unabomb o Unabomber [*University and Airline Bomber*, bombardero de universidades y aerolíneas].

¹⁴ En una entrevista, Kaczynski relata su primer encuentro con la obra del filósofo francés y su oposición a la tecnología moderna: “En los sesenta, habían habido algunas críticas a la tecnología, pero hasta donde sabía no habían personas que estuvieran contra la tecnología como tal... no fue hasta 1971 o 72, poco después que me mudé a Montana, que leí el libro de Jacques Ellul, *La sociedad tecnológica*. El libro es una obra maestra. Estaba muy entusiasmado cuando lo leí. Pensé, ‘mirá, este tipo está diciendo cosas que siempre estuve queriendo decir’” (Kintz, 2014: 4)

El sistema no existe y no puede existir para satisfacer las necesidades humanas. En cambio, es el comportamiento humano el que tiene que ser modificado para encajar en las necesidades del sistema. Esto no tiene nada que ver con la ideología política o social que pueda pretender guiar el sistema tecnológico. Es culpa de la tecnología, porque el sistema no está guiado por la ideología sino por las necesidades técnicas. (...) La ideología tiene ALGÚN efecto. Pero todas las sociedades tecnológicas, a fin de sobrevivir, tienen que evolucionar APROXIMADAMENTE a lo largo de la misma trayectoria. Son las necesidades del sistema las que son supremas, no las de los seres humanos (Kaczynski, 2008: 57).

La metáfora del hombre como un engranaje, que utilizan Mumford (2014), Kaczynski (2008), o el mismo Ellul, son imágenes comunes en estas conceptualizaciones. Y es que la autonomía tecnológica, como muestra la cita anterior, suele estar estrechamente ligada a una segunda tesis: el determinismo tecnológico¹⁵. El mismo consiste en considerar que la relación entre tecnología y sociedad es asimétrica y unidireccional, con la primera como agente estructurante de la segunda (Dusek, 2006). De esta manera, la tecnología no sólo se considera autónoma, sino que dicha autonomía termina sofocando y eliminando la libertad humana. El desarrollo tecnológico moderno es antagonístico e irreconciliable a la libertad humana (Kaczynski, 2008). Lewis Mumford, otro filósofo crítico con la tecnología, también contempla en el pasaje de la tecnología tradicional a la moderna este cambio de rol en la humanidad. Mientras que las herramientas y armas utilizadas antiguamente eran medios para conquistar la naturaleza, con la tecnología moderna el hombre es separado completamente de esta, convirtiéndose en un “animal pasivo, que sirve a la máquina” (Mumford, 2014: 381). Acorde a una perspectiva esencialista, la relación que estas posiciones señalan entre tecnología moderna y esclavitud no es accidental, sino que el fenómeno es “necesario e inevitable en cualquier sociedad tecnológicamente avanzanda” (Kaczynski, 2008: 55).

La autonomía, el determinismo tecnológico y sus efectos alienantes, al ser propiedades esenciales -y por lo tanto inherentes- de la tecnología, hacen que el esencialismo tecnológico considere la posibilidad de evitarlos prácticamente imposibles y la opresión tecnológica inexorable (Gómez, 1997). Así, las alternativas y esperanzas para superar los males de la tecnología son cifradas en un evento sobrenatural, como expresa el propio Ellul (1964) o -de manera más célebre- Martin Heidegger en su sentencia “sólo un dios puede salvarnos” (Feenberg, 2013); o bien en un evento catastrófico, como una guerra o revolución completa que derribe todo el sistema (Kaczynski, 2008).

Lejos de quedar reducida a un círculo de intelectuales, esta manera de entender la tecnología es parte también del imaginario popular, lo que se hace patente en clásicos del cine de ciencia ficción, que retoman varios de los lineamientos planteados hace más de 150 años por Butler. Por ejemplo, en la saga de películas *Matrix* se plantea un mundo donde la humanidad ha sido sometida por las computadoras, que han superado en capacidad e inteligencia al ser humano. Este es reducido a una batería, una fuente de alimento para las máquinas, como le es señalado

¹⁵ Las relaciones entre autonomía y determinismo tecnológico son el foco de discusión de numerosos trabajos y existen distintas formas de relacionar ambas posturas. Por ejemplo, Diéguez Lucena (2005) considera que la segunda es una variante de la primera; para Gómez (1997), ambas tesis son constitutivas del determinismo tecnológico; mientras que Parente (2006) considera que ambas se pueden distinguir, siendo posible aceptarlas o rechazarlas de manera independiente.

al protagonista. Lejos de ser conscientes de esta situación, las personas viven alienadas en un mundo de estímulos falsos que aseguran la continuidad de la estructura tecnológica. Dicho sistema sólo pareciera poder ser modificado por la acción externa de una singularidad, una deidad, encarnada en la figura mesiánica del protagonista¹⁶. Un escenario similar es planteado en la serie de películas *Terminator*, donde las máquinas declaran la guerra a la humanidad. Aquí, aparte de la también mesiánica resistencia a la tecnología, la solución encontrada -en la segunda entrega de la saga- para salvar a la humanidad resalta el planteo determinista tecnológico de la película: sólo puede evitarse la destrucción de la raza humana si se destruye un brazo robótico y un chip, primeros elementos de una serie de innovaciones, que llevarían indefectiblemente a la creación de las máquinas y su rebelión.

