

LA ESTRATEGIA DEL SIMBIONTE  
CULTURA MATERIAL PARA NUEVAS HUMANIDADES

FERNANDO BRONCANO

EDITORIAL



DELIRIO



LA ESTRATEGIA DEL SIMBIONTE  
CULTURA MATERIAL PARA NUEVAS HUMANIDADES

*Director de la colección La Bolgia*

Fernando R. de la Flor

*Consejo Editorial*

Francisco Bautista

Túa Blesa

Rafael Bonilla

Fernando Broncano

Luis Canseco

Daniel Escandell

Amelia Gamoneda

Manuel Lucena

Felipe Núñez

Manuel Ambrosio Sánchez

Pedro Serra

Paolo Tanganelli

LA ESTRATEGIA DEL SIMBIONTE  
CULTURA MATERIAL PARA NUEVAS HUMANIDADES

FERNANDO BRONCANO



Colección La Bolgia, 7

Primera edición: febrero 2012

LA ESTRATEGIA DEL SIMBIONTE. Cultura material para nuevas humanidades.

Colección La Bolgia, 7

© 2012, Fernando Broncano

© 2012, EDITORIAL DELIRIO S.L.

[www.delirio.es](http://www.delirio.es) / [info@delirio.es](mailto:info@delirio.es)

Diseño de la colección: F.R.F.

Impreso en *Iberoprinter*, Salamanca, España.

*Printed in Spain.*

ISBN: 978-84-938607-5-2

Depósito Legal: S.169-2012

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma, sin la autorización expresa de la editorial.

## ÍNDICE

Tras los manifiestos.....	13
Humanismo ciborg.....	19
Cultura material y humanidades.....	45
Artefactos y paisajes de cultura material.....	75
El ingeniero como intérprete de artefactos.....	115
La constitución material de la intimidad.....	141





A José Luis Brea, *in memoriam*



Estos ensayos fueron creciendo a la sombra de muchas conversaciones, de algunos proyectos y de unos pocos sueños en los que estuvieron involucrados José Luis Brea, Santiago Graño, Antonio Gómez Ramos, Montserrat Iglesias, Diego Lawler, Javier Moscoso, Javier Ordóñez, Fernando Rodríguez de la Flor, Carlos Thiebaut, Jesús Vega y Remedios Zafra. Fernando Broncano-Berrocal, Guillermo de Eugenio, Alfredo Krámarz, Álvaro Marcos, Alba Montes, Sergio Martínez, Alberto Murcia, Alberto Rubio, Alberto Sebastián y Mercedes Rivero me han ayudado en los últimos tiempos a pensar nuevas ideas y caminos a través de sus propias sendas de tesis doctoral. Guillermo de Eugenio me ha ayudado a corregir muchos errores de estilo (otros muchos quedan ahí por mi renuencia a hacer caso de sus comentarios muchas veces pertinentes). Dos proyectos del Ministerio de Ciencia e Innovación (HUM-2006 03221 y FFI2009-09049) y una ayuda complementaria han facilitado la realización. El entusiasmo de Fabio de la Flor ha permitido esta publicación. Los paisajes de Morille, Getafe y la Puerta del Sol en la primavera del 2011 han sido el horizonte ante el que han sido pensadas estas palabras. Mi gratitud les acompaña.



## TRAS LOS MANIFIESTOS

Quienes habitamos en la aldea global que ha creado la tecnología no nos sentimos cómodos encerrados y definidos por fronteras geográficas, lingüísticas, culturales o disciplinares. Quien esto escribe pertenece por genes a la frontera hispano-portuguesa; por educación, a la frontera entre la España profunda y el universo abierto por la lengua española; por vocación, a la tierra de nadie entre el humanismo y la cultura de la ciencia y la tecnología; por compromiso, a un mundo posible que aún estamos por construir entre todos; por nostalgia, a un mundo que pudo ser y no supimos cómo hacerlo. No me siento, pues, perteneciente a nada ni a nadie en particular, y si tuviera que elegir entre mis patrias posibles, algunos callejones de México DF serían parte ya de mi identidad compleja con la misma seducción que los pasillos de algunas bibliotecas y ciertos barrios de la web. Esta idea de la identidad poliédrica que nos constituye forma parte de nuestra experiencia contemporánea. Somos irreversiblemente hijos de varias culturas que se entrelazan de maneras tensas y al mismo tiempo enriquecedoras en su tensión; que nos molestan tanto como ilustran, que nos acogen tanto como nos exilian; que, en fin, definen sendas errantes en nuestra existencia de seres exiliados del pasado en un tiempo y en un espacio que ya, definitivamente, no son los que nos hacen sentir la melancolía de los álbumes de fotos. Nos ha tocado vivir un tiempo de metamorfosis.

