

Antropología de la obsolescencia humana. Hiperconsumo, tecnofilia y velocidad mercantil

Jorge Polo Blanco¹

Recibido: 7 de abril de 2017 / Aceptado: 21 de junio de 2017

Resumen. En el presente trabajo queremos abordar un problema que tiene que ver con la creciente obsolescencia de los seres humanos en el contexto de sociedades que son, al mismo tiempo, ultratecnológicas, hiperconsumistas y de mercado. Pretendemos ahondar críticamente en las condiciones psicosociales y antropológicas de un mundo donde las mujeres y los hombres van quedando *rebasados* por una combinación a veces explosiva de velocidad mercantil y capitalismo mundializado. La tecnofilia, verdadero fetichismo de nuestro tiempo, opera a pleno rendimiento como uno de los discursos ideológicos legitimadores de ese proceso histórico por medio del cual los hombres empequeñecen ante su propia creación; hombres *desbordados* por la potencia apabullante de un conjunto de desarrollos tecnocientíficos que, y esto es crucial, se despliegan con relativa e inquietante autonomía y siguiendo dinámicas que en muchas ocasiones no responden a necesidades humanas reales. La tecnología, que nunca es políticamente inocente, adquiere proporciones y alcances inusitados cuando, además, su despliegue responde a una lógica acumulativa capitalista de carácter ilimitado. Es esta problemática, por lo tanto, la que pretende ser dilucidada desde un marco antropológico y filosófico.

Palabras clave: obsolescencia humana; velocidad mercantil; sociedades de mercado; turbocapitalismo; fetichismo tecnológico

[en] The anthropology of human obsolescence. Hyper-consumption, technophilia and commercial speed

Abstract. In this paper we wish to address a problem which has to do with the growing obsolescence of human beings in the context of societies which are at once ultra-technological, hyper-consumerist and based around a market economy. We aim to examine critically and in detail the psychosocial and anthropological conditions of a world where women and men are being *overtaken* by a sometimes explosive combination of commercial speed and globalised capitalism. Technophilia, the true fetishism of our age, operates at full capacity as one of the legitimising ideological discourses of that historical process by means of which men are dwarfed by their own creation; men *overwhelmed* by the crushing power of a set of technoscientific developments which - and this is crucial - unfold with relative and worrying autonomy and following dynamics which often do not respond to actual human needs. Technology, which is never politically innocent, acquires uncommon proportions and scope when, in addition, its deployment responds to a cumulative capitalist logic of a boundless nature. It is this issue, therefore, which we aim to elucidate from an anthropological and philosophical point of view.

Keywords: Human obsolescence, commercial speed, market societies, turbo-capitalism, technological fetishism.

¹ Escuela Superior Politécnica del Litoral. Guayaquil, Ecuador
hiperbolik1983@hotmail.com

Sumario: 1. Tecnificación del mundo y obsolescencia humana; 2. La tecnofilia como religiosidad, lo posthumano como horizonte; 3. Lentitud antropológica y velocidad mercantil; 4. A modo de conclusión; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Polo Blanco, J. (2018): “Antropología de la obsolescencia humana. Hiperconsumo, tecnofilia y velocidad mercantil”, en *Revista de Filosofía* 43 (2), 295-314.

1. Tecnificación del mundo y obsolescencia humana

Las tesis del filósofo Günther Anders, desarrolladas en su imprescindible *Die Antiquiertheit des Menschen*, deben ser consideradas y estudiadas con muchísima atención. Señalaba en esta obra un punto de inflexión casi definitivo, desde el momento mismo en el que “el mundo cotidiano con que tienen que habérselas las personas es en primer lugar un mundo de cosas y aparatos, donde *también* hay congéneres; no es un mundo de personas, donde *también* hay cosas y aparatos”². Su diagnóstico general, trazado con cierto desasosiego, apuntaba que “la cantidad de arena en las máquinas es mínima; en ninguna parte hay arrebatos antimquinistas”³. De hecho, ese arrebato fue inhibido de raíz por el mayor tabú de nuestro tiempo, con toda la carga que dicha noción conlleva; un tabú que afecta por igual a patronos y a trabajadores, y que operó en el Este y en el Oeste (observemos que cuando Anders escribía estos textos el mundo aún estaba dividido en dos bloques; en cualquier caso, sigue siendo válida su apreciación de que dicho tabú actúa transversalmente en proyectos político-económicos que son, en otros aspectos, antagónicos). “Tanto es así que cualquier empresario americano que se encontrara ante la alternativa de decidir entre emplear a un declarado saboteador de máquinas o a un comunista, se decidiría por el comunista; y lo mismo al revés [...]. Es decir: *el tabú relativo a la técnica es neutral en cuanto a clases y sistemas*. Es incomparablemente más fuerte que todos los demás tabús que se han producido a partir de las diversas formas de dominio político o económico [...] Es global. Es el tabú de hoy. Y lo que se convierte en tabú no es –volvemos a subrayarlo– en ninguna parte sólo el eventual acto antimquinista. La fuerza de la prohibición alcanza de modo fundamental una mayor profundidad: *prohibida es siempre la mera idea de que pueda haber un sentimiento contra las máquinas en general*”⁴. Esto es, ni siquiera podemos *desear* oponernos al maquinismo; esa restricción colonizó nuestra subjetividad. Y no era éste el quejido reaccionario de un “neoludita” exánime, sino la constatación de que en nuestro horizonte psicosocial ampliamente tecnificado se nos ha impedido reflexionar siquiera sobre el papel que la tecnología debe jugar en nuestra existencia; en la biosfera de este *homo tecnologicus* (que es ya “tecnosfera”) queda terminantemente prohibido todo cuestionamiento crítico y, más aún, queda reprimido todo sentimiento de angustia o temor ante los avances de entramado maquínico-robótico. Es esto a lo que aludía Anders a finales de los años cincuenta y a principios de los años sesenta. Hoy, en la segunda década del siglo XXI, aquel tabú adquiere ya proporciones colosales.

La tesis fuerte de Anders es sumamente inquietante, porque señala que el

² Anders (2011), p. 66.

³ Anders (2011), p. 68.

⁴ Anders (2011), p. 69.

alcance dominador de la *automatización* es transversal a modelos políticos y sistemas económicos, como señalábamos hace un momento; concluye, de hecho, que las consecuencias de la tecnificación extrema no se verían modificadas “con la transformación de las relaciones de propiedad”⁵. Semejante afirmación es muy problemática y discutible, pero el marxismo o cualquier otro proyecto político de signo emancipador debiera al menos considerarla. Lo que Anders nos dice es que hablar de “humanización del trabajo” o de “superación de la alienación” es mera verborragia, pura y etérea retórica, mientras vivamos en un mundo ilimitadamente tecnificado. Y señala, o más bien vaticina, que los actos de violencia insurgente del “pasado mañana” serán dirigidos no contra Parlamentos, Asambleas u otras instituciones de carácter político, sino contra los grandes núcleos y complejos industriales; esto es, el próximo terrorismo que emerja como fruto de una ausencia total de sentido existencial será un terrorismo de signo antimquinista⁶.

Anders piensa, en ese sentido, que ya vivimos en una “nueva contraposición técnica-humanidad”⁷. Esta cuestión es de una gravedad extraordinaria, pues de ser cierto tal aserto deberíamos entender que la praxis emancipadora no debe ya pelear contra un sistema económico concreto (o al menos *no sólo*), sino contra toda una “lógica” que parece moverse de forma autónoma e inexorable más allá de toda institucionalidad gubernamental y más allá de todo *corpus* ideológico. Se refiere a esa fantasía generalizada, a derecha e izquierda del espectro ideológico, que concibe como irrenunciable el imperativo moral de “no quedar atrás”, de no quedar “retrasados”, de no “perder el paso”. ¿Con respecto a qué? Con respecto a los beatíficos e incuestionables avances de la técnica, claro. “En términos positivos: aceptan como obligatorios e incluso como reconfortantes los ritmos y efectos del desarrollo técnico, a pesar de que hace tiempo que los ritmos resultan insostenibles y los posibles efectos, inimaginables”⁸. No debemos quedarnos obsoletos, nosotros los seres humanos, con respecto al avance de la técnica, tras la cual corremos “con la lengua fuera”; he ahí el discurso omnipotente y omnímodo.