Un último aspecto que nos interesa resaltar de las perspectivas esencialistas en torno a la tecnología es el hecho de que la misma suele ser considerada como un ente monolítico y un fenómeno ya dado, a modo de una caja negra (Franssen et al., 2018). El núcleo de dicha entidad, además, sería malvado o monstruoso (Niiniuluoto, 1990; Pellegrini, 2013). Para estas perspectivas, como señala Feenberg (2013), la modernidad está caracterizada por una única forma de acción técnica, que amenazaría todo valor no técnico. En oposición a la neutralidad del optimismo e instrumentalismo tecnológico, es adoptada una perspectiva sustancialista, donde la tecnología posee un sesgo valorativo que permearía y estructuraría toda la sociedad (Feenberg, 2013). Además, se enfrenta a dicha entidad monolítica con un segundo tipo de tecnología alternativa, que estaría libre de los vicios de la primera.

Heidegger, por ejemplo, en su ensayo *La pregunta por la técnica* (Heidegger, 1958), se propone buscar la esencia de la tecnología moderna, y para hacerlo la distingue y enfrenta a la tecnología tradicional, previa a la revolución industrial. La tecnología tradicional entablaría con la naturaleza una relación armoniosa, permitiendo desocultar la “verdad” de sus materiales (Feenberg, 2013: 19), donde la técnica no es sólo tal, sino también arte. La tecnología moderna, en cambio, revela a la naturaleza de una manera reduccionista e instrumental, entendiendo a esta y al hombre sólo como reservas -potenciales o actuales- de energía, para ser explotada y acumulada (Mitcham, 1989). Esto es lo que diferencia a la tecnología moderna de la tradicional. Este modo de relacionarse con la naturaleza es contrastado por Heidegger con la poiesis del artesano, que en su manipulación de los materiales entabla una armonía con estos y la naturaleza, que le permite revelar su esencia (Feenberg, 2013). La naturaleza, además, se convierte no en simple reserva, sino en objeto de respeto y asombro, algo que escapa al reduccionismo propio del desocultamiento que permite la tecnología. En contraste, la monstruosidad de la tecnología moderna corrompe esta perspectiva de la naturaleza, concibiéndola como un mero recurso. Esta relación, que Heidegger considera nociva, estará más allá de la voluntad del hombre, ya que tiene su origen en una actitud tecnológica, parte esencial de la tecnología (Mitcham, 1989). Debido a este carácter que escapa de la voluntad humana, ya que le es impuesto, pareciera imposible utilizar la tecnología para otra cosa que no sea entablar esta relación destructiva y reduccionista con la naturaleza. Para ilustrar esto, Heidegger compara un molino con una central eléctrica. El molino -propio de la tecnología tradicional- complementa y resalta las características del paisaje, así como obtiene su energía transfiriendo un movimiento que ya estaba en el viento o el agua. En cambio, la central violenta

¹⁶ Respecto de las múltiples referencias en la trilogía de *Matrix* a la simbología cristiana y budista, ver -por ejemplo- Stucky (2005) y Estrada Cárdenas (2008).

el paisaje, ya que no existe ningún tipo de armonía y su estructura es homogénea y se atiene a la lógica interna de la planta de energía. Al mismo tiempo, esta transforma a la materia de una manera mucho más radical y obtiene energía del interior mismo del carbón, al mismo tiempo que lo almacena de una forma mucho más abstracta (Mitcham, 1989). Todo esto, considera Heidegger, violenta la naturaleza y oculta al ser. Todos, incluidos los humanos, pasamos a ser objetos y reservas disponibles de la técnica. Su esencia es “la planificación metódica del futuro” (Feenberg, 2013: 18), violentando así también al hombre, destruyendo su integridad y ocultando al ser.

Además, para Heidegger tampoco importa de qué tecnología específica estemos hablando, todas en último término presentan el mismo problema insuperable, ya que todas se desarrollan en el mismo marco. De esta manera, señala una esencia en la tecnología, lo que le permite considerarla como una totalidad monolítica. Así, juzga y analiza la tecnología en una perspectiva tan general y abstracta que todas entablan -inherentemente y más allá de la voluntad humana- la misma relación reduccionista, violenta e instrumental con la naturaleza y el ser. No importa la tecnología particular de la que estemos hablando, ni el contexto social e histórico en que estas se desarrollen, todas tenderán a someter a la humanidad y la sociedad, convirtiéndolas en objeto de control y simple reserva de energía. Las circunstancias y características particulares de cada tecnología son eclipsadas y consideradas meros accidentes frente estos rasgos definitorios, a tal punto que para Heidegger no hay diferencia entre las técnicas agrícolas modernas y las utilizadas en el genocidio nazi, al sostener que

la agricultura es ahora la industria mecanizada de la alimentación, en esencia lo mismo que la manufactura de los cuerpos en las cámaras de gas y los campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y la privación de alimentos a las naciones, lo mismo que la producción de la bomba de hidrógeno” (citado en Rockmore, 1992: 241)

Como señala Feenberg, “el argumento de Heidegger está desarrollado en un nivel tan alto de abstracción que literalmente no puede discriminar entre electricidad y bombas atómicas, técnicas agrícolas y el holocausto” (Feenberg, 2013: 20).