Pienso en los romanos que, como Agustín, vieron destruir su tiempo por los bárbaros de las estepas, en los mayas y aztecas que vieron destruir su tiempo por los bárbaros del mar. Nuestro tiempo ya será definitivamente un tiempo de exilio y metamorfosis, como si nos hubiéramos despertado todos transfigurados en seres que no son reconocibles por los familiares del ayer ni aún bien recibidos por los habitantes del mañana. La tecnología nos ha convertido en una suerte de monstruos de la naturaleza. Pero (ésta será la tesis que vamos a sostener), la tecnología es la producción de seres que son también producto de la tecnología: los humanos. Monstruos de la naturaleza, aunque monstruos prometedores.

Hace 20 años Donna Haraway publicaba su *Manifiesto ciborg*<sup>1</sup>. En aquel texto, la idea de ciborg se transformaba en una figura de crítica cultural y política, en un manifiesto a favor de las identidades híbridas como horizonte de un mundo globalizado, multicultural, donde las viejas formas de dominación han adquirido matices sutiles, no menos crueles pero mucho más oblicuos y enmascarados, pero también donde las ventanas de emancipación se abren en espacios y tiempos nuevos, construidos en una cultura que también es híbrida, más allá de las viejas divisiones entre alta cultura y baja cultura, entre cultura y civilización, entre cultura y tecnología, entre cultura y naturaleza. No se han modificado hoy las condiciones en las que fue escrito aquel manifiesto. Quizá el mundo se ha hecho más desapacible, quizá hemos aprendido más sobre la insondable capacidad para el daño que tenemos los humanos, pero seguimos viviendo en la misma

1 Haraway, D. (1985) «A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century,» en *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York; Routledge, 1991, pp. 149-181, escrito en 1985 y publicado en *Socialist Review*.

categoría de aquel mundo llamado entonces posmoderno: un mundo lleno de fronteras y muros levantados para dividirnos en clanes, países, clases, sexos, culturas, etnias, para hacernos olvidar que cualquiera de nosotros estamos hechos de una mezcla continua de identidades. Quienes levantan los muros creen que su función es no dejar entrar, pero todos los muros y fronteras se construyen para no dejar salir. Quienes se encierran tras los muros están encerrados de por vida en las cárceles que ellos mismos se han construido, aunque crean que son paraísos. Contra estos muros fue escrito el *Manifiesto Ciborg*. Donna Haraway pretendía orientar las políticas feministas en un mundo complejo, mas su propuesta abría ya nuevos senderos a metas políticas y culturales en otras dimensiones de nuestra cultura poliédrica, metas que insinúan o muestran ellas mismas caminos nuevos para explorar el mundo sin reconocer las fronteras ni los muros. No es mi pretensión reescribir una nueva versión del Manifiesto. Todos los manifiestos son llamadas que se convierten en parte de una conversación interminable. Se leen o se escuchan de maneras distintas según quién y dónde. Resuenan con ecos diferentes en los paisajes diversos en los que habitamos. Se enriquecen con cada lectura, se transforman al ser recibidos tanto como transforman a quienes los reciben. Mi eco del *Manifiesto Ciborg* no es sino la respuesta de quien se ve concernido por la evidencia de que estamos construyendo una cultura (y una civilización, si es que lo nuestro merece ese nombre) de la división y la violencia, un paisaje lleno de muros y de fosas. En otro tiempo y lugar, un país se levantó contra un imperio, y tras años de lucha, logró independizarse y abrir el futuro a su libre voluntad. Entonces escribieron un nuevo contrato social que comenzaba con una insólita entrada: «nosotros, el pueblo, ...». Aquella gente siguió una trayectoria que todos conocemos y que hay que mirar con la nostalgia con la que miramos a las posibilidades perdidas. Después, muchas revolu-

