

# ENTREVISTA

## «La historia del humano technités y la historia natural, biológica, cósmica, se han encontrado»: una entrevista con Flavia Costa <sup>[1]</sup>

Recibido: 06/01/2023 Aceptado: 07/01/2023

**Andrés Osorio**

Universidad Central del Ecuador (Ecuador)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6890-6234>

**Martín Aulestia Calero**

Universidad Central del Ecuador (Ecuador)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4219-4408>

**Estefanía Carrera**

Universidad Central del Ecuador (Ecuador)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4030-5293>

DOI: <https://doi.org/10.29166/csociales.v1i44.4301>

### Resumen

La injerencia psicoconductual de las redes sociales en nuestra cotidianidad; la modulación de la opinión pública mediante la algoritmización en los lazos comunicativos; las nuevas formas de precarización laboral desplegadas tecnológicamente bajo la modalidad de la llamada «economía de plataformas»; la geopolítica del cambio climático y sus disputas de poder en torno al gobierno de lo digital-informático y biotécnico mundial; la informatización y digitalización de la bios por parte de la tecnociencia (biotecnología, biología sintética, biología molecular, etc.), entre otros factores, sitúan a la técnica como uno de los problemas filosóficos y políticos más importantes para comprender la contemporaneidad de América Latina y el mundo. El libro *Tecnoceno* de Flavia Costa, publicado por editorial Taurus en 2021, posibilita un acercamiento crítico y reflexivo ante el inédito grado de tecnificación de la vida social a partir de dos estrategias analíticas que centran la mirada en dos recorridos articulados

*Palabras claves:* Entrevista, Flavia Costa.

---

<sup>1</sup> Doctora en Ciencias Sociales (UBA), investigadora del CONICET, profesora universitaria y editora. Es profesora asociada del seminario de Informática y Sociedad de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, y titular del seminario de doctorado.

## Presentación

La injerencia psicoconductual de las redes sociales en nuestra cotidianidad; la modulación de la opinión pública mediante la algoritmización en los lazos comunicativos; las nuevas formas de precarización laboral desplegadas tecnológicamente bajo la modalidad de la llamada «economía de plataformas»; la geopolítica del cambio climático y sus disputas de poder en torno al gobierno de lo digital-informático y biotécnico mundial; la informatización y digitalización de la *bíos* por parte de la tecnociencia (biotecnología, biología sintética, biología molecular, etc.), entre otros factores, sitúan a la técnica como uno de los problemas filosóficos y políticos más importantes para comprender la contemporaneidad de América Latina y el mundo. El libro *Tecnoceno* de Flavia Costa, publicado por editorial Taurus en 2021, posibilita un acercamiento crítico y reflexivo ante el inédito grado de tecnificación de la vida social a partir de dos estrategias analíticas que centran la mirada en dos recorridos articulados.

Por un lado, la tesis de que en el marco de tecnologías de alta intensidad —fundamentalmente la actividad atómica— nos hemos constituido en agentes geológicos debido a la gran capacidad técnica para afectar al planeta, a sus especies y a sus ecosistemas. Situación descrita por el químico Paul Crutzen como el «Antropoceno» en el año 2000. No obstante, en discusión con ese concepto y con el de «Capitaloceno», la perspectiva de Flavia Costa plantea una reformulación que ilumina de otro modo el problema en cuestión. En efecto, su propuesta conceptual del «Tecnoceno» pone el énfasis en que no es el *anthropos* en general el que ha adquirido esa *agencia geológica*, sino ciertas condiciones técnicas inscritas en específicas relaciones sociales de producción las que han permitido ese despliegue desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad.