Porque la “dictadura de la técnica”, es Anders el que emplea esta cruda expresión⁹, determina con sus innegociables exigencias y con sus impostergables requerimientos todo el abanico posible de programas político-económicos. No niega que éstos conserven diferencias significativas entre sí, es verdad, pero “la importancia de la técnica es tan predominante que, a fin de cuentas, todo acontecimiento político se juega dentro de su marco. De acuerdo con esto resulta que los estados, procedentes de diferentes pasados, se van asemejando más cuanto más se prolonga el predominio de la técnica (que va aumentando sin parar) [...] No importa: *la convergencia de los sistemas*, que hace tiempo que está en marcha (y que ciertamente no la he descubierto yo), *es imparable*. Esta convergencia, provocada por la técnica, es *la revolución* que se está dando de forma permanente. *Y se mueve no en la dirección de la libertad del hombre, sino en la del totalitarismo de los aparatos*”¹⁰. La técnica moderna posee una *lógica interna* que sobrepasa cualquier estructura de decisión política o cualquier esquema axiológico “No basta subrayar que hay que utilizar la técnica para fines

⁵ Anders (2011), p. 98.

⁶ Anders (2011), p. 107.

⁷ Anders (2011), p. 297.

⁸ Anders (2011), p. 296.

⁹ Anders (2011), p. 112.

¹⁰ Anders (2011), p. 113.

buenos y no malos, para tareas constructivas y no destructivas. Este argumento, que se oye hasta la saciedad en boca de muchos *hommes de bonne volonté*, es de forma indiscutible miope. Lo que hoy hay que preguntar es si disponemos tan libremente de la técnica. No se puede suponer simplemente esa capacidad de libre disposición. En otras palabras: cabe pensar que el peligro que nos amenaza no reside en la mala utilización de la técnica, sino que es inherente a la esencia de la misma¹¹. Esa hipótesis, por muy ominosa que nos pueda parecer, no debe ser desechada sin más. Aunque, por supuesto, Anders es plenamente consciente de que tal diagnóstico no es plausible para países empobrecidos y no industrializados, en los cuales sería pura locura predicar una suerte de lucha contra los “peligros” de la técnica cuando, en ese caso, la producción en serie de tractores sería una herramienta idónea a la hora de combatir una crónica situación de hambruna, por poner un ejemplo significativo¹².

Ya Carl Schmitt, por cierto, había advertido que capitalistas y socialistas albergaban, decantándose en alguna suerte de significativo paralelismo o juego de espejos, una cosmovisión igualmente tecnificada. “La fantasía de los modernos habitantes de las grandes ciudades está repleta hasta el último átomo de representaciones técnicas e industriales y las proyecta en lo cósmico o en lo metafísico. Para esta ingenua mitología mecanicista y matemática, el mundo se transforma en una gigantesca máquina dinamo. Aquí tampoco hay diferencia de clases. La imagen del mundo de los modernos empresarios industriales se parece a la de los proletarios industriales como un gemelo a otro. Por eso se entienden bien entre sí cuando luchan juntos por un pensamiento económico [...] El gran empresario no tiene un ideal distinto al de Lenin, esto es, una «tierra electrificada». Ambos sólo disputan realmente acerca del mejor método de electrificación. Los financieros americanos y los bolcheviques rusos se encuentran juntos en la lucha por un pensamiento económico [...]”¹³. Un mismo pensamiento radicalmente tecnocrático, según Schmitt, permeaba toda la sociedad moderna desde su centro mismo, y la única diferencia (la más relevante, al menos) entre los distintos sistemas políticos que dicha modernidad había producido residía, si acaso, en la manera de organizar y administrar esas descomunales fuerzas desatadas por el modo de producción industrial¹⁴. Las consecuencias de esa vida “industrialmente administrada” y “alienada”, en cuya reproducción ocupaba la tecnología un papel medular, fueron ampliamente estudiadas por la Escuela de Frankfurt y por pensadores como Herbert Marcuse; éste sostenía que las servidumbres operantes en las sociedades industriales avanzadas ya no respondían a vínculos de carácter personal, sino al “orden objetivo de las cosas”. Un orden que basaba su control sobre mentalidades y conductas en la siniestra eficacia de una racionalidad productiva omnipresente; la cual, en última instancia, conllevaba una utilización técnica de los seres humanos¹⁵.

Postulaba Anders una “ontología del saqueo”, aquélla por la cual se tiende hacia la consumación final de una ecuación que iguale “aparato técnico” y “mundo”. Una tecnificación universal en la que *toda* realidad, para poder ser tal, debe cumplir o ejecutar alguna funcionalidad integrada en la maquinización total¹⁶. Algo puede

¹¹ Anders (2011), p. 129.

¹² Anders (2011), p. 130.

¹³ Schmitt (2000), p. 16.

¹⁴ Schmitt (2006)

¹⁵ Marcuse (2014)

¹⁶ Anders (2011), pp. 116-117.

emerger como *ente* (materia prima, energía, seres humanos) a condición de que muestre su capacidad de ser “puesto a funcionar”. Y lo que en otro tiempo fue un recurso heurístico para explicar la naturaleza humana, hoy se convierte en un desiderátum imperativo. “Análogamente, la teoría de *l’homme machine* del filósofo francés La Mettrie —es decir, su tesis de que nosotros, los hombres, parecemos máquinas— se ha transformado en este postulado: los hombres tenemos que hacernos iguales a las máquinas, convertirnos en ellas, o sea, en piezas de máquina de otras máquinas más grandes, en definitiva, de *la máquina*”¹⁷. Todo el sistema maquinico está diseñado, dice Anders, con vistas a una situación final en la que ya no habrá máquinas individuales, “porque todas quedarán diluidas como piezas de máquinas en el regazo de la única máquina beatificante”¹⁸. En el mundo tecnificado siempre se incubaron sueños basados en “ese reino escatológico de la beatitud mecánica”¹⁹, un estadio de plena integración y coordinación absoluta, en el que la fórmula panteísta de Spinoza *individuatio sive negatio* (estar separado significa ser de una manera incompleta e imperfecta), dejara por fin de estar vigente. Las máquinas son impacientes, y “no habrán alcanzado su meta mientras siga habiendo restos —cosas u hombres «excéntricos»— que *existan aún fuera de la máquina*: desleales energías *outsiders* o prestaciones que todavía consigan sustraerse a la intervención dirigista; vacíos que sigan logrando oponer resistencia a la absorción; desechos que aún se nieguen a entregar de nuevo lo último que les quede como materia prima o como fuente de energía. A sus ojos, el más mínimo terroncito de mundo todavía no ocupado es un motivo de tormento y cualquier parte del universo, aunque esté a distancias estelares, es una ocasión desaprovechada o, mejor, una tarea desaprovechada, un deber desaprovechado y, por tanto, una mancha de infamia²⁰. Un funcionamiento pleno, sin resistencia de ningún tipo, sin intersticios u oquedades; un *panteísmo maquinico* sin fisuras. Anders, incluso, postula una suerte de “voluntad de poder” nietzscheana en ese sistema, toda vez que las máquinas albergan dentro de sí una inherente tendencia hacia el propio crecimiento y hacia la propia expansión²¹.

Martin Heidegger, del cual sin duda bebió Günther Anders, había señalado con anterioridad que cuanto más se desplegaba el poder de la técnica moderna, más se transformaba la objetividad última de nuestro mundo en una extensísima reserva de la cual extraer un incesante rendimiento; todo lo real aparecía prefigurado en su condición de *stock* disponible para la explotación técnica y el consumo²². Es así, por lo tanto, que el pensar que no *mide* o que no *calcula* es expulsado, obliterado, imposibilitado; el “desocultar técnico” se erige en el *único modo* de desvelar el ser de todo lo ente. El pensar que impera en la época de la técnica omnimoda es el computante o calculante (*rechnendes Denken*), que además pretende erigirse en el único pensar posible y verdadero, desplazando y ocultando otros tipos de pensar, en especial el pensar meditativo (*besinnliches Nachdenken*), el pensar que intenta desentrañar el sentido. El hombre, en todo este proceso, quedó reducido a material humano; y el cálculo tecno-mercantil colonizó la esencia de todo lo óntico, introduciéndose en el mismo ser de todas las cosas²³.

¹⁷ Anders (2011), p. 117.

¹⁸ Anders (2011), p. 118.

¹⁹ Anders (2011), p. 118.

²⁰ Anders (2011), p. 118.

²¹ Anders (2011), p. 121.

²² Heidegger (1995), p. 68.

²³ Heidegger (2001), p. 215 y p. 217.