ciones siguieron aquellas huellas con mejor o peor suerte. Lo cierto es que se habían abierto trayectorias en la historia en las que el «nosotros» parecía ser un camino diferente al «yo» o al «él». Los muchos «nosotros», para desgracia de todos, terminaron demasiadas veces en callejones de exclusión y violencia. Pero la idea de «nosotros, el pueblo, ...» tenía un sentido que no debe ser olvidado y que trasciende los populismos, a los fascismos, a todos los totalitarismos que lo han profanado en los últimos siglos. Aquel documento fue uno de los muchos manifiestos de un proyecto de un mundo sin murallas. Quizá haya una corriente oculta en la historia de la humanidad que se manifiesta intermitente e interminablemente en forma de manifiestos, como si este manifestarse no fuese sino un breve reconocimiento frágil, escéptico y esperanzado, de que conservamos la memoria de las palabras cuando aún tenían sentido, y de las intenciones cuando aún tenían esperanza y de los programas cuando aún tenían voluntad. En esa interminable conversación, lo que sigue no es sino un nuevo manifestarse, una manifestación de ideas, una llamada a la manifestación y, sobre todo, una propuesta filosófica para recuperar (reciclar más bien) algunos términos que tuvieron una cierta potencia crítica y que ahora yacen en el basurero de un discurso disciplinado que ha abandonado la casa común del sentido de lo humano.

Nos manifestamos aquí en un espacio que en otro tiempo fue común: el territorio de las humanidades. Fue un lugar común de la cultura de tiempos pasados, cuando aún se creía en que había algo en el substrato de la formación de un ciudadano ilustrado que trascendía los propósitos del tiempo presente y lo proyectaba a otros lugares y tiempos, seguramente a tiempos y lugares imaginados, a una Grecia y Roma ideales que tal vez nunca existieron, pero que obraban como una suerte de isla de referencia, como el *Etak* de los navegantes polinesios, que encuentran su rumbo volviendo



sus ojos hacia una tierra virtual que les permite ordenar los cambiantes escenarios de la ruta. Aquel espacio común se perdió en una suerte de especialización de especialistas que olvidaron todo lo que de utópico y performativo tenían los textos viejos, o se convirtió en ornamento de una sociedad consumidora de novelas y «experiencias» históricas pero incapaz de elaborar su experiencia. En este espacio olvidado pero aún no perdido quedan lugares desde los que pensar e interpretar lo que nos pasa. No ya bajo el sueño de una imposible *Bildung* que habríamos de buscar en los textos del pasado, como si el destino hubiese sido escrito y archivado en lo que fue, sino como búsqueda de sentido en la trama de signos de una sociedad tecnológica atravesada de miedos y deseos, ordenada por una inacabable taxonomía de expertos que recuerda la insondable jerarquía de funcionarios de un imperio chino decadente. Nos manifestamos en este espacio simplemente para habitarlo ahora que se convierte en marginal, como si fuésemos perroflautas de la cultura, para guardarlo de la última especulación, para evitar que se venda al mejor postor y se divida en parcelas académicas.

Estas manifestaciones no van dirigidas a nadie en particular y lo están a todos los que vivimos en el mundo de la cultura: ingenieros, novelistas, historiadores, filósofos, gente en general. Pongamos por caso: historiadores, novelistas, filósofos. Todos necesitan de forma diferente de la verdad y la ficción. Los historiadores necesitan tanta ayuda para la interpretación como el criptógrafo con un lenguaje encriptado. Alguien debe decirle que lo que va saliendo tiene sentido, única evidencia de que no está en la senda errónea. O el novelista que dedica tiempo, como David Foster Wallace, a tratar de entender la vida de un funcionario y sabe que su ficción se alimenta de una verdad profunda. O el filósofo, como Hegel, que ha aprendido que la verdad sólo se ve al atardecer de la historia cuando todo

está cumplido y acude al novelista, al historiador, al científico, a la gente ordinaria. Pero también el ingeniero que trata de diseñar un elevador de agua para un lugar que no conoce en territorio somalí, que habrá de ser movido por una vieja exhausta de cincuenta años a quien le piden cincuenta litros que habrán de extraerse a cincuenta metros y que, al menos, debería durar cincuenta meses sin romperse. La verdad y la ficción se entrelazan, como la necesidad y la posibilidad, en la plaza común de las humanidades.

# HUMANISMO CIBORG

## LA EXPERIENCIA ES LA MEDIDA DE TODAS LAS COSAS

Tras siglo y medio de búsqueda de índices de objetividad, normalizadores de estadísticas y estandarizaciones de la conducta, organizadores políticos siempre del mundo de la vida, hemos olvidado cuál era la cuestión que el humanismo trataba de responder. Pues se trataba de elaborar la experiencia humana. Así como el sueño y el duelo hacen su trabajo y convierten la pasión en ceniza de volcanes, la cultura reflexiva debería tratar de convertir las pasiones que han destrozado nuestro tiempo en piedras miliare de nuestra senda, tramas en las que nuestro relato adquiera sentido. Casi doscientos años de ciencias sociales y políticas de racionalización y todavía la experiencia permanece en el reino oscuro, mítico y oracular de lo privado e incommunicable. Como si la vara de medir, la regla de platino iridiado que establece la norma, se hubiese doblado o deformado bajo la presión de las poderosas fuerzas que producen el fetichismo de la mercancía y hubiesen perdido la referencia y la escala de lo humano.