Por otro lado, Flavia Costa desplegará a partir de las propuestas teóricas de Scott Lash, una noción fundamental para capturar los modos de subjetivación de nuestro presente: las formas de vida infotecnológicas. Costa caracteriza a estas como productos del proceso de infotecnificación social contemporánea (automatización de procesos productivos, massmediatización de relaciones, universalización del uso de dispositivos móviles, industrialización de la medicina, entre otros), que las convierte en soportes de procesos de «aplanamiento e inmanentización», cuya existencia se da «a distancia» por la «mediación» infotecnológica que hace que su despliegue no sea lineal, sino sujeta de procesos de aceleramiento, comprensión y expansión constantes y simultáneos. Además de soportarse en una «desmaterialización» y «virtualización» producto de las mediaciones comunicacionales que constantemente codifican y *datifican* sus interacciones. Formas de vida que son aprehendidas por saberes hiperespecializados, cuyos regímenes modulan constantemente sus conductas hacia esquemas de optimización y programación, y que manejan una comprensión del cuerpo como un proyecto inconcluso al que la tecnología debiera intervenir a través de cirugías estéticas, trasplantes, implantes o terapias génicas. Cuerpos que reproducen el código técnico contemporáneo en las prácticas de mejora y perfeccionamiento mental y físico, orientados a la extracción de beneficios productivos en el entrecruzamiento de los procesos de tecnificación y racionalidad neoliberal.

La entrevista presentada a continuación se desarrolla en torno a los temas señalados, ampliándolos y complejizándolos con la agudeza reflexiva y la calma inteligencia que caracteriza a esta pensadora. En el desarrollo de sus ideas, Flavia Costa señala una serie de desafíos que se revelan en sus incursiones teóricas y que impo-

nen la importancia de *estrategizar* la discusión sobre el problema de la técnica y el desafío que el «paisaje natural-tecnológico» contemporáneo demanda al pensamiento.

Andrés Osorio: *Cuéntanos un poco sobre tu formación, tu trayectoria, y cómo ese camino te conduce a investigar y reflexionar sobre la técnica.*

Flavia Costa: Cursé la carrera de Ciencias de la Comunicación en la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires. Cursaron la misma carrera otros colegas de este campo, como Pablo Manolo Rodríguez, Margarita Martínez e Ingrid Sarchman. En paralelo comencé también a estudiar Artes — como se llama en nuestra universidad la que antiguamente era la carrera de Historia del Arte—. Pero dejé de cursarla formalmente en 1995, cuando ingresé en la cátedra del *Seminario de Informática y sociedad*, cuyo primer titular había sido Héctor «Toto» Schmucler —quien años más tarde sería el director de mi investigación doctoral— cuya titular entonces era Patricia Terrero.

Toto había sido, entre otras cosas, fundador y director de la revista *Los Libros*,<sup>[2]</sup> donde a lo largo de sus 44 números colaboraron —entre muchos otros— Nicolás Rosa, Enrique Pezzoni, Ricardo Piglia, Oscar del Barco, Beatriz Sarlo, Germán García, Néstor García Canclini, Aníbal Ford, Hugo Vezzetti. Por allí pasaron muchos de quienes desarrollarían la escuela de los Estudios Culturales Latinoamericanos, así como buena parte de los críticos más representativos de la teoría literaria de base latinoamericana en Argentina. Fueron, por ejemplo, los introductores de Marcuse, Althusser, Lévi Strauss, Bourdieu. En la década de 1970 fundó en Santiago de Chile la revista *Comunicación y Cultura*, junto a Armand Mattelart y Ariel Dorfman, y en

ese marco escribió el prólogo para el famoso libro *Para leer al Pato Donald* (1971).