En una alocución de 1955 que llevaba por título *Gelassenheit*, traducida al castellano como *Serenidad*, señalaba Heidegger que todo lo anterior se desprendía de la objetivación moderna del mundo. “Se debe a que, desde hace algunos siglos, tiene lugar una revolución en todas las representaciones cardinales (*massgebenden Vorstellungen*). Al hombre se le traslada así a otra realidad. Esta revolución radical de nuestro modo de ver el mundo se lleva a cabo en la filosofía moderna. Ahí nace una posición totalmente nueva del hombre en el mundo y respecto al mundo. Ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir. La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas. Esta relación fundamentalmente técnica del hombre para con el mundo como totalidad se desarrolló primeramente en el siglo XVII, y además en Europa y sólo en ella. Permaneció durante mucho tiempo desconocida para las demás partes de la Tierra. Fue del todo extraña a las anteriores épocas y destinos de los pueblos”²⁴. Hoy, sin embargo, la objetivación técnica del mundo alcanza ya (sin ser completa) los límites de la mundialización.

También Karl Jaspers, desde posiciones existencialistas, se acercó a esta decisiva problemática. “La técnica piensa mecanismos, todo lo transmuta en cantidades y relaciones. Es una parte de la racionalización en general”²⁵. La configuración técnica del pensamiento se manifestaba en la creciente promoción de un intelecto meramente calculador cuya capacidad operativa, además, pretendía poder ser medida desde parámetros cuantitativos. “La transformación del hombre en pieza de la enorme maquinaria se patentiza en la apreciación de los hombres por los llamados «test». Se examinan y calibran las cualidades, que varían de individuo a individuo, y se clasifica a los hombres por números y magnitudes sobre esta base se les ordena en grupos tipos y rangos. El hombre como individuo se defiende contra esta transformación en material intercambiable, contra esta clasificación automática; pero la marcha de las cosas en todo el mundo fuerza a esta técnica de selección”²⁶. El ser humano iba quedando reducido a recurso elaborable, y el modo técnico se extendía a todas las esferas del hacer, del sentir y del pensar humano. Pero, al mismo tiempo y de forma paradójica, observamos que el *homo technologicus* deviene una criatura más inerte. “Somos infantilizados maquinamente. De la misma manera que los lactantes se agarran a los pechos maternos, nosotros estamos agarrados a los inagotables pechos de los aparatos”²⁷, y por ello nos va resultando imposible concebir o siquiera imaginar un *afuera* de los entramados tecnológicos que atraviesan casi por completo nuestras formas de vida ultramodernas.

En la órbita de la Escuela de Frankfurt, como ya comentábamos con anterioridad, se elaboraron enfoques críticos que trataban de hacerse cargo de la *mercantilización exhaustiva* de la personalidad humana (el imperativo de ser rápidos, ágiles y adaptativos para “vendernos bien” en el mercado laboral); pero esto, y es lo que ahora nos interesa, guardaba una íntima relación con la tecnificación del pensamiento, con la noción puramente instrumentalista de la razón humana y con la concepción cuantitativo-métrica de la inteligencia. Podemos escuchar a ese respecto a Erich

²⁴ Heidegger (2002), p. 25.

²⁵ Jaspers (1965), p. 136.

²⁶ Jaspers (1965), p. 151.

²⁷ Anders (2011), p. 254.

Fromm: “El pensamiento, al igual que el sentimiento, es determinado por la orientación mercantil. El pensar tiene la función de apoderarse rápidamente de los objetos para, de ese modo, ser capaz de manejarlos con éxito. Estimulado por una eficiente y extensa educación, esto conduce a un alto grado de inteligencia, pero no de razón. Para los propósitos de manipulación todo lo que es necesario saber son los rasgos superficiales de las cosas. La verdad, que sería descubierta mediante la penetración en la esencia de los fenómenos, se vuelve un concepto anticuado [...]”²⁸. Los *tests* de inteligencia reflejarían a la perfección esa deriva, toda vez que “su objeto no es tanto medir la capacidad para el razonamiento y la comprensión, como medir el grado de capacidad de rápida adaptación mental a una situación dada; «tests de adaptación mental» sería el nombre adecuado para ellos. Para esta clase de pensamiento, más que un análisis completo de un fenómeno dado y su cualidad, es esencial la aplicación de las categorías de comparación y de medición cuantitativa”²⁹. El foco analítico se ponía en el desarrollo histórico de unas instituciones socioculturales y socioeconómicas dentro de las cuales avanzaba rápidamente ese adelgazamiento de la racionalidad humana, cuya expresión iba quedando *reducida* a un funcionamiento instrumental meramente optimizador y adaptativo.

Es esa *Risikogesellschaft* de la que nos hablaba Ulrich Beck, el devenir social se sustrae a la decisión, a la deliberación, al control, a la sujeción institucional; se sustrae, incluso, a la mera intencionalidad. La maximización de los riesgos globales se manifiesta en esa velada sensación de inminente catástrofe que late indefinidamente en nuestra conciencia del porvenir; esa intuición de una debacle silenciosa que nunca termina de llegar, pero que no obstante flota y aguarda abstractamente a la vuelta de una esquina indeterminada. “Nuestro mundo es la sociedad del riesgo mundial. Debemos entenderlo como una realidad que ha alcanzado un nivel de peligrosidad tal que supera nuestra capacidad de cálculo [...] Hay que tomar permanentemente decisiones que atañen a la sustancia misma de la supervivencia”³⁰. Desde esa perspectiva parece quedar claro el criterio que mejor define la sociedad del riesgo: que los procesos ya puestos en marcha avanzan con una gran ingenuidad, sin que se reflexione debidamente sobre las consecuencias que acarrearán. Debido a la inasible rapidez y a la cuasi-inmaterialidad de las corrientes financieras que dominan el mundo, condiciones que crea para sí mismo el capitalismo digital, emergen unos procesos absolutamente incontrolables que, a su vez, originan múltiples catástrofes (sociales y ambientales) que están situadas más allá de todos los umbrales de la sensata predicción. “La posibilidad de asegurar estas consecuencias es una de las ideas más absurdas que se puedan concebir”³¹. Si la seguridad se trueca en una idea absurda, la imputación de responsabilidades se torna una quimera en una suerte de disolución magmática que deslocaliza las funciones de los agentes intervinientes en los procesos histórico-económicos. “[...] se torna claramente reconocible la irresponsabilidad organizada. En los mercados financieros globales no existe una estructura en la que pueda responsabilizarse a un «actor» de una clase de consecuencias determinada. Incluso podemos decir que la dimensión de la catástrofe aumenta en la medida en que cada vez podemos responsabilizar a menos personas individualmente

²⁸ Fromm (1985), p. 89.

²⁹ Fromm (1985), p. 89.

³⁰ Beck (2002), p. 202.

³¹ Beck (2002), p. 152.

de tales consecuencias”³². Debemos sostener con Langdon Winner que las decisiones técnicas son siempre decisiones políticas que involucran importantes “elecciones” acerca del poder, la libertad y la justicia³³. Pero lo cierto es que en un mundo donde la complejidad funcional tecnológica es tan desmesurada, los efectos advienen en muchas ocasiones con imprevista repercusión atmosférica; y, lo que es aún más inquietante, tras ellos *parece* no haber sujeto fácilmente identificable: sólo la estela de un suceso natural sujeto a las reglas del caos.

2. La tecnofilia como religiosidad, lo posthumano como horizonte

A través de los vertiginosos avances de la biotecnología, la ingeniería genética y la Inteligencia Artificial (IA), se empieza a producir un cisma en la concepción de la identidad humana, en su valoración y en su dignidad. Semejantes avances transformarán nuestras nociones más elementales, cambiará el sentido de la vida humana³⁴. O, al menos, eso es lo que postulan los teóricos más radicales del *posthumanismo* que, constituyendo algo parecido a una nueva versión radicalizada de la vanguardia futurista, profesan una intensísima fe tecnológica cuyo horizonte de sentido es el de *superar* definitivamente al hombre; la especie humana, tal y como ésta ha venido hasta ahora tropezando en su lenta y errática evolución, alcanzaría una nueva fase en la que dicho proceso evolutivo quedaría ya sujeto al control (a la intervención) consciente³⁵. Las vertientes más contundentes, deslizándose hacia el *transhumanismo*, pontifican que una nueva hibridación ha de tener lugar para, de una vez por todas, superar las imperfecciones de un organismo humano que *ha de ser* (tesis normativa) rebasado tecnológicamente: manipulación genética para la perfección del organismo; eugenesias más o menos explícitas; subordinación de la inteligencia natural a los modelos electrónicos de la inteligencia artificial. Emergería, de todo ello, una nueva identidad humana. Ciertos profetas de la “posbiología”, en sus ensoñaciones más futuristas (no exentas de ciertas dosis de entelequia delirante), han augurado un porvenir en el que el pensamiento humano se libraría por fin del cautiverio del cuerpo humano³⁶. La mente humana podría ser transferida a una red neuronal artificial, librándose así de su vinculación carnal, no se sabe si cumpliendo por fin todas las fantasías pitagórico-platónicas o cartesianas de un pensamiento puro no mediado (esto es, no distorsionado o “molestado”) por las necesidades, deficiencias y limitaciones sensoriomotoras de un cuerpo débil y abyecto³⁷.