Lejos de ser una particularidad de Heidegger, este abordaje de la tecnología moderna como un todo indistinguible y su enfrentamiento con una tecnología más benévola también se encuentra en los otros pensadores ya mencionados. Así, Lewis Mumford distingue también dos tipos de tecnología: la politécnica (o biotécnica) y la monotécnica (también llamada autoritaria o megamáquina). La primera estaría orientada a la vida, en armonía con esta y un espíritu democrático; mientras que la segunda se orienta al poder, basada en la ciencia y dirigida a la expansión económica, material y militar (Mumford, 2014). También es patente -como en Heidegger- la romantización y la distinción y separación del hombre, a partir de la tecnología moderna, de la naturaleza y los aspectos estéticos y espirituales. La naturaleza ya no es algo apreciable sino como recurso. En cambio, la biotécnica permitiría encontrar una vida más llena de significado, que la tecnología moderna vacía y niega. Si bien Mumford identifica la esencia de la tecnología moderna en tiempos tan lejanos como hace 5000 años atrás, en el antiguo Egipto de los faraones, considera que dicha esencia se mantuvo intacta. Esto ayuda a subrayar el carácter esencialista, en cuanto la megamáquina, no importa en qué lugar o tiempo se encuentre, siempre tendrá las mismas consecuencias nefastas. Al igual que Heidegger, este modo amplio de caracterizar a la monotécnica, permite a Mumford trazar correlaciones y

equivalencias entre tecnologías en principio muy alejadas una de otra, como por ejemplo, las pirámides y los cohetes espaciales:

¿pues qué es un cohete espacial sino el equivalente dinámico preciso, en términos de nuestra teología y cosmología actual, de la estática pirámide egipcia? Ambos son dispositivos para asegurar a un costo extravagante un pasaje a los cielos para la minoría favorecida, mientras, de paso, mantiene el equilibrio en una estructura económica amenazada por su propia productividad excesiva (Mumford, 2014: 386).

Ellul, por su parte, distingue entre las acciones técnicas y el ya mencionado fenómeno técnico. Las primeras son múltiples, tradicionales y limitadas por los contextos en que se desarrollan. El fenómeno técnico, en cambio, se constituye en la única manera de fabricar y utilizar artefactos “que tienden a dominar e incorporar en sí mismo todas las otras formas de la actividad humana” (Mitcham, 1989: 79). Ellul prefiere al primero, por su pluralidad y humanismo, en contra de la alienación que provoca el segundo. De manera similar, Kaczynski diferencia entre las tecnologías de pequeña escala y la tecnología dependiente de organizaciones, siendo esta última la modalidad dominante desde la revolución industrial (Kaczynski, 2008). A modo de ideal positivo, como contrapunto de esta y en armonía con las tecnologías de pequeña escala, Kaczynski propone el concepto de naturaleza salvaje. Tanto en Ellul como en Kaczynski, es explícito también el abordaje holista, que hace que ambos tomen a la tecnología moderna como un sistema unificado, del cual es imposible separar lo bueno de lo malo, y debe en cambio ser rechazada como un todo (Ellul, 1990; Kaczynski, 2008)

En síntesis, el esencialismo tecnológico suele considerar a la tecnología como libre de todo condicionamiento social, ateniéndose a una lógica interna, inherente a sí misma. Dicha autonomía terminaría sofocando y eliminando la autonomía humana, vía el determinismo tecnológico. Además, la tecnología -no importa de qué caso concreto estemos hablando- siempre tendrá consecuencias funestas y perjudiciales, superando todo beneficio aparente que en principio pudiera traer. La presión tecnológica es inexorable y así, la maldad habitaría el interior de la tecnología, o bien esta funcionaría a modo de una caja de Pandora, como castigo a la humanidad por cruzar alguna barrera o límite de la naturaleza (Pellegrini, 2013). En ambos casos, se identifican tanto posturas mistificantes (Katz, 1998) como una imagen de la tecnología monolítica, donde las circunstancias particulares y el diseño de la misma no son importantes ni afectan el núcleo duro y trágico de esta. Por último, dicho carácter esencial es enfatizado al enfrentar la tecnología moderna con algún tipo de alternativa benévola y libre de estos vicios. En estos planteos, la alternativa es una tecnología cuya esencia encarna todo lo contrario a la tecnología moderna y en armonía con la naturaleza, que pareciera ser considerada desde una perspectiva romántica, como reserva moral o de belleza intrínseca. Los puntos anteriores llevan a rechazar a la tecnología como un todo, sin posibilidad de discutir, criticar e intervenir en su diseño. Desarrollados los principales puntos sobre la concepción esencialista de la tecnología, cerraremos el trabajo analizando un caso concreto -la controversia en torno a los cultivos transgénicos - y de qué manera la perspectiva esencialista influye en su planteo.

El caso de los OGMs

Desde las primeras técnicas de manipulación del ADN, la ingeniería genética ha estado en el foco de diversas controversias que han traspasado las fronteras de la comunidad científica, para desplegarse en el ámbito más amplio de la sociedad. Thompson (2014) se ha referido a la controversia en torno a la ingeniería genética como un “problema retorcido”, ya que pone valores importantes en juego, los hechos están envueltos en incertezas, las alternativas y perspectivas son incompatibles entre sí y no existe ni siquiera un acuerdo fundamental sobre cuál es el problema. La producción y utilización de cultivos transgénicos es el centro de una discusión particularmente candente, desde su implementación en la actividad agropecuaria en la década del 90’ (Thompson, 2009)¹⁷. Como explica Scott (2018), mientras que las empresas y principales actores interesados en el desarrollo de los cultivos transgénicos suelen adoptar un discurso optimista tecnológico y consideran a la tecnología como meramente instrumental, desde los sectores que se oponen se despliega un discurso pesimista tecnológico. En este apartado nos interesa centrarnos en este último enfoque y analizar el modo en que el esencialismo tecnológico, descrito en la sección anterior, subyace a la representación que se construye sobre los cultivos transgénicos en particular, y a los organismos genéticamente modificados (OGMs) en general¹⁸.