Volviendo a la década de 1990, Toto había vuelto a la Argentina después de su exilio en México, que transcurrió entre 1976 y 1986. Cuando regresa al país, él trae una lectura muy original de la relación entre comunicación y cultura, que para él es un aspecto de la relación entre técnica y cultura. Es una lectura informada por la tradición gramsciana, por la Escuela de Frankfurt, por los estudios semiológicos que él mismo había seguido bajo la dirección de Roland Barthes en la década de 1960 y, sobre todo, algo que no era tan habitual en ese momento, por textos como «La pregunta por la técnica» de Martin Heidegger. Él vuelve con un horizonte teórico y político muy rico, muy amplio. A poco de llegar participa de la creación de la Facultad de Ciencias Sociales y, en particular, de la carrera de Ciencias de la Comunicación, donde insiste en crear esa asignatura llamada Seminario de Informática y Sociedad, bajo el presupuesto de que la técnica era el gran problema filosófico y cultural del presente.

Por mi parte, ingresé a la Facultad en 1990 y a mediados de 1994 comencé a participar como ayudante-alumna de aquella cátedra. En ese momento Toto Schmucler ya estaba en Córdoba, y había quedado a cargo Patricia Terrero, mientras que el profesor adjunto era Christian Ferrer. Luego, desde 1997 —cuando Patricia muere muy prematuramente por una enfermedad fulminante— Christian Ferrer asume como titular de esa cátedra, y se vuelve una figura clave en nuestra formación.

En ese momento, yo trabajaba también como periodista cultural, porque en la Argentina de los años noventa, en pleno menemismo, la vida académica podía ser una elección vocacional, existencial incluso, pero no era una alternativa profesional viable. Con el im-

2 Es posible encontrar los archivos digitalizados de sus 44 números aquí: <https://ahira.com.ar/revistas/los-libros/>

pulso de Christian, quien desde hacía tiempo estaba involucrado en distintos proyectos de revistas culturales —La caja, El ojo mocho, Babel— y desarrollamos la idea de hacer una revista cultural sobre la cuestión de la técnica, con base en la facultad. De ahí nació la revista *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*. Las revistas eran entonces una parte fundamental de la vida cultural y académica. Estaban, por ejemplo, las revistas *Punto de vista*; *La caja*, que dirigía Tomás Abraham; *El ojo mocho*, que dirigía Horacio González; *Confines*, que llevaba adelante Nicolás Casullo; *Babel*, *Con V de Vian*, entre muchas otras. Es decir, la conversación pública de los escritores, de los críticos, de los intelectuales —hoy se los llama investigadores, pero ese término no se usaba en ese momento— pasaba por las revistas culturales.

Recordemos algo del contexto: en el año 1995 llegaba internet comercial a Argentina, presentada con una publicidad rimbombante como «la gran transformación: del átomo al bit». En enero de ese año se publicó el que luego fue un *best seller* mundial, el libro *Ser digital* de Nicholas Negroponte, del MIT, cuyo subtítulo rezaba: «El futuro ya está aquí, y sólo existen dos posibilidades: ser digital o no ser». Nosotros salíamos al cruce de toda esa publicidad, en pleno momento neoliberal, diciendo: «todo esto es una fantasmagoría, un fetiche; hay que analizar la economía política de la tecnología». Era necesario trazar lo que llamaríamos hoy una «arqueología de los medios». Lentamente, y a través de los estudios mediales, se iba conformando el ala crítica de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, que por otra parte en Argentina estaban muy poco desarrollados.

En ese momento empezamos a hablar de filosofía de la técnica, que ya era un término un poco anticuado; entonces decíamos: «eso es lo que tenemos que pensar, no en las tecnologías, sino en la técnica, como fenómeno o

sistema técnico». Al mismo tiempo, se trataba de mantener una conversación muy fluida con la tradición literaria, cinematográfica, artística, contracultural. Insisto en esto: las revistas culturales eran muy importantes para la conversación pública, y en ella *Artefacto* tenía una posición algo excéntrica; era la menos política en el sentido literal o coloquial de ese término. Ponía el foco en la cuestión de la técnica y las tecnologías, lo cual ya era muy raro para una revista cultural; y además lo hacía desde una posición crítica pero no unívoca, no homogénea, indisciplinada en el doble sentido de ese término.