La experiencia, pese a esta larga agonía, no es un residuo, como pretendió el viejo humanismo acomplejado por la división de las dos culturas: humanística y científica. No es el refugio en el laberinto inaccesible del «yo» en el castillo de la conciencia. La experiencia es un proceso, a la vez, objetivo y subjetivo, es la apropiación personal y colectiva de lo real, la instauración de un mundo propio, de un mundo de sentido en un desierto

de cadenas causales. La experiencia se funda en el acontecimiento como punto nodal en las sendas de significado. Si la estadística levanta un plano de nombres-números y de representaciones-forma, la experiencia recuerda siempre lo vivido. Es tarea de la crítica cultural guardar la silla vacía de la experiencia, resistir a la representación como raptó de la experiencia. Y esta tarea se aplica a todas las formas de representación: la conceptual, la estadística, la política.

La vida y la muerte pueden ser *contadas*, es decir, representadas, en un sentido, en números; en otro sentido, en formas lingüísticas o visuales. Pero ambas, como tales, no pueden ser contadas: su relato es la propia vida y muerte como fuentes de todo sentido. La teoría crítica de la cultura debe preservar este origen del sentido.

Los indicadores, los experimentos, las ciencias sociales y otros acercamientos objetivantes a lo humano han borrado las huellas de sus pasos desde el origen del sentido. Pero no pueden borrar que la experiencia sea la escala en la que sus mapas adquieren significación. La experiencia es la escala que estatuyen seres capaces de transformar el mundo productiva y no reproductivamente. El obrero, dice Marx<sup>2</sup>, está condenado a producir para otro y a reproducirse para sí. Es un ser enajenado de su experiencia productiva y condenado a repetir una y otra vez su existencia, porque de sus producciones le ha sido robada la experiencia. En esto consiste básicamente el fetichismo de la mercancía; una metamorfosis que sustituye la experiencia por las relaciones entre objetos en los que se deposita el deseo y la agencia, como si fuesen ellos los depositarios naturales: así, el dinero, el capital, el mercado. La experiencia herida de la era de la mercancía

2 Marx, K. (1844) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Traducción de M. Vedda, F. Aren y S. Rotemberg. Buenos Aires: Ediciones Colihue, p.51.

convierte lo real en objeto, y a la conciencia, como subproducto, en una cueva vacía, privada de todo lo que de real tiene la experiencia, condenada a una subjetividad privada y privada de significación.

Que la experiencia instaure una escala absoluta implica que la oposición entre la cultura científica y la cultura humanística no tiene relevancia: la escala del cosmos y la escala humana no se oponen, simplemente se entrecruzan en el extraño accidente del universo que es la experiencia humana. Sí se oponen, sin embargo, la experiencia y el fetichismo de los objetos que sustituye las relaciones entre agentes por relaciones entre cosas. Fetichismo de la mercancía; fetichismo del lenguaje; fetichismo de la imagen; fetichismo de la representación.

#### NATURALEZA Y ARTIFICIO SE IMPLICAN MUTUAMENTE

Así como el universo es el espacio físico, la naturaleza es el reino de la vida: es un producto de la vida. Existe la naturaleza porque ciertas regiones del espacio físico se ordenan en nichos en los que sobreviven los sistemas metaestables que llamamos *seres vivos*, frágiles ensamblajes de sustancias y procesos que, por un corto tiempo, mantienen su estructura a través de una continua transformación del entorno, a cuyos resultados se adaptan hasta reproducirse en sistemas similares. Desde el punto de vista del espacio físico, la vida sólo es un accidente, sin más significado que una extraña formación de energía. Desde el punto de vista de la vida, ese extraño accidente constituye la naturaleza. Ella es el bucle que establece la vida en el espacio físico, para preservarse.