Si bien el esencialismo ya ha sido analizado en el discurso opositor a los OGMs, este ha sido señalado principalmente en la concepción de la naturaleza y las especies biológicas. Douglas Allchin, por ejemplo, señala que el esencialismo biológico está cifrado en muchas críticas y temores respecto a los OGMs, al considerar que el cambio en los genes de un organismo altera su identidad como especie, considerando a las especies como entidades fijas y con un propósito definido (Allchin, 2014). Por esta línea circulan algunos de los argumentos de la ONG Greenpeace, en cuyo sitio web oficial, en la sección titulada ¿Por qué se opone Greenpeace a la liberación de Organismos Modificados Genéticamente (OMG) al medio ambiente?, se explica que “la diferencia fundamental con las técnicas tradicionales de mejora genética es que [la ingeniería genética moderna] permite franquear las barreras entre especies para crear seres vivos nuevos que no existían en la naturaleza” (Greenpeace, s.f.). Así, en este tipo de críticas, la modificación de genes pareciera peligrar la identidad de una especie y generar algo que se aleja de lo “natural” (Allchin, 2014; Blancke et al., 2015).

Sin embargo, nos interesa centrarnos en otro aspecto de estas críticas, donde también es posible identificar una perspectiva esencialista, pero esta vez en torno a la concepción de la tecnología, aspecto menos explorado en estas posturas. Según esta perspectiva, los OGMs son conceptualizados como entidades autónomas y una fuente de riesgo y peligro inherente, independientemente de las características particulares del organismo, sus modificaciones o el contexto en el cual se presente. En el mismo texto de Greenpeace recién citado, la organización también señala que “la contaminación genética es una de las grandes amenazas para el medio ambiente, debido a que una vez liberados los OGMs no pueden ni ser controlados ni retirados” (Greenpeace, s.f.). La contaminación genética es uno de los principales argumentos en contra

¹⁷ Para un análisis detallado de la controversia en torno a los cultivos transgénicos, ver -por ejemplo- Pellegrini (2013), Scott (2018) y Thompson (2014).

¹⁸ Organismo transgénico y OGM no son términos equivalentes. El primero hace referencia a los organismos a los que se han insertado uno o más genes de otra especie, mientras que OGM es un término más amplio, que hace referencia a todo organismos que contiene una manipulación genética.

de los OGMs, y se refiere a los riesgos que implica la introducción de transgenes en cultivos que originalmente no son transgénicos. Mediante procesos entrecruzamientos espontáneos¹⁹, las construcciones genéticas de un cultivo transgénico podrían “escapar” a otras especies “naturales”, modificándolas. En un argumento similar, no ya los transgenes, sino las variedades transgénicas como un todo son consideradas especies invasivas (Paull, 2018). En ambos casos, se busca resaltar que, ya sean los genes o los OGMs, por su propia naturaleza, tenderían a invadir los ecosistemas, reproduciéndose de manera descontrolada, más allá del manejo e intención humana. Mientras que la idea de que la tecnología cobra vida propia y gana la capacidad de reproducirse por sí misma es una metáfora recurrente en el esencialismo tecnológico para señalar su carácter autónomo, en la crítica a los OGMs el carácter metafórico se pierde para interpretarse en un sentido literal²⁰. Otro argumento en contra de los cultivos transgénicos que recurre a la idea de autonomía tecnológica es ubicar a estos como un eslabón más en una cadena de innovaciones que tienen como único objetivo resolver problemas que las otras tecnologías anteriores han creado. Según esta postura, la revolución biotecnológica que permitió la creación de variedades transgénicas es la respuesta a los problemas que generó la Revolución Verde entre las décadas de los 60’ y 80’ (Bravo, 2020). La tecnología agrícola no se orientaría a resolver problemas reales, sino que “los crea con el fin de desarrollar nuevos artefactos tecno-científicos destinados a solucionar los problemas creados por los primeros, y que a su vez generan nuevos” (Bravo, 2020: 15). De esta manera, la ingeniería genética es producto de una lógica y necesidad inherente al propio desarrollo tecnológico. Como expresa Ellul en su explicación de la tesis de la autonomía tecnológica, la tecnología engendra más tecnología (Dusek, 2006).

Otra posición esencialista en torno a los cultivos transgénicos es la identificación de estos como fuente de todos los problemas sociales y ambientales relacionados al ámbito agrícola. Más allá del contexto particular en que se desarrollan y utilizan, los OGMs, por su propia naturaleza, provocarían todos los males. Por ejemplo, el Grupo de Reflexión Rural²¹ expresa que “la biotecnología, el agronegocio, los transgénicos, los agrotóxicos, destruyen la biodiversidad, envenenan los ecosistemas e impactan directamente sobre nuestras poblaciones” (citado en Pellegrini, 2013). En el mismo tenor, Soledad Barutti (2013) hace un repaso de la utilización de la soja transgénica resistente a glifosato en Argentina y sus consecuencias, donde la misma pareciera tener una agencia directa sobre estos fenómenos. Expresa, por ejemplo, que “la soja arrasó con el 14 por ciento de los bosques nativos que quedaban en pie” (Barutti, 2013: 75). Más allá del carácter autónomo que se le otorga a los cultivos transgénicos, este tipo de críticas también poseen un sesgo determinista tecnológica, ya que los OGMs parecieran ser los que estructuran y condicionan todas las demás esferas del ámbito económica, social y ambiental. En un libro en el que se proponen el abordaje de diversas controversias sociocientíficas, las biólogas y educadoras Alicia Massarini y Adriana Schnek -ambas abiertamente en contra de los OGMs- dedican uno de sus capítulos a los