El primer número de la revista tenía como tema central «La voluntad de ver». Había textos de Jonathan Crary, Martin Jay, Jean-Louis Comolli, además de miembros del grupo editor; el dossier estaba dedicado a Williams Morris, traducimos el «Proyecto para un glosario del siglo XXI» de James Ballard. En sucesivos números aparecía Primo Levi, Lewis Mumford, Ezequiel Martínez Estrada, Paul Feyerabend, textos sobre la patafísica, el ludismo, y siempre algún texto literario inédito: Artaud, Fogwill, Pablo De Santis. En la revista siempre había literatura, arte, reflexión, traducciones. En el segundo número, de 1997, publiqué la traducción de «¿Qué es un campo?», era lo primero que leía y traducía de Giorgio Agamben. Hubo un dossier dedicado a Günther Anders en el que se publicaron sus «Tesis sobre la era atómica» y otro dedicado a Gilbert Simondon. En síntesis: el material era bastante heteróclito pero, a la vez, unido por un hilo conductor, que conectaba —creo hoy— a las fuerzas subterráneas, casi tectónicas de la cultura.

Si uno observa toda esa imaginaria teórico-cultural, percibe que nuestra formación vino muy marcada por esa mirada, que no es estrictamente la de la vida universitaria. Por supuesto, el epicentro era la universidad, pero no era solo el repertorio de estudios uni-

versitarios el que nos daba materiales para la discusión, sino que era una conversación por momentos tensa entre ese repertorio y una lectura atenta a la tradición cultural y contracultural, a lo contemporáneo in-actual. Íbamos tanteando cómo alimentar un modo de mirar al sesgo, como un estilete que va perfilando la historia y la realidad de una manera crítica y al mismo tiempo creativa; no solo con las herramientas heredadas, se trataba de ir construyendo herramientas para leer algo que estaba ocurriendo.

El 2001 fue otro momento de viraje. El 2001 internacional, con el atentado a las torres gemelas el 11 de septiembre, pero también el 2001 argentino, porque la gran crisis de ese año hizo girar un poco nuestras perspectivas teóricas. Ahí fue cuando entramos de lleno a la cuestión biopolítica. Hicimos una lectura en clave de filosofía política, para la que fueron importantes las lecturas de *Imperio*, de Toni Negri y Michael Hardt, *Gramática de la multitud* de Paolo Virno, *Estado de excepción* de Giorgio Agamben; nosotros propiciamos, y a veces hicimos propiamente, la traducción de esos textos, las llevamos a medios culturales más masivos para poder amplificar la conversación: el suplemento cultural del diario *Clarín*, editoriales como Paidós, Colihue, Adriana Hidalgo. Entramos a esto tratando de pensar ese acontecimiento que había sido el año 2001. Ahí nace el sesgo biopolítico de un libro como *Tecnoceno*, que se nutre de la preocupación por la política que nos llega en 2001. Y en paralelo también leíamos a Roberto Espósito, a Jean-Luc Nancy, a Peter Sloterdijk y a los transhumanistas, porque veníamos también pensando problemas análogos a los suyos y entendíamos que todo ese proceso estaba en pleno entrecruzamiento.

El seminario se dicta todos los años, y para muchos estudiantes: entre 200 y 300 por cuatrimestre. Entonces cada año se enfoca un problema; por ejemplo «Tecnología

y ciudad»; y ahí leíamos a Simmel, a Benjamin, a Richard Sennett, a Ángel Rama, a Ezequiel Martínez Estrada, incluso a Néstor Perlongher para pensar el problema de la ciudad, la cuestión de la espacialidad. Otro año «Tecnología y cuerpo», y trabajamos por un lado la tradición biopolítica, y por otro los imaginarios humanistas, poshumanistas y transhumanistas, como la discusión sobre la clonación. La búsqueda va siempre de la mano de localizar el debate, hacerlo dialogar con nuestra realidad y con nuestra tradición latinoamericana y argentina.