El trabajo de uno de los paladines de la IA, Marvin Minsky, ya dejaba entrever la infravaloración de la inteligencia natural humana con respecto a la potencia de la inteligencia electrónica, más pura, no sometida a las veleidades y a las restricciones de una mente “instalada” en un organismo demasiado imperfecto³⁸. El cerebro humano, una “máquina de carne” demasiado lenta y obsoleta, podría (y, atención, *debería*) ser

³² Beck (2002), p. 150.

³³ Winner (1987)

³⁴ Stock (2003)

³⁵ Ballesteros y Fernández (2007)

³⁶ Moravec (1998)

³⁷ Kurzweil (2005)

³⁸ Minsky (1986)

superado por máquinas artificiales infinitamente más potentes, rápidas y precisas³⁹. La superación incluso de la sexualidad humana a través de la creación de úteros artificiales; el surgimiento del modelo *cyborg*, simbiosis de lo vivo y lo maquínico; esto es, el nacimiento del organismo cibernético. El *homo sapiens* desbancado por la *machina sapiens*. Nada sagrado subsistiría ya en una identidad humana fundada en un cuerpo humano que, ahora, pasaría a ser sólo una materia maleable y sujeta a múltiples re-organizaciones e intervenciones tecnológicas. Todas las facultades humanas, todas sus aptitudes y caracteres, podrían ser simuladas, intercambiadas, reprogramadas, suplantadas tecnológicamente; y, en ese sentido, superadas. La fantasía de Francis Bacon estaría alcanzando su paroxismo: el último resquicio de la naturaleza (esto es, nuestra mismidad, nuestra identidad) también quedaría sometido al poder invencible de la técnica.

La Inteligencia Artificial, así, nos elevaría a un nuevo tipo de existencia superior. Si en un principio se consideró que la “metáfora computacional” proporcionaba herramientas heurísticas y analíticas pertinentes a la hora de comprender los procesos cognitivos de la mente humana, muy pronto se dio un salto cualitativo por medio del cual se postulaba que las “máquinas pensantes” no sólo funcionaban de manera análoga o equivalente a como lo hacía la mente natural del *homo sapiens*, sino que pensaban de una forma mejor⁴⁰; la racionalidad humana podía ser no sólo replicada, sino rebasada. El propio Alan Turing, en sus reflexiones más encendidas o extravagantes, especulaba con la posibilidad de que en un futuro no muy lejano las máquinas evolucionarían de forma autónoma hasta el punto de ir mucho más allá de los límites para los cuales habían sido originariamente diseñadas; máquinas capaces de aprender hasta límites insospechados, y que por ende terminarían trascendiendo los contornos de la inteligencia humana⁴¹. Tras siglos de un desencantamiento paulatino de la naturaleza externa, domeñada totalmente, la tecnología haría nuevo blanco en la naturaleza interna de la especie humana, lugar donde acaso residían los últimos restos de sacra inviolabilidad. Nada existe ya en la naturaleza humana, desde su más tierna materia embrionaria, que albergue algún recinto de divina o secular dignidad: todo en nosotros se ha tornado manipulable tecnológicamente. Un panorama que, desde una posición ominosa y casi apocalíptica, hacía reaccionar a Francis Fukuyama con un reclamo explícito de inhibición o prohibición de toda investigación tecnocientífica encaminada a la modificación activa de la “naturaleza humana”⁴².

También Habermas, en ese mismo sentido pero desde otros presupuestos político-filosóficos, nos alertaba de que la manipulación genética podría trasmutar sustancialmente nuestra autocomprensión moral como especie. “Hasta hoy el pensamiento secular de la modernidad europea, así como la fe religiosa, han partido de que la disposición genética del recién nacido, es decir, las condiciones orgánicas de partida para la futura biografía de éste, se sustraen a la programación y manipulación intencionada de otras personas [...] Pero tan pronto los adultos contemplaran un día la admirable dotación genética de su descendencia como un producto moldeable para el que elaborar un diseño acorde a su parecer, ejercerían sobre sus criaturas manipuladas

³⁹ Minsky (1990)

⁴⁰ Bustamante (1993)

⁴¹ Turing (1963)

⁴² Fukuyama (2002)

genéticamente una forma de disposición que afectaría a los fundamentos somáticos de la autorrelación espontánea y de la libertad ética de otra persona, disposición que hasta ahora sólo parecía permitido tener sobre las cosas, no sobre personas”⁴³. Al disponer y manipular la dotación natural o el genoma de una *persona*, quedarían alterados de forma irremisible los fundamentos de nuestro reconocimiento mutuo como seres morales. “Frente a nuestro destino por socialización tenemos una libertad fundamentalmente distinta a la que tendríamos frente a la producción prenatal de nuestro genoma”⁴⁴. Los fundamentos no ya religiosos, sino ilustrado-seculares, de la dignidad y de la moralidad humana quedarían definitivamente rebasados con este nuevo posthumanismo auspiciado por una era que se encaminaría, al parecer irremediadamente, hacia la instauración de la biotecnología como la vanguardia absoluta del conocimiento tecnocientífico⁴⁵. Posiciones menos “timoratas” en lo que se refiere a las “posibilidades” abiertas por la biotecnología, y más proclives a la superación de un humanismo presuntamente caduco y fracasado, las encontraríamos en Peter Sloterdijk⁴⁶. Un texto que, por cierto, mereció la respuesta furibunda del propio Habermas.

David Noble señaló que la fascinación por la tecnología siempre se encuadró en una matriz religiosa, por estar enraizada en un imaginario salvífico y escatológico; contraviniendo las doctrinas ilustrado-positivistas de una inevitable secularización, advirtió que del avance tecno-científico se esperaban toda una gama de redenciones sobrenaturales. En el siglo XX, Noble lo relata de forma espléndida, observamos ese misticismo que permea todos los discursos esgrimidos por tecnólogos y científicos de múltiples disciplinas; observamos la religiosidad que subyace en los partícipes de la aventura espacial, en la carrera nuclear, en el desarrollo de la Inteligencia Artificial y en el despliegue de la ingeniería genética. En todos estos campos se consume una visión de la omnipotencia humana que trata de equipararse con la omnipotencia divina; se trata, en suma, de una fe casi fetichista en el destino tecnológico de la humanidad. Y, concluye Noble, esa pretendida divinización del hombre es el *leitmotiv* profundo de buena parte de los avances tecnocientíficos, y no tanto la satisfacción de verdaderas necesidades humanas⁴⁷.

Pero hemos de comprender que esa religiosidad tecnológica no afecta únicamente a las élites profesionales, toda vez que “la religión de la tecnología se ha convertido en un hechizo común”⁴⁸; la expectativa de una salvación trascendente a través de lo tecnológico “se ha convertido en una ortodoxia tácita, reforzada por un entusiasmo por la novedad inducido por el mercado”⁴⁹. Y, advierte Noble, cualquiera que pretenda oponer reticencias a esa “fe popular, subliminalmente consentida e intensificada por extremistas empresariales, gubernamentales y mediáticos” será tildado de irracional, reaccionario, primitivista u oscurantista. Esa mezcla de religiosidad y desarrollo tecnológico (propulsado de forma irrestricta por la velocidad de los intereses mercantiles) puede resultar explosiva en el medio plazo, porque esta escatología tecnológica pone en juego un afán por trascender beatíficamente a los seres humanos,

⁴³ Habermas (2002), p. 25.

⁴⁴ Habermas (2002), p. 26.