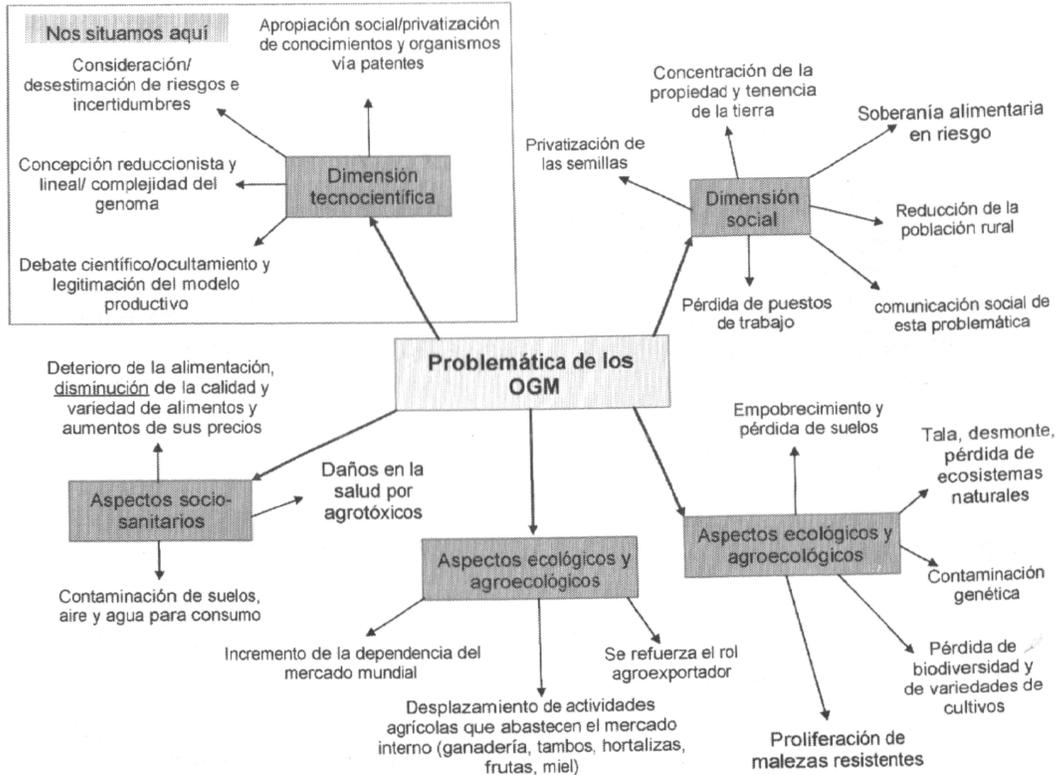
¹⁹ Por ejemplo, polinización cruzada, mezcla de semillas, esparcimiento de semillas, etc.

²⁰ Diéguez Lucena, en referencia a la incapacidad para controlar la técnica que señala la autonomía tecnológica, expresa que “por el momento, no se refiere al descontrol de los aparatos y artefactos” (Diéguez Lucena, 2005: 79). Sin embargo, en el caso de los OGMs, los argumentos en torno al escape y contaminación genética, sí parecieran ir en este sentido.

²¹ Organización argentina que tiene como uno de sus principales objetivos la crítica a lo que llama “el modelo agrario biotecnológico”.

cultivos transgénicos (Massarini y Schnek, 2015). En el mismo, puede verse de una manera bastante gráfica cómo una gran diversidad de problemas irradia directamente de los OGMs (Imagen 1).

Imagen 1. Mapa conceptual de la controversia sobre OGM, en propuesta didáctica de Ciencia entre todxs (Massarini y Schnek, 2015: 139).



De esta manera, pareciera convertirse a estos en una especie de caja de Pandora y origen de todos los malos, ya que el gráfico pareciera sostener que los OGMs generarían la pérdida de puestos de trabajo y la concentración de la propiedad y tenencia de la tierra; pondrían en riesgo la soberanía alimentaria; reducirían la población rural; empobrecerían los suelos; generarían talas, desmontes y pérdida de ecosistemas naturales, biodiversidad y variedad de cultivos; provocarían la contaminación genética, la proliferación de malezas resistentes y daños a la salud por agrotóxicos, llevando a la contaminación de suelos, aire y agua; e incrementarían la dependencia del mercado mundial, reforzando el rol agroexportador y desplazando otras actividades agrícolas. En el mismo texto, reforzando la postura esencialista, se expresa que

(l)os cultivos genéticamente modificados traen aparejados impactos (...) que no pueden ser entendidos solo como resultado de un manejo inadecuado, sino que atañen a la propia naturaleza y concepción de la tecnología diseñada (Massarini y Schnek, 2015: 150).

Acorde a la concepción monolítica de la tecnología, las autoras -lejos de limitarse al caso de los cultivos transgénicos- condenan la tecnología que los produce como un todo, ya que consideran que “la transgénesis (...) es una técnica agresiva y peligrosa para el ambiente, la alimentación y la salud” (Clase de ciencia, 2015). Massarini, en la misma línea, expresa que “el problema con esta tecnología es que no puede ser usada para el bien porque está diseñada, pensada y usada para maximizar la ganancia económica. Todo lo demás son daños colaterales” (Viola, 2015). Desde este enfoque, deben evaluarse a la ingeniería genética como un todo, sin poder distinguir sus diversos usos y aplicaciones concretas, ni contextualizarla en sus desarrollos particulares. Más allá de los ejemplos concretos aquí dados, esta estrategia y enfoque a la controversia es ampliamente utilizada por los movimientos ambientalistas y opositores a los OGM (Pellegrini, 2013; Allchin, 2014; Harker, 2015).