Dado este contexto, quizá lo más complejo fue en un momento, en los inicios de la década de 2010, reconducir esta preocupación cultural, filosófica y política a los marcos y métodos de la carrera del investigador científico. No era un trayecto del todo natural, y por eso mismo fue importante hacerlo cuando se dio la oportunidad, porque ese movimiento nos permitió profundizar y concentrarnos en las tareas de investigación, fortaleciendo la emergencia y paulatina consolidación de este campo de estudios. Fuimos incorporando ese otro modo de ejercicio de la vida académica que es la investigación científica, que está menos abierto a la experiencia cultural a la vez que se enfoca en el cumplimiento, y a veces la transformación reflexiva, de sus propias reglas del arte, bajo un modelo internacional.

A. O.: ¿Cómo ubicarías en ese contexto, en esa discusión, en ese recorrido, tu reflexión desplegada en *Tecnoceno*?

F. C.: *Tecnoceno* nace de la maceración de todo y, en particular, de mi trabajo como investigadora. Busca hacer un aporte en un campo emergente que está en el cruce entre la filosofía de la técnica, los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, los estudios mediales y la teoría social. En particular, dos de los tres capítulos centrales del libro resultan de

la investigación realizada entre 2017 y 2019. Por supuesto, tiene todo el bagaje anterior, pero las investigaciones concretas que están ahí plasmadas, todo lo que tiene que ver con los algoritmos, con la vigilancia genética, la discusión sobre la gubernamentalidad algorítmica y demás, son relativamente recientes. El capítulo sobre las formas de vida infotecnológicas, en cambio, tiene un origen un poco anterior, porque intenta repensar y mejorar un capítulo de mi tesis doctoral, de 2010.

Otra forma de verlo es como muy agudamente leyó Pablo Rodríguez: los tres capítulos que componen el centro del libro están orientados a la cuestión del saber, el poder y el sujeto, referidos a esas tecnologías del poder que son las tecnologías info-comunicacionales. Por un lado, el modo en que esos saberes-poderes actúan en relación con la vigilancia algorítmica y la vigilancia genética, y cómo pensar cierto contrapoder (como por ejemplo algunas piezas y prácticas artísticas), la posibilidad de plantear resistencias, interferencias, profanaciones o desvíos frente a esas tecnologías. Por otro lado, el capítulo de las formas de vida infotecnológicas busca pensar cómo estas tecnologías inciden para modular nuestras formas de vida. Se trata de un ejercicio más clásicamente sociológico: observar y describir los rasgos centrales de estas nuevas formas de vida, analizar casos, interpretar series significativas.

Por su parte, el prólogo y el epílogo fueron escritos durante la pandemia del coronavirus. Son también, claro, resultado del trabajo de más de dos décadas, puesto a reflexionar sobre un acontecimiento novedoso y muy desconcertante, único en la historia. En abril de 2020, a un mes de declarada la pandemia, me convocaron desde la revista *Anfibia*, de la Universidad Nacional de San Martín, para escribir un artículo sobre lo que estaba sucediendo: cómo pensar ese estado de excepción sanitario

tan particular que estábamos atravesando. En ese momento escribí un artículo que fue muy comentado: «La pandemia como ‘accidente normal’».<sup>[3]</sup> Me parecía entonces que ese «accidente normal» que era la pandemia nos abría, igual que nos abrió el 2001, un momento heurístico, creativo, de apertura cognitiva muy rico para detenernos a pensar dónde estamos, cómo llegamos hasta aquí y hacia dónde queremos dirigirnos. La perspectiva interpretativa de los accidentes normales o sistémicos fue lo suficientemente productiva como para poner a la pandemia en el marco de la conversación sobre el Tecnoceno y sus accidentes, ubicarla como un síntoma de ese salto de escala.