⁴⁵ Rifkin (1999)

⁴⁶ Sloterdijk (2006)

⁴⁷ Noble (1999), p. 251.

⁴⁸ Noble (1999), p. 252.

⁴⁹ Noble (1999), p. 252.

tal y como éstos aparecen en su torpe y defectuoso “primitivismo neolítico”; el mundo humano empieza a ser considerado desechable, una rémora que merece ser superada. Y, por lo tanto, las necesidades terrenales de esas “obsoletas” criaturas humanas no comparecen (en demasiadas ocasiones) como un objetivo explícito de las investigaciones tecno-científicas; éstas, en último término, sólo buscan (en demasiadas ocasiones, insistimos) el acceso a una perfección trascendente que, por el camino, va dejando un reguero de peligros y problemas⁵⁰.

Günther Anders nos hablaba, como ya vimos anteriormente, de la creciente *obsolescencia* de un hombre desbordado cuya imaginación moral no puede ya abarcar ni hacerse cargo de las consecuencias de sus acciones, mediadas por la inmensidad inaprehensible de un sistema tecno-económico que lo rebasa. El hombre se ha quedado pequeño con respecto al universo tecnológico que él mismo ha construido y, frente a ese “desnivel prometeico”, sufre igualmente de lo que Anders denomina “vergüenza prometeica”, experimentada por un ser humano que se lamenta de su origen no-fabricado, esto es, de su génesis impura e imperfecta, en comparación con la pureza funcional de la tecnología que lo rodea. “Si trato de profundizar en esta «vergüenza prometeica», me parece que su objeto fundamental, la «*mancha fundamental*» del que se avergüenza de sí mismo, es su *origen* [...] *se avergüenza de haber devenido en vez de haber sido fabricado*, es decir, del hecho de que, a diferencia de los productos irreprochables y calculados hasta en el último detalle, debe su existencia al proceso ciego, no calculado y ancestral de la procreación y el nacimiento. Su deshonor consiste en su «*natum esse*», en su bajo nacimiento, que él considera «bajo» [...] *por la sola razón* de que es un nacimiento”⁵¹. Los ensueños posthumanistas, hemos de señalarlo, beben y se alimentan de esa vergüenza.

Hemos de concluir que un “estrecho racionalismo tecnológico”, del que nos advertía Lewis Mumford⁵², es aquél que proyecta una imagen del hombre según la cual su esencia radica de manera primigenia en la fabricación de utensilios y herramientas; pero tales presupuestos podrían llegar a incurrir, rebasando su inexcusable pero parcial virtud explicativa, en un romo determinismo que *redujera* toda la complejidad del universo cultural humano al mero expediente de la resolución técnica de problemas energéticos y biofísicos. “El enterramiento del cuerpo nos dice acerca de la naturaleza del hombre mucho más de lo que nos diría la herramienta con que se cavó la sepultura”⁵³. Las sociedades humanas, por lo tanto, siempre se han desplegado a través de un entramado institucional complejo que no encuentra su razón de ser en la desnuda actividad técnica, ya que incluso esta última aparece entretrejida con otros motivos, instituciones, normas y finalidades que no quedan reducidos en su significado último al mero aprovisionamiento energético. Aquéllos que dan credibilidad al determinismo tecnológico también se la otorgan, y no por casualidad, al determinismo económico⁵⁴. La cultura humana no puede ser explicada, en su consistencia y evolución, a través de un mecanismo tecno-económico concebido como independiente, autónomo y unidireccionalmente determinante.

Es verdad, sin embargo, que el propio Mumford muestra algunas inquietudes más tenebrosas, cuando advierte que las transformaciones radicales que la tecnociencia

⁵⁰ Cockburn (1992); Midgley (1992)

⁵¹ Anders (2007), p. 36.

⁵² Mumford (2010), p. 10.

⁵³ Mumford (2010), p. 44.

⁵⁴ Mumford (1948), p. 10.

ha infligido en el entorno existencial de nuestra especie han desembocado en “notables alteraciones en la personalidad humana”⁵⁵. Y más ominoso aún es su vaticinio del surgimiento de una “megatécnica” de carácter planetario⁵⁶, estructura que será controlada por pequeñas minorías oligárquicas; y en vez de obrar como un ente autónomo y activo, el hombre se convertirá en un animal pasivo y sin objetivos propios: un ser enteramente condicionado por la “vida” de las máquinas. “Nuestros predecesores asociaron de forma errónea sus peculiares formas de progreso mecánico con un injustificable sentimiento de superioridad moral en aumento; nuestros contemporáneos, en cambio, que tienen motivos para rechazar esa presuntuosa fe victoriana en la mejoría obligada de todas las demás instituciones humanas gracias a la hegemonía de las máquinas, se concentran, a pesar de todo y con maniático fervor, en la expansión continua de la ciencia y la tecnología...”⁵⁷. Es verdad que ya no conservamos aquella ingenuidad del positivismo decimonónico, en todo lo que tiene que ver con la idea de progreso; demasiados desastres han “ocurrido” (hemos provocado) desde entonces. Pero a pesar de todo, nuestra *fe* en la tecnología perdura de manera incombustible. El hechizo del fetichismo tecnológico nunca se rompió del todo; aún hoy se despliega con muchísima fuerza, proyectando sus nuevas promesas de utópica liberación en los prodigios que trae consigo la era digital⁵⁸.

3. Lentitud antropológica y velocidad mercantil

Bernard Stiegler introduce de forma magistral la cuestión que ahora queremos dirimir, justo al comienzo del segundo volumen de *La técnica y el tiempo*. “El hombre común de hace dos siglos moría en la misma cama en la que había venido al mundo. Consumía unos alimentos muy poco variados en una escudilla que legaba a sus nietos. Al filo de las estaciones, de los años, de las generaciones, paisajes, objetos y modos de vida permanecían decididamente idénticos. Todo parecía esencialmente estable. Excepcional, el cambio no era más que una ilusión [...] Es en este mundo donde se han forjado las categorías en las que aún tratamos de pensar otro mundo, aparecido a principios del siglo XIX, en el que es patente que la estabilidad se ha convertido en la excepción y el cambio en la regla. La técnica, como tecnología y tecnociencia, es el principal factor de esa *inversión*”⁵⁹. La clave en todo este asunto, por lo tanto, reside en que las categorías intelectuales, estéticas, axiológicas, psicosociales con las cuales pensamos y sentimos la realidad pertenecen a un mundo que ya quedó periclitado; son como herramientas melladas u oxidadas, prácticamente inútiles a la hora de aprehender la textura de un nuevo mundo. Vivimos todavía en el interior de esa prolongada conmoción, oponiendo una blanda resistencia antropológica a un proceso que nos desajusta y al que, paradójicamente, nos vamos acoplado parcialmente. Lo humano y lo técnico, constitutivamente indisociables, atraviesan empero una turbulenta dinámica de enajenación y fricción.

El turbocapitalismo contemporáneo provoca desequilibrios socioeconómicos tremendos⁶⁰; pero, debíamos añadir, es también demasiado *rápido* para nuestra

⁵⁵ Mumford (2010), p. 9.

⁵⁶ Mumford (2010), p. 10.

⁵⁷ Mumford (2010), p. 11.

⁵⁸ Rendueles (2013)

⁵⁹ Stiegler (2002), p. 7.

⁶⁰ Luttwak (2000)

“consistencia neolítica”⁶¹. La condición humana, en efecto, es lenta e incluso estacionaria en comparación con el torbellino histórico de unas sociedades capitalistas en las cuales tecnociencia, producción maquinica a gran escala y mercado totalizador conforman un cóctel antropológicamente abrumador. Los seres humanos, sencillamente, van quedando *rezagados* con respecto a esas dinámicas desmesuradas. ¿Qué está haciendo la sociedad capitalista con el hombre y con el *mundo del hombre*? Santiago Alba Rico se formula esa pregunta, y ensaya una respuesta. “De este peligro antropológico se ocupan poco los críticos del capitalismo; de él no pudo ocuparse naturalmente Marx”⁶². Porque el capitalismo es un modo de producción, sí, pero es también un lugar estructural en el que todas las cosas adquieren una determinada forma y una específica consistencia; el capitalismo es también una matriz en la que se insertan los acontecimientos de un determinado modo, un molde en el que adquieren un perfil concreto todos los fenómenos, un “lugar” dónde la realidad cristaliza de una manera muy concreta. Es importante que entendamos, en ese sentido, que “el mercado ha pasado a englobar no sólo la tierra y la fuerza de trabajo sino asimismo el cuerpo, el tiempo, el deseo, las ideas [...]”⁶³. Esa instancia devoradora (tendencialmente hipertrófica), cuya emancipación totalizadora fue insuperablemente descrita por Karl Polanyi⁶⁴, se convierte efectivamente en la vertebración misma de todo lo antropológico. No se trataría aquí, por lo tanto, de desarrollar una crítica política y socioeconómica de la reproducción expansiva del capital sino, más bien, de mostrar cómo esa economía “produce *conducta*, produce (un tipo de) *cuerpo*, produce (una cierta clase de) *tiempo*, de *evidencias*, de *entendimiento*, de *violencia*”⁶⁵.