La mirada esencialista en torno a los OGMs lleva a estos al centro de la escena y los propone como el problema principal, a partir del cual se derivan todos los demás. Esa lógica lleva a pensar, implícita o explícitamente, que una vez eliminados los OGMs, el camino estaría allanado para una agricultura sustentable y fuente de igualdad y desarrollo social, como la politécnica de Mumford o las tecnologías de pequeña escala de Kaczyński. De manera paralela, lleva a la imposibilidad de pensar ese escenario en presencia de los OGMs, sean cuales sean estos. De esta manera, toda la discusión y sus aristas quedan reducidas a la cuestión de si aceptar o rechazar los cultivos transgénicos, empobreciendo la discusión e imposibilitando -sea cual sea la respuesta a ese planteo dicotómico- la solución a la multitud de problemas acuciantes y válidos planteados en un principio. Al respecto, Harker expresa que “quizás la característica más desafortunada de las conversaciones que rodean a los OGMs es la implicación que o bien todos comparten los mismos riesgos profundamente preocupantes o bien todos son seguros” (Harker, 2015: 426).

Conclusiones

En el presente trabajo hemos buscado describir la perspectiva esencialista, tomando como principal referencia el esencialismo aristotélico. A partir de este, mostramos que sus principales tesis subyacen al planteo de muchas posturas pesimistas de la tecnología, provenientes tanto de la cultura popular como de la filosofía de la tecnología. Según esta perspectiva, la tecnología moderna se desarrollaría de manera autónoma en base a una lógica propia -en una postura disposicionalista típica del esencialismo- y determinaría la estructura y organización de las demás esferas de la sociedad. Además, la tecnología es entendida como un todo sistémico que tiene como característica esencial la alienación del ser humano, así como la destrucción de la naturaleza. En oposición a esta entidad monolítica, se encontraría una alternativa benévola, en armonía con el desarrollo y la realización humana, así como con la naturaleza.

Lejos de ser una caracterización inocua, este modo de entender la tecnología tiene consecuencias concretas en el modo en que se plantean y abordan las controversias públicas en torno a las innovaciones tecnológicas. En este sentido, desarrollamos, a modo de ejemplo, el caso de los cultivos transgénicos, mostrando cómo en su crítica y rechazo subyace una perspectiva esencialista. Dicha perspectiva, creemos, empobrece la discusión y reduce drásticamente la complejidad de la problemática, tanto como las perspectivas optimistas de las que nacieron como reacción.

Creemos que una mirada más contextualizada, que considere el carácter constructivista de la tecnología y el contexto en el cual esta se desarrolla, permite análisis más matizados y menos maniqueos en torno a los desarrollos tecnológicos, que escapan también de perspectivas fatalistas y apocalípticas. En este sentido, los estudios sociales de la ciencia y tecnología (Thomas y Buch, 2008), la teoría crítica de la tecnología (Feenberg, 2013; Tula Molina y Giulano, 2015) y el giro empírico en la filosofía de la tecnología (Franssen et al., 2016) habilitan un abordaje de la tecnología y su relación con la sociedad más complejo, permitiendo considerar la diversidad de desarrollos, interpretaciones y posibilidades que encierra no ya la tecnología, entendida como un todo monolítico, sino las diversas tecnologías concretas ubicadas y las particularidades que de cada una de estas en función de sus condiciones específicas de desarrollo.

Bibliografía

- Achterhuis, H. J. (2001). *American philosophy of technology: The empirical turn*. Indiana University Press.
- Ainsworth, T., (2020) "Form vs. Matter", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/form-matter/>>.
- Allchin, D. (2014). Organisms, modified, genetically. *The American Biology Teacher*, 76(9), 639-641.
- Aristóteles, M. (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Barutti, S. (2013). *Un problema en carne viva. Mal comidos*. Buenos Aires: Planeta.
- Blancke, S., Van Breusegem, F., De Jaeger, G., Braeckman, J., & Van Montagu, M. (2015). Fatal attraction: the intuitive appeal of GMO opposition. *Trends in plant science*, 20(7), 414-418.
- Bravo, E. (2020). La instrumentalización de las leyes naturales para la acumulación del capital. El caso de la biología molecular. *Ciencia Digna*, 1(1), 8-17.
- Brody, B. A. (1973). Why settle for anything less than good old-fashioned aristotelian essentialism. *Noûs*, 351-365.
- Butler, S. (1923). *Darwin Among The Machines*. En Butler, S., *A first year in Canterbury Settlement with other early essays*. Londres. J. Cape.
- Butler, S. (2012). *Erewhon o Al otro lado de las montañas*. Madrid: Akal.
- Capanna, P. (1966). *El sentido de la ciencia ficción (No. 1)*. Buenos Aires: Editorial Columbia.
- Cárdenas, A. S. E. (2008). Convergencias de discursos religiosos en Matrix Recargado. *Revista Káñina*, 32(1), 57-66.
- Clase de ciencia. (23 de Septiembre de 2015). *La Vaca*. Recuperado de <http://www.lavaca.org/mu92/clase-de-ciencia/>
- Cohen, S. M. (2020), "Aristotle's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/aristotle-metaphysics/>>.
- Diéguez Lucena, A. (2005). El determinismo tecnológico: indicaciones para su interpretación. *Argumentos de Razón Técnica*, 2005,(8): 67-87.
- Douglas, M. (1998). *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Dusek, V. (2006). *Philosophy of technology: An introduction (Vol. 90)*. Oxford: Blackwell.
- Ellis, B. (2002). *Philosophy of nature: A guide to the new essentialism*. McGill-Queen's Press-MQUP.
- Ellul, J. (1964) *The Technological Society*. New York: Alfred A. Knopf.