Identificar esa relación entre la pandemia y el Antropoceno fue muy importante también para resituar la discusión de la filosofía de la técnica, de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, en el contexto geopolítico. En los últimos 20 años la tendencia en las ciencias sociales ha sido el estudio micro, las etnografías; por ejemplo, la arqueología de un aparato, la historia de la máquina de escribir o la etnografía del uso de Twitter en un determinado colectivo de usuarios. Esto, por supuesto, es muy valioso, nos permite ver las construcciones de sentido, los trayectos de adopción y uso de las tecnologías, las biografías personales detrás de ciertos procesos sociales. Pero tan importante como hacer *zoom* es hacer el ejercicio complementario de *zoom out*; tan importante como entrar al detalle es volver y reconstruir el marco general analítico en que ese fragmento se inscribe, para revisar si el marco con el que estamos pensando sigue funcionando.

Estefanía Carrera: *En ese sentido, ¿cómo miras la pertinencia del concepto «Tecnoceno», considerando que hay otros conceptos que también tratan de identificar las características contemporáneas de nuestros paisajes sociotecnológicos?*

3 <https://www.revistaanfibia.com/la-pandemia-accidente-normal/>

F. C.: El término tecnoceno no lo he inventado yo. Aparece documentado al menos desde 2015; lo mencionan tanto Jean-Luc Nancy como Peter Sloterdijk, cuando en «¿Qué sucedió en el siglo XX?» afirma: «Lo cierto es que sería más oportuno hablar de un «Euroceno», o de un «Tecnoceno» iniciado por europeos». Después, más específicamente, la utiliza el sociólogo portugués nacido en Mozambique, Herminio Martins, ya fallecido. Hay un libro póstumo suyo que reúne distintos artículos bajo ese nombre.

El término lo retomo de ellos y de otros colegas, porque ya lo veníamos utilizando; es un término que entra de lleno en la conversación pública en torno a la controversia sobre el Antropoceno. En el año 2000, el Premio Nobel de química, Paul Crutzen, señaló que los humanos nos estamos constituyendo como agentes geológicos, porque estamos dejando huellas en la atmósfera, los suelos y en las masas acuíferas que están atravesando o están por atravesar umbrales de irreversibilidad. Advirtió así que estamos en una nueva era, a la que llamó Antropoceno. La propuesta rápidamente generó controversia; muchos decían que, si bien era un término políticamente muy relevante, científicamente era poco preciso. En ese sentido, quienes fueron convocados para dirimir si efectivamente se trata de una era geológica fueron los geólogos.

Luego se dan otras controversias, como la de los científicos sociales y humanos contra los científicos de las ciencias de la naturaleza. Para los segundos el agente de esta transformación es la especie humana. Mientras que los científicos sociales y los filósofos, como el propio Sloterdijk, llamaron enseguida la atención sobre un punto clave: no se trata del humano indiferenciado, sino que es una sociedad humana en particular, una época concreta, un cierto modo de producción y de explotación de los recursos, ciertas relaciones sociales de producción, ciertos países, ciertos agentes. En

esa conversación, en esa disputa, hay algunos académicos como Jason Moore, o en mi país, la socióloga y filósofa Maristella Svampa, que ubicaron como condición necesaria de toda esta transformación al capitalismo, por lo cual el Antropoceno debe entenderse más bien como un Capitaloceno: el *antropos* en general no deja huellas geológicas hace —digamos— dos mil años. No es el *antropos* que vive, por ejemplo, en Tierra del Fuego el que está dejando la huella ecológica; es un particular en el tiempo y el espacio, es el *antropos* de algunos países que están contribuyendo particularmente al calentamiento global, a la acidificación de los océanos, a la pérdida de biodiversidad. Esto hace retroceder un poco la periodización que había propuesto el propio Crutzen, quien se había imaginado el inicio del Antropoceno en la revolución industrial; los autores recién referidos lo hacen retroceder al inicio del capitalismo.