Alba Rico se pregunta dónde *ocurren* ahora las cosas, y responde que “la combinación de renovación mercantil y nuevas tecnologías, con su follaje de información audiovisual, determina que el lugar del *acontecimiento*, multiplicado al infinito, sea hoy accesible en cualquier momento y la experiencia misma repetible a voluntad. «La felicidad, en Australia», escribía el poeta Pessoa, pero ahora no importa mucho, pues Australia está a la distancia de un giro de muñeca o una presión del dedo; por así decirlo, en la pantalla «todo es Australia», y las verdaderas antípodas, las antípodas de «todo», son más bien mis vecinos, mis flores y mi cocina. ¿Dónde ocurren las cosas? En todos los lugares del mundo *menos aquí*, en todos los instantes futuros *menos ahora*; volcados en infinitos ramales sobre la cosmópolis del *acontecimiento ininterrumpido*, lo único que nos sobra –cáscara muerta, desecho frío, obstáculo sin vida– es nuestro cuerpo, nuestra casa, nuestra calle, este interminable minuto que nos retiene en nuestras piernas. Nada más paradójico que el hecho de que una sociedad de consumo basada en el principio de «todo aquí y todo ahora», que se reivindica a sí misma como de gozo inmediato e inaplazable, no pueda en realidad reproducirse sin desvalorizar radicalmente –totalmente– el espacio y el tiempo: el lugar que piso, la hora en que te espero, están fuera de la vida. La humanidad capitalista vive ininterrumpidamente pendiente de algo que está ocurriendo en otra parte (¡la boda real, la Copa del Mundo, el foro virtual!) y de algo que aún no ha ocurrido (¡el nuevo iPad de Sony!). Por eso, dicho sea de paso, el ecologismo libra una batalla tan difícil; porque tiene que luchar contra multinacionales y gobiernos,

⁶¹ Alba Rico y Fernández Liria (2010), p. 90.

⁶² Alba Rico (2002), p. 249.

⁶³ Alba Rico (1995), p. 125.

⁶⁴ Polanyi (2003)

⁶⁵ Alba Rico (1995), p. 29.

sí, pero también contra esta convicción subjetiva de un mundo *material* que está ya muerto, desactivado, que carece completamente de interés o de luz –por oposición al mundo *real* de las mercancías y las imágenes–⁶⁶. El consumismo y la tecnología azuzada desmedidamente por la lógica capitalista trastocan radicalmente nuestra inserción espaciotemporal en la realidad.

La experiencia de un aeropuerto contemporáneo, por ejemplo, deja en evidencia la “antigüedad reaccionaria” de nuestra corporalidad, incapaz de amoldarse óptimamente al flujo veloz y metálico de las ultramodernas sociedades mercantiles y comunicacionales. “Pero mucho más que los vagones de aire azul o las altísimas cúpulas de ángulos de acero nos asombra el hecho de que, en medio de esa arquitectura del siglo XXI, realización de las fantasías de la ciencia ficción de hace 50 años, sigan circulando cuerpos del siglo XIII, cuerpos toscos y primitivos, provistos de dos brazos y dos piernas, muy parecidos a los de hace 10 milenios, a los que hay que arrastrar por cintas mecánicas para que no ralenticen el movimiento de la civilización”⁶⁷. El cuerpo humano, realidad anticuada, apenas puede seguir el ritmo, toda vez que “la economía y la tecnología van siempre por delante de las leyes, las cuales van siempre por delante de las costumbres y las mentalidades, las cuales van siempre por delante del lentísimo desplazamiento filogenético de la humanidad. El capitalismo, con su tecnología ancilar, ha acelerado los procesos económicos, dejando cada vez más atrás los derechos, las culturas y los cuerpos, todos los cuales han acabado por convertirse en obstáculos –sí– del «movimiento de la civilización»”⁶⁸. El cuerpo, demasiado lento, es una rémora para el futuro. El capitalismo nos ha impuesto “un horizonte mental de maquinismo consumista tan «atmosférico»”⁶⁹ que, sobrepasando todas las estrategias políticas, nos instala en una verdadera deflación antropológica. El medio audiovisual, por poner otro ejemplo significativo, no es una transparencia inmediata de lo real, toda vez que ese medio ha sintetizado *previamente* nuestra mirada, la ha construido y jerarquizado; y al fin parece como si la cámara nos proporcionase *la* experiencia y, por ende, la imagen proporcionada tuviese la legitimidad de lo inmediatamente verdadero y la autoridad de lo completamente real⁷⁰.

El espacio público se transforma en un lugar de paso, no de permanencia. Ya Mumford hablaba en 1958 de cómo el ciudadano norteamericano rendía cultos y sacrificios a la “religión del automóvil”, de cómo la configuración urbana se diseñaba (y aún hoy se hace) con el fin absoluto de proveer su impoluta y límpida circulación, supeditando todos los demás valores y utilidades de la ciudad a ese supremo fin⁷¹. Semejante tendencia no ha hecho más que agudizarse, profundizarse exponencialmente. Hablamos, en suma, de una apoteosis de la pura y absoluta circulación. “Actualmente disfrutamos de una facilidad de movimiento desconocida para cualquier otra civilización urbana precedente y, sin embargo, este movimiento se ha transformado en el mayor portador de ansiedad de las actividades cotidianas. La ansiedad proviene del hecho de tomar al movimiento incontrolado como un derecho absoluto del individuo. El automóvil particular es el instrumento lógico para ejercer ese derecho, y su efecto sobre el espacio público, especialmente sobre el espacio de

⁶⁶ Alba Rico (2016), pp. 35-36.

⁶⁷ Alba Rico (2016), p. 95.

⁶⁸ Alba Rico (2016), pp. 95-96.

⁶⁹ Alba Rico (2016), p. 121.

⁷⁰ Alba Rico (2016), pp. 100-105

⁷¹ Mumford (1966), p. 305.

las calles urbanas, es que el espacio se vuelve insignificante o incluso irritante a menos que pueda subordinarse al movimiento libre. La tecnología del movimiento moderno reemplaza el hecho de estar en la calle por un deseo de anular las represiones de la geografía⁷². El espacio queda subordinado a un movimiento totalmente liberado en una exigencia siempre creciente y perentoria de mayor fluidez; ésta se convierte en un valor absoluto, deificado. Pero no debemos olvidar, como bien señaló Paul Virilio, que ese culto a la velocidad es también un dispositivo de poder político⁷³.

Y es por esa lógica que “la ciudad misma, como lugar natural del contrato social entre los hombres, se ha convertido también en un simple distribuidor de hombres rodados: concebida para la circulación de las mercancías a través de vías rápidas, anillos de circunvalación y anillos concéntricos potencialmente líquidos que sólo coagulan en las grandes superficies comerciales y en los grandes centros recreativos, la ciudad misma deviene mercancía [...]”⁷⁴. La ciudad, estructurada en función de una dinámica capitalista que vive necesariamente de la incesante renovación mercantil, ha de servir de plataforma para el movimiento y la velocidad. Es por ello que ha de ser diseñada para que el espacio dificulte lo menos posible el libre paso del movimiento ilimitado; la velocidad, siempre incrementada por los imperativos del sistema tecno-económico dominante, se opone a todo límite, a toda densidad, a todo lugar; todo ha de ser concebido para el tránsito que no se detiene, prescindiendo de esa rémora neolítica por la cual los hombres necesitan *detenerse* en algún lugar para tejer, más lentamente, algún vínculo cultural. Y es por todo ello que puede detectarse una cierta, casi melancólica, añoranza por la lentitud⁷⁵. Porque esos espacios así configurados empiezan a imposibilitar la germinación de *lugares*. “Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar. La hipótesis aquí defendida es que la sobremodernidad es productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos [...]”⁷⁶. No hay reunión (espacios de encuentro); sólo circulación (flujo). Se trata de la huida nómada de un individuo configurado para su sola movilidad en la geometría funcional, mercantil y espectacular de la ciudad; y ésta desaparece como lugar en el que poder tejer unos mínimos lazos comunitarios⁷⁷. Las identidades personales y colectivas se hallan imbuidas en una dinámica de permanente reelaboración, dentro de esta liquidez consumista. Porque consumimos identidades y relaciones humanas como consumimos el resto de mercancías⁷⁸.