- Ellul, J. (1981). *A temps et a contretemps*, (entrevista con Madeleine Ganigou-Lagrange), *Le Centurión*, p. 155.
- Ellul, J. (1990). *The technological bluff*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (Original work published 1988)
- Ellul, J. (2014). *The autonomy of the Technological Phenomenon*. En Scharff, R.C. y Val Dusek. *Philosophy of Technology*. UK: John Wiley & Sons.
- Feenberg, A. (2013). Del esencialismo al constructivismo: la filosofía de la tecnología en la encrucijada. *Hipertextos*. 1 (1), 15-57.
- Fehér, M. (1998). Lo natural y lo artificial (un ensayo de clarificación conceptual). *Revista Teorema*, 17.
- Franssen, M, Lokhorst G.J. y van de Poel I. (2018), "Philosophy of Technology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/technology/>>.
- Franssen, M., Vermaas, P. E., Kroes, P., & Meijers, A. W. (Eds.). (2016). *Philosophy of technology after the empirical turn*. Springer International Publishing.
- Gill, M. L. (2005). Aristotle's *Metaphysics* reconsidered. *Journal of the History of Philosophy*, 43(3), 223-241.
- Gómez, R. J. (1997). Progreso, determinismo y pesimismo tecnológico. *Redes*, 4(10), 59-94.
- Gómez Di Vincenzo, J.A. "Artilugios técnicos y máquinas de pensar: la reflexión acerca de la tecnología", en: Palma, H. y Pardo, R. (2012) *Epistemología de las Ciencias Sociales. Perspectivas y problemas de las representaciones científicas de lo social*. Buenos Aires: Biblos.
- Gómez-Lobo, A. (1996). Exposición breve de la metafísica aristotélica. *Estudios públicos*, 62, 309-327.
- Greenpeace (s.f.). ¿Por qué se opone Greenpeace a la liberación de Organismos Modificados Genéticamente (OMG) al medio ambiente?. URL: <https://es.greenpeace.org/es/preguntas-frecuentes/por-que-se-opone-greenpeace-a-la-liberacion-de-organismos-modificados-geneticamente-omg-al-medio-ambiente/>
- Harker, D. (2015). *Creating scientific controversies: uncertainty and bias in science and society*. Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1958). La pregunta por la técnica. *Revista de filosofía*, 5(1), 55-79.
- Kaczynski, T. J., (2008). *The Road to Revolution*. Suiza: Xenia.
- Kapp, E. (1998). Líneas fundamentales de una filosofía de la técnica. Acerca de la historia del surgimiento de la cultura desde nuevos puntos de vista. 17 (3), 1998. *Teorema: Revista internacional de filosofía*.
- Kintz, T. (2014). *The anarchist library*. Disponible online en: <https://theanarchistlibrary.org/library/theresa-kintz-interview-with-ted-kaczynski.lt.pdf>

- Klima, G. (2017) "The Medieval Problem of Universals", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/universals-medieval/>>.
- Massarini, A., & Schnek, A. (2015). *Ciencia entre todxs. Tecnociencia en contexto social. Una propuesta de enseñanza*. 1ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Mitcham, C. (1989), *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona: Anthropos.
- Mumford, L. (2014). *Tools Users vs. Homo Sapiens and the Megamachine*. En Scharff, R.C. y Val Dusek. *Philosophy of Technology*. UK: John Wiley & Sons.
- Niiniluoto, I. (1990). Should technological imperatives be obeyed?. *International Studies in the Philosophy of Science*, 4(2), 181-189.
- Oderberg, D. S. (2007). *Real essentialism*. Routledge.
- Parente, D. (2006). Algunas precisiones sobre el determinismo tecnológico y la tecnología autónoma. Una lectura sobre la filosofía de Langdon Winner. *Redes*, 12(23), 79-102.
- Paull, J. (2018). Genetically modified organisms (GMOs) as invasive species. *Journal of Environment Protection and Sustainable Development*, 4(3), 31-37.
- Pellegrini, P. A. (2013). *Transgénicos: ciencia, agricultura y controversias en la Argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Pellegrini, P. A. (2019). *La verdad fragmentada: conflictos y certezas en el conocimiento*. Buenos Aires: Argonauta.
- Rockmore, T. (1992). *On Heidegger's Nazis and Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo, "Nominalism in Metaphysics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/nominalism-metaphysics/>>.
- Ross, W. D. (1981). *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Biblioteca de Filosofía. 2ª ed. Buenos Aires: Charcas.
- Scott, N. D. (2018). *Food, Genetic Engineering and Philosophy of Technology: Magic Bullets, Technological Fixes and Responsibility to the Future (Vol. 28)*. Springer.
- Sober, E. (1980). Evolution, population thinking, and essentialism. *Philosophy of Science*, 47(3), 350-383.
- Stucky, M. D. (2016). He is the One: The Matrix Trilogy's Postmodern Movie Messiah. *Journal of Religion & Film*, 9(2), 7.
- Thomas, H., Buch, A. (2008). *Actos, actores y artefactos: sociología de la tecnología*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Thomasson, Amie L., 2003, "Realism and Human Kinds", *Philosophy and Phenomenological Research*, 67(3): 580–609. doi:10.1111/j.1933-1592.2003.tb00309.x