Por otro lado, los geólogos de la comisión internacional de estratigrafía encargados de reunir la evidencia encuentran que en distintas partes del planeta se registran en los sedimentos rastros del famoso cesio 137, que es un isótopo radioactivo proveniente de las pruebas de la industria nuclear posterior a la Segunda Guerra Mundial y que se encuentra en varios lugares, por ejemplo, en la ría de Bilbao. En 2019 se produce una votación en la comisión internacional de estratigrafía a favor del uso del concepto de Antropoceno sobre la base de esta periodización, que data el inicio de esta era en torno a 1950. Es por esto por lo que señalo que el Antropoceno es más bien un Tecnoceno, pues son determinadas tecnologías de altísima intensidad y riesgo las que construyen esta era del *antropos*.

Ahora bien, no se trata de competir con el término Antropoceno, sino de dar discusiones productivas, estrategizar la discusión. Eso permite el término Tecnoceno: saltar desde lo descriptivo hacia lo estratégico. ¿Dónde hay que

mirar para mitigar el impacto del Antropoceno, para afectar de una manera diferente al planeta y a las especies humanas y no humanas? Se puede también actuar sobre el capitalismo, por supuesto. Los que trabajan sobre el término *capitaloceno* tienen mucho trabajo por delante y les auguro muchos éxitos. Por nuestra parte, tenemos un área específica de trabajo desde donde tenemos algo importante para decir.

El término permite además inscribir en la conversación el tema de las tecnologías info-comunicacionales, que no aparecen mencionadas en el marco del problema del Antropoceno, pero que son centrales tanto para el desarrollo productivo como para la sociabilidad contemporáneas, es decir, para la política del Antropoceno. Las infraestructuras industriales del Antropoceno dependen de la tecnología infocomunicacional y esto es algo que aún no ha sido suficientemente enfatizado. Se trata entonces de la estrategia del término y de la comprensión de las tecnologías infocomunicacionales como clave industrial y política de este momento.

Martín Aulestia Calero: *A partir de tu comprensión del Tecnoceno, ¿cómo miras el lugar de la naturaleza en el mundo contemporáneo? ¿Encuentras marcas análogas, en el cuerpo biológico humano, a aquella que la tecnología ha dejado en la capa geológica? ¿Cómo miras la presencia actual de la naturaleza humana y no humana?*

F. C.: Como en casi todos los problemas en ciencias sociales, podemos tener dos perspectivas: una continuista y otra discontinuista. En la primera, el hecho de que seamos seres de lenguaje nos daría una clave en relación a que la transformación en el viviente humano es de larga data y que quizás aún está en curso. Tenderíamos a ver cada mutación como un momento más en la historia de lo mismo. Mientras que una mirada puesta en

las discontinuidades tiende a identificar en qué momento ocurre lo diferente, lo otro, lo nuevo, a advertir los momentos de clivaje en la historia. Con respecto a tu pregunta, no tengo esa datación. No digo que no pueda existir, habría que consultar quizás en el campo de la neurobiología.

Con todo, ya lo decía Aristóteles, de acuerdo con la lectura de Castoriadis: el *antropos* es aquel que, por *physis*, es *technités*. Por naturaleza es un ser técnico. Técnica y naturaleza son distinciones analíticas, en ese sentido, y las construimos estratégicamente porque nos sirven para determinados fines. Todo término es finalmente un momento poético del pensamiento; logró designar una dimensión o un aspecto de la realidad en un momento y quizá fue muy fructífero. Duró cientos, miles de años y ahora quizás está llegando a cierto declive en su capacidad de delimitar un sentido. Entonces el humano, que es un ser técnico por naturaleza, con esas técnicas que va construyendo va alterando su, llamémoslo así, «mundo-ambiente». Solía ser para nosotros bastante clara la diferencia entre ambos términos. En los siglos XIX y XX el mundo de sentido era una cosa y el ambiente era otra; se solía imaginar que el ambiente era natural y el mundo era más bien técnico, es decir, construido: social, político, cultural. Hoy pensamos de otro modo, que es un mundo-ambiente tecno-natural o natural-tecnológico, y por eso decimos que nos hemos convertido en agentes geológicos. La historia del humano *technités* y la historia natural, biológica, cósmica si quieren, se han encontrado.