El capitalismo construye conciencias, produce subjetividad. Pero el asunto es todavía más radical, toda vez que también constituye un *régimen del aparecer de las cosas*; es decir, el marco estético de percepción del mundo se subsume en ese ritmo vertiginoso de aparición-desaparición, en esa transición permanente y ubicua en el que unos ojos siempre sobreexcitados observan un desfile mercantil que apenas descansa en las manos para reciclarse de inmediato en un basurero cada vez más rebosante. “Por eso, si algo hay que reprocharle al capitalismo tecnológico

⁷² Sennett (1978), p. 24.

⁷³ Virilio (2006)

⁷⁴ Alba Rico (2007), p. 124.

⁷⁵ Honoré (2005)

⁷⁶ Augé (1993), p. 83.

⁷⁷ Barcellona (1999), pp. 30-32.

⁷⁸ Bauman (2006), p. 117.

postmoderno no es que haya instituido un régimen de puras apariencias sino, muy al contrario, que habiendo liberado una secuencia infinita de infinitas imágenes invisibles, haya erosionado y amenace con destruir la apariencia de las cosas, es combinación de lentitud y abstinencia que las ha hecho «mirables» mientras ha durado el neolítico⁷⁹. Las cosas ya no configuran un mundo con el que chocar y entretejerse, en el que crecer, en el que recordar. Las cosas, inyectadas en el incombustible reciclaje mercantil, ya no tienen memoria; porque ya no tienen tiempo de envejecer. La relación del átomo-consumidor con los objetos del mundo es una relación puramente óptico-digestiva, toda vez que los objetos pasan sin transición del ojo a la basura. En este paroxismo mercantil, el mundo humano queda convertido en un escaparate en perpetuo movimiento; la reificación se torna imposible, porque el flujo adquiere proporciones de omnipresencia.

La modernidad capitalista podría ser descrita como aquel proceso por el que la mercancía pasa a erigirse en el ser de todo lo ente; la mercancía se convierte en el principio constitutivo de todo lo óntico, se transforma en la determinación estructural de todo lo que es *en tanto que es*; y es por ello que podría llegar a sostenerse que “de la determinación de lo ente como mercancía se siguen todas las categorías de la sociedad moderna”⁸⁰. Hablamos del paroxismo ontológico de la mercancía. Dentro de la sociedad capitalista las cosas, todas las cosas, han de aparecer bajo la forma mercancía, porque ésta es la condición trascendental del *aparecer mismo*: lo que no es mercancía, no puede aparecer, no puede llegar a ser. La mercancía se erige en límite ontológico; las cosas sólo adquieren consistencia ontológica, sólo se introducen en el ser, bajo la forma mercantil: o son mercancía, o simplemente *no son*. Para que algo pueda llegar a ser, para que algo pueda llegar a erigirse en el mundo (aunque es éste un erigir blando e inconsistente, como ahora veremos), tiene que hacerlo necesariamente bajo la forma-mercancía; una forma que se convierte así en el principio trascendental que determina el aparecer mismo de todos los entes. Habrá que desentrañar cuáles son las profundas implicaciones de tal proceso revolucionario y disruptivo, con el cual han quedado trastocados casi todos los ejes antropológicos. Nos advierte Santiago Alba que donde las cosas sólo pueden *consumirse*, nunca llegan a *consumarse*; y allí dónde la consumación se torna inviable, la cultura nunca puede llegar a consolidarse, quedando arrinconada, reducida a su más mínima y pírrica expresión. La cultura del consumo apenas sí es la sombra errática de una verdadera cultura humana. “Allí donde nos limitamos a consumir las cosas, no hay «sociedad», no puede haberla”⁸¹. Una sociedad *reducida* a la vorágine consumista nos devuelve de nuevo al contexto biológico de la pura reproducción de la vida, a la mera supervivencia, a la rueda del hambre, a la mera inmediatez de la rápida digestión que apenas se para a mirar lo que digiere, apremiada en un raudo y perentorio proceso de sempiterno movimiento de deglución.

El capitalismo tiende a producir un estado de “antropología cero”, por así decir, pues apenas deja construir un *mundo*. Las cosas ya no tienen tiempo de solidificarse y permanecer, en medio de esa tormenta biológico-mercantil; las cosas no tienen ni tiempo de morir, porque el hambre es rápida y no deja constituirse al objeto. Para poder mirar las cosas hay que renunciar a comérselas, y el capitalismo se lo come todo. El

⁷⁹ Alba Rico (2002), p. 241.

⁸⁰ Martínez Marzoa (1983), p. 36.

⁸¹ Alba Rico (2002), p. 241.

tiempo del capitalismo es un tiempo de cataclismo, de renovación catastrófica. Nada tiene tiempo de enraizar, pues todo lo que aparece ante nuestros hiperestimulados ojos sucumbe rápidamente en el desfile mercantil del ciclo aparición-renovación. “Nada dura. Nada arraiga en el cosmos. En el Mercado, las cosas se suceden a tal velocidad que no nos da tiempo a agarrarlas”⁸². Las cosas son siempre una exterioridad efímera, una transitoriedad inconsistente que resbala sobre nosotros sin dejar huella, sin tejer memoria, sin ofrecer valor de uso, sin construir relato. Los objetos dejan de ser portadores de cultura, dejan de ser soluciones humanas a problemas humanos. Los objetos se insertan en un tiempo de puro espasmo, no tienen tiempo de insertarse en una gramática comunitaria, no nos pertenecen, no hilan una historia compartida con otros hombres y mujeres; son fetiches cuyo origen humano nos es ocultado y cuyo destino no es el uso. “Si el fetichismo las convierte en cosas de mirar la velocidad de la producción se las come, las devora, las destruye sin que alcancen a ponerse en pie”⁸³. Se trata de un sistema económico “acuciado a vida muerte por la renovación”, de lo cual emerge la construcción de una ontología débil, blanda, fragmentada, pues todo lo que aparece lo hace con el signo inequívoco de la destrucción, con el estigma innato de la obsolescencia programada. Las cosas aparecen para no durar, para no pertenecernos; sólo lo hacen como fulgurantes mercancías hechizadas que masivamente surgen de la nada, para hundirse en la nada un instante después.

Las mercancías, *que ya no son cosas*, no llegan a horadarnos; no nos arañan, no se pegan a nuestro mundo de vida, pues todo está, como decimos, insertado perpetuamente en un movimiento de renovación inacabada. Y es por ello que bien puede sostenerse que “la perseverancia en el ser es la ruina del capitalismo”⁸⁴. Tal vez en ello anclen todos los devaneos del pensamiento postmoderno, todos sus simulacros, todos sus pensamientos débiles, todas sus ausencias de fundamento, todos sus vacíos, todas sus fragmentaciones explosivas del sentido, todos sus fútiles juegos de contingencia⁸⁵. En los consumibles no aparece el roce del uso cultural, su rutilante envoltorio no queda “ensuciado” por la huella humana de aquellos que lo han usado. La aceleración permanente de la revolución tecnológica, inextricablemente unida a las necesidades de la reproducción ampliada del capital, conforma un espacio antropológico inédito y calamitoso, un espacio flotante en el que las cosas pierden toda consistencia neolítica porque todo es continuamente reciclado, porque impera una continua des-estructuración material y simbólica del mundo de los hombres, pues “[e]n el marco del capitalismo llamado «flexible», lo sabemos, los hombres mismos, como mercancías que son, deben estar dispuestos a dejarse distribuir a velocidad vertiginosa en las redes del mercado, renunciando a todo aquello que ha constituido la seguridad del neolítico (la casa, la comunidad, la continuidad entre las generaciones)”⁸⁶. Posmodernidad consumista y tecnófila significa, en efecto, fin del neolítico.

Ese régimen temporal que se nos impone es el progreso infinito que promete el capitalismo. “Ahora el futuro viene hacia nosotros. Se ha dado la vuelta *-strofein-* y avanza contra los cuerpos y las cosas como un tren de carga que no podemos detener. Lo

⁸² Alba Rico (2002), p. 224.