- Thomasson, Amie L., 2007, “Artifacts and Human Concepts”, in *Creations of the Mind: Essays on Artifacts and Their Representation*, edited by Eric Margolis and Stephen Laurence, Oxford: Oxford University Press, pp. 52–73.
- Thompson, P. (2009). *Philosophy of agricultural technology*. En Meijers, A. *Philosophy of technology and engineering sciences* (pp. 1257-1273). North-Holland.
- Thompson, P.B. (2014). The GMO quandary and what it means for social philosophy. *Social Philosophy Today* 30: 7–27.
- Tula Molina, F., & Giuliano, H. G. (2015). La teoría crítica de la tecnología: revisión de conceptos. *REDES*, 21(40), 179-214.
- Viola, N. (4 de Junio de 2015). Transgénicos: la polémica está servida en tu mesa. *La Gaceta*. Recuperado de <https://www.lagaceta.com.ar/nota/640141/sociedad/transgenicos-polemica-esta-servida-tu-mesa.html>
- Winner, L. (1977). *Autonomous technology: techniques-out-of-control as a theme in political thought*. Cambridge: Massachusetts institute of technology, 10.
- Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación: “Controversias científicas: análisis de conflictos sociales vinculados a la ciencia en la Argentina” (proyecto PICT-2018-1997 financiado por la ANPCyT, Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, Argentina)

IMAGINARIOS Y TECNOLOGÍAS INTERPRETACIONES DE LA DIGITALIZACIÓN DE LA VIDA

El siglo en el que vivimos comenzó en medio de profundas transformaciones entre las que destaca el proceso generalizado de digitalización. Y con ello nos referimos a la conversión de todos los procesos socioculturales en datos para ser procesados por computadoras. Fotografías, textos, videos, diseño... toda la producción cultural pasó, en pocos años, a estar mediada por tecnologías informáticas. Pero también los procesos laborales, la organización de las empresas, la planificación económica, tratamientos médicos... la transformación es radical. Y continúa. La pandemia COVID-19 apareció como una oportunidad para las empresas que vieron como los ciudadanos del mundo fueron arrojados a la piscina digital. Durante mucho tiempo casi todos los países y gran parte de la población mundial fue encerrada frente a sus pantallas para entretenerse, relacionarse, trabajar, educar, etc. La vivencia del apantallamiento general de la vida se experimentó como algo necesario y en parte, liberador. En esos días la digitalización permitió seguir "conectado" con los otros y brindó la posibilidad a la sociedad a no parar del todo. Evidentemente lo vivido no es un modelo ideal de lo digital, pero es una experiencia tan general entre la población y las empresas que todos parecen haber aprendido que muchas presencias (mostradores de atención, ventanillas, colas, trabajos mecánicos, etc.) son inútiles. La digitalización de la vida permite a los trabajadores realizar su función a distancia y a las empresas abaratar costos y vigilar con mayor exactitud el desempeño de sus empleados. Hoy, comienzo de 2022, seguimos bajo el impacto de esta situación. Valoramos más los abrazos, la cercanía, el calor humano de los que amamos. Pero también el no tener necesidad de ver a los compañeros de trabajo o los clientes que nos caen mal. La situación nos obliga a pensar seriamente en la tecnología superando las antinomias prejuiciosas para reflexionar seriamente sobre las relaciones entre humanidad y tecnología. Y en este punto, las teorías del imaginario se presentan como una estrategia conceptual oportuna y necesaria. Aunque los textos aquí presentados fueron escritos mucho antes de la pandemia, sin embargo, se adelantan distintos aspectos de la necesaria reflexión sobre la tecnología actual. Los trabajos reunidos aquí tienen un carácter provisional y la marca de una búsqueda comprometida de interpretación de la realidad. Se presentan en su condición de respuestas que buscan hacer un lugar para nuevas preguntas para ello se sirven del enfoque del imaginario e imaginario social. En el capítulo 1, *Imaginarios sociales de la cibercultura e instituciones ciberculturales*, Santiago López Martínez exponen los fundamentos epistémicos y teóricos de la existencia de las instituciones ciberculturales y se muestra cómo pueden darse ejercicios de dominación vertical desde la cibercultura. En el capítulo 2, *Imaginario social en tiempos digitales: una perspectiva constructorista social*, Luis Felipe González Gutiérrez presenta el impacto de la era digital y la cibercultura para comprender en la actualidad los imaginarios sociales y la subjetividad. En el capítulo 3, *Neotribus de pacientes en internet... cuando lo tecnológico se vuelve imaginario*, Norelkys Espinoza plantea que es el tiempo del homo físcus/virtualis, un sujeto que se desdobra en dos planos simbólicos, virtual-físico, donde re-aparece el símbolo arcaico que es la tribu, aquella estructura societal previa a la civilización, de grupos de personas cuya socialidad se basa en la empatía, en los intereses comunes, que comparten sensibilidades colectivas. En el capítulo 4, *Dos dimensiones usadas e introyectadas en la constitución de nuevas identidades y subjetividades: desarrollo tecnológico y flexibilidad laboral*, Miguel Angel Maciel González busca observar algunas de las aristas de la nueva cultura del capitalismo actual, como una forma de poder y dominación que intenta expandir su dominio a través de lo financiero, la reestructuración de la personalidad y la convivencia y también dentro de ciertos desarrollos tecnológicos. En el capítulo 5, *La perspectiva esencialista en la concepción de la tecnología*, Nicolás Vilouta Rando y Pablo Ariel Pellegrini analizan el pesimismo tecnológico como una perspectiva que, desde mediados del siglo XX, tanto en círculos intelectuales como en la cultura popular, se convirtió en una de las maneras más comunes de pensar la tecnología. Esperamos que el abanico de temas y autores reunidos en este libro permita fomentar la discusión académica y profundizar el necesario debate sobre las tecnologías actuales con especial referencia a las tecnologías digitales.

COLECCIÓN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES



ISBN: 978-607-99621-3-5



9 786079 962135