Lo real, el mundo, sostiene el *Tractatus*, consiste en la totalidad de los estados de cosas constituidos como hechos. Pero la naturaleza, el mundo significativo para lo vivo, el mundo de la vida biológica, consiste, además, en posibilidades relevantes. La parte de la naturaleza que es el mundo de la vida humana es un mundo interpretado, comprendido, apropiado en términos de sentido. «El comprender es el ser existencial del propio poder ser», sostiene Martin Heidegger en *Ser y tiempo*<sup>3</sup>. La comprensión no es un proceso puramente intelectual, sino el resultado de un modo de estar en el mundo, a través de prácticas que conducen a la apropiación de las posibilidades en forma de producción agente: comprender es hacer, particularmente es hacer sentido. El lector comprende cuando hace cosas consigo mismo a través de las palabras de otros. El artista comprende cuando hace cosas a otros mediante sus obras. El agente comprende cuando transforma la realidad por medio de su agencia. Comprender es una forma de vida entre la pasividad y la espontaneidad. Es apropiarse de las posibilidades, encarnándolas en la mente o realizándolas en la naturaleza. Para la dinámica causal del universo, las posibilidades son estados de cosas indiferentes y sin sentido: puntos en un espacio geométrico sin ejes de referencia. Para el ser que comprende a través de la producción, nacimiento y muerte no son meros puntos en un espacio, sino elementos constitutivos y limitantes del mundo propio.

«Artificial» significa una condición de ejercicio de la vida: la producción técnica de posibilidades, más que la simple reproducción de la conducta. «Artificial» es toda naturaleza en la que las posibilidades son dependientes de la agencia. Esta última es una forma de vida en tensión inestable entre

3 Heidegger, M. (1927) (1953) *Ser y tiempo*. Trad. de J.E. Rivera, Madrid: Trotta 2003, p.33.

lo real y lo imaginario, entre el pasado y el futuro, entre lo conceptualmente posible y lo pragmáticamente accesible. Lo artificial no es un subproducto ciego de la cultura o de la sociedad, o de cualesquiera otras metáforas contemporáneas del destino. Sólo en tanto que seres vivos dotados de agencia, podemos decir que la naturaleza es *nuestro mundo*, el único mundo que tenemos, pero también el único mundo que hacemos y que nos hace.

Que lo artificial se deba a la técnica, es decir, a la producción fiable de lo posible, a través de prácticas que establecen un vínculo sólido entre los planes y los productos, es una discusión ortogonal a la reflexión sobre lo artificial, pero no su esencia. Lo artificial podría ocurrir por suerte si nuestro universo fuera milagroso: el universo de los niños es milagroso. Su artificio es lograr lo que desean sin técnica ni agencia. Por suerte para nosotros, el mundo no es tan benevolente y nos exige la técnica como cualificación necesaria de la agencia.

La naturaleza está constituida por paisajes de posibilidad, es decir, por hechos y estados de cosas que se abren a la producción agente del futuro. Estos paisajes de posibilidad conforman los senderos por los que discurre la existencia, trayectorias erráticas sin más fin definido que el que van estableciendo las posibilidades. No hay un sentido privilegiado que podamos llamar *progreso*. No hay sentido desgraciado que podamos llamar *regreso*: nunca se vuelve al mismo lugar. Las sendas de los humanos se desarrollan en una economía de lo posible, entre limitaciones y condicionantes, habitadas por logros y fracasos, fantasmas de la casa del hombre que hacen notar su presencia como nuevas fuentes de deseo, como posibilidades perdidas, como mundos posibles otros. Sendas frágiles como espejos transportados en una motocicleta por las avenidas de la metrópoli.

Representamos lo real mediante metáforas espaciales, mas la naturaleza es espacio-tiempo inseparable. Está hecha de lugares e instantes co-implicados, de acontecimientos y no simplemente de hechos. La huella de la artificialidad humana está por todas partes. La casa, afirma Gastón Bachelard, es el origen del espacio y del tiempo, donde se comienza a construir la imagen del mundo. La naturaleza es la casa humana. Lugar y tiempo de la vida.

Que la naturaleza sea artificial no implica que dependa de los humanos. La autonomía humana es una entre varias trayectorias interdependientes: la causal-física; la autonomía vicaria de las propias producciones humanas; la autonomía de las normas e instituciones. Las posibilidades instauran nuevas dependencias que condicionan el entorno de la agencia.

No tiene sentido oponer un supuesto constructivismo social frente a un supuesto origen natural. Si por *construcción social* se entiende algo distinto a construcción natural, se trata de una equivocación de niveles, porque la naturaleza y lo social se constituyen mutuamente, así como lo natural y lo biológico. Las emociones humanas son un ejemplo de esta naturaleza artificial. Espontáneas y relativamente autónomas, sin embargo, rastreamos sus huellas en las sendas de la cultura.