⁸³ Alba Rico (2002), p. 224.

⁸⁴ Alba Rico (2002), p. 224.

⁸⁵ Polo Blanco (2010)

⁸⁶ Alba Rico (2002), p. 226.

tenemos *de cara*; no nos da tiempo; no nos deja descansar”⁸⁷. Vivimos, en las llamadas “sociedades avanzadas”, cada vez más acuciados por los veloces imperativos de este *orden anfetamínico*, que es el movimiento imparable del mercado capitalista en su carrera ingobernable y autorreferencial. “El consumidor, por su parte, no mastica el objeto, es atravesado por él; opera únicamente como vehículo o conducto de su circulación como mercancía”⁸⁸. Es un tiempo de voracidad insaciable, y nada puede ser puesto en pie por demasiado tiempo; el sistema depende, para su subsistencia, del total reciclado de todo lo existente. Y es que las cosas, sumergidas en la desquiciada velocidad mercantil, no son realmente cosas sino meras entelequias fetichizadas que se deslizan en nuestras manos sin que las podamos asir; las “cosas” (que apenas son tales) no llegan jamás a ser cosas humanas, porque son desechadas antes de que pasen a integrar parte de un mundo humano. Es un ciclo de renovación infinita, de caducidad soberana, en el que todo nace con vocación de morir y consumirse, en el que todo se mueve y nada es; es una experiencia de licuefacción desorbitada. Revolución constante en la que no hay tiempo para el hombre, *desbordado* por un insólito sistema tecno-económico que produce una temporalidad inhumana o sobrehumana en la que los propios seres humanos, antiguas criaturas desvencijadas, no son más que una rémora obsoleta.

4. A modo de conclusión

En este trabajo hemos querido participar de un pensamiento que, en algunas ocasiones, ha sido demasiado desasosegante. Heidegger, sumamente pesimista al valorar las consecuencias de un dominio técnico del mundo y del hombre, quizás pronosticó un futuro excesivamente sombrío. “Nadie puede prever las radicales transformaciones que se avecinan. Pero el desarrollo de la técnica se efectuará cada vez con mayor velocidad y no podrá ser detenido en parte alguna. En todas las regiones de la existencia del hombre estará cada vez más estrechamente cercado por las fuerzas de los aparatos técnicos y de los autómatas. Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hace ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana porque no han sido hechos por el hombre”⁸⁹. El auténtico peligro de la técnica, si nos atenemos al pasaje heideggeriano, es el olvido del pensar reflexivo ante el imperio omnipotente del pensamiento meramente calculador. “Entonces el hombre habría negado y arrojado de sí lo que tiene de más propio, a saber: que es un ser que reflexiona. Por ello hay que salvaguardar esta esencia del hombre. Por ello hay que mantener despierto el pensar reflexivo”⁹⁰. Pero nosotros debiéramos añadir una inflexión algo distinta, porque el análisis no debe detenerse en la responsabilidad de la técnica moderna... en tanto que *moderna*. Nuestro énfasis crítico debe señalar que lo que la tecnología ha podido destruir tiene más que ver, quizás, con la forma que ella adquiere bajo un régimen de producción y acumulación de tipo capitalista. Los imperativos

⁸⁷ Alba Rico (2002), p. 25.

⁸⁸ Alba Rico (1995), p. 58.

⁸⁹ Heidegger (2002), p. 25.

⁹⁰ Heidegger (2002), p. 30.

desquiciados de una técnica que parece desplegarse con autonomía, más allá de todo control o deliberación consciente, se insertan en una lógica socioeconómica mercantil e hiperconsumista. Y los imaginarios posthumanistas, en ese sentido, aparecen como destilaciones culturales de este turbocapitalismo tecnófilo.

5. Referencias bibliográficas

- Alba Rico, S. (1995): *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado*, Barcelona, Anagrama.
- Alba Rico, S. (2002): *La ciudad intangible. Ensayo sobre el fin del neolítico*, Hondarribia, Gipuzkoa, Hiru.
- Alba Rico, S. (2007): *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, Madrid, Akal.
- Alba Rico, S. (2016): *Penúltimos días. Mercancías, máquinas y hombres*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- Alba Rico, S; Fernández Liria, C. (2010): *El naufragio del Hombre*, Hondarribia, Gipuzkoa, Hiru.
- Anders, G. (2007): *Filosofía de la situación*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- Anders, G. (2011): *La obsolescencia del hombre. Vol. II. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Valencia, Pre-Textos.
- Augé, M. (1993): *Los “no lugares”. Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa.
- Ballesteros, J.; Fernández, E. (Coord.). (2007): *Biotecnología y posthumanismo*, Pamplona, Aranzadi-Thomson.
- Barcellona, P. (1999): *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta.
- Bauman, Z. (2006): *Vida líquida*, Barcelona, Paidós.
- Beck, U. (2002): *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms*, Barcelona, Paidós.
- Bustamante, J. (1993): “La metáfora computacional: el mito de la replicación artificial del hombre y el orden social. Una crítica desde la perspectiva de los estudios de ciencia, tecnología y sociedad”, *Cuadernos de Trabajo Social*, N° 6, pp. 33-59.
- Cockburn, C. (1985): *Machinery of Dominance*, Londres, Pluto Press.
- Fromm, E. (1985): *Ética y psicoanálisis*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Fukuyama, F. (2002): *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona, Ediciones B.
- Habermas, J. (2002): *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós.
- Heidegger, M. (1995): *Seminario de Le Thor, 1969*, Córdoba, Argentina, Alción Editora.
- Heidegger, M. (2001): *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2002): *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Honoré, C. (2005): *Elogio de la lentitud. Un movimiento mundial desafía el culto a la velocidad*, Barcelona, RBA Libros.
- Jaspers, K. (1965): *Origen y meta de la Historia*, Madrid, Revista de Occidente.
- Kurzweil, R. (2005): *The singularity is near. When humans transcend biology*, New York, Viking.
- Luttwak, E. (2000): *Turbocapitalismo. Quiénes ganan y quiénes pierden en la globalización*, Barcelona, Crítica.

- Marcuse, H. (2014): *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel.
- Martínez Marzoa, F. (1983): *La filosofía de "El capital" de Marx*, Madrid, Taurus.
- Midgley, M. (1992): *Science as Salvation*, Londres, Routledge.
- Minsky, M. (1986): *La sociedad de la mente. La inteligencia humana a la luz de la inteligencia artificial*, Buenos Aires, Galápagos.
- Minsky, M. (1990): "Thoughts About Artificial Intelligence", en Raymond Kurzweil (Comp.), *The Age of Intelligent Machines*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Moravec, H. (1998): *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge, Harvard University Press.
- Mumford, L. (1948): *La condición del hombre*, Buenos Aires, OCESA.
- Mumford, L. (1966): *La carretera y la ciudad*, Buenos Aires, Emecé.
- Mumford, L. (2010): *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Logroño, Pepitas de calabaza.
- Noble, D. F. (1999): *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*, Barcelona, Paidós.
- Polanyi, K. (2003): *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Polo Blanco, J. (2010): *Perfiles posmodernos. Algunas derivas del pensamiento contemporáneo*, Madrid, Dykinson.
- Rendueles, C. (2013): *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*, Madrid, Capitan Swing.
- Rifkin, J. (1999): *El siglo de la biotecnología. El comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz*, Barcelona, Crítica-Marcombo.
- Schmitt, C. (2000): *Catolicismo y forma política*, Madrid, Tecnos.
- Schmitt, C. (2006): «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones», en *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, pp. 107-122.
- Sennett, R. (1978): *El declive del Hombre Público*, Barcelona, Península.
- Sloterdijk, P. (2006): *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, Madrid, Siruela.
- Stiegler, B. (2002): *La técnica y el tiempo. La desorientación*, Hondarribia, Gipuzkoa, Hiru.
- Stock, G. (2003): *Redesigning Humans. Choosing our genes, changing our future*, Boston-New York, Mariner Books.
- Turing, A. (1963): "Computing Machines and Intelligence", en Edward Feigenbaum (Comp.), *Computers and Thought*, Nueva York, McGraw-Hill.
- Virilio, P. (2006): *Velocidad y política*, Buenos Aires, La Marca.
- Winner, L. (1987): *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*, Barcelona, Gedisa.