Tenemos que pensar todo esto de nuevo. Hoy nuestro pensamiento va por detrás de nuestra capacidad de actuar. Como ya decía Günther Anders: somos utopistas invertidos. Los utopistas tradicionales no podían realizar aquello que imaginaban. Nosotros no podemos imaginar, no podemos pensar, aquello que ya estamos realizando. La discusión sobre

la relación entre naturaleza-técnica revela que nos cuesta pensar lo que ya está ocurriendo.

A. O.: *En Tecnoceno, haciendo un paneo por cierta capacidad técnica-tecnológica asociada a la biotecnología, ubicas la operación de la programación. ¿Cómo entiendes la diferencia entre la capacidad tecnológica de producir un cuerpo —disciplina foucaultiana— y la capacidad tecnológica de programar un cuerpo?*

F. C.: Hoy, en el campo de la filosofía de la técnica, la perspectiva antropológica —aquella que Heidegger rechaza— es dominante. Recordarán que al inicio de «La pregunta por la técnica», Heidegger presenta las dos perspectivas más habituales sobre la tecnología. La primera, dice, es la perspectiva instrumental: «la técnica es un medio para un fin». Y la segunda presenta a la técnica como un hacer propio del hombre: es la perspectiva antropológica. Uno podría incluso inscribir a Foucault y a su noción de tecnologías (del poder, de la producción, de los sistemas de símbolos y del yo) entre los pensadores de esta última. Aun en esta perspectiva hoy dominante, se entiende que si bien el viviente humano siempre ha sido un ser técnico, es preciso establecer periodizaciones: la técnica no es la misma hoy que hace 5000 mil años; hay períodos con predominio de ciertos repertorios, de ciertas configuraciones de los sistemas técnicos.

Entonces, tu pregunta es un caso de la pregunta por las discontinuidades en la historia de la tecnología. ¿Cuál es la discontinuidad —si es que la hay— entre el momento actual, de las biotecnologías y las tecnologías infocomunicacionales, y el momento inmediatamente anterior? Estamos intentando comprender las implicaciones de ese acontecimiento que significó la irrupción y masificación de las tecnologías digitales; de procedimientos como la edición génica, la biología

molecular, la biología sintética. El hecho de traducir lo existente en información y operar desde ese plano. Para algunos autores, como el doctor en Informática Javier Blanco, es un proceso tan enorme que es casi comparable a la invención del lenguaje natural. Algo cuyas implicaciones, como decíamos recién, apenas logramos imaginar.

A un acontecimiento de este rango nos referimos cuando hablamos de programación y ya no solo disciplinamiento del cuerpo. En 2019 se conoció que un equipo de científicos de Estados Unidos y China liderados por el español Juan Carlos Izpisua, había logrado crear más de ciento treinta «embriones quimera» humano-primate no humano; un embrión que jamás habría podido existir de no mediar la intervención biotecnológica. Desde hace mucho tiempo se hacían injertos, se hibridaban especies tanto vegetales como animales, pero las tecnologías contemporáneas permiten controlar esos procedimientos con mucha mayor precisión, y hacer combinaciones que no podrían hacerse de manera silvestre. Por ejemplo, crear una bacteria que purifica un campo acuático contaminado: la biorremediación a partir de la biología sintética.

En estos procedimientos vemos la discontinuidad. En relación con la diferencia entre la ortopedia, es decir, la disciplina, y la programación, recuerdo un ejemplo que siempre da Paula Sibilia, que compara lo que significa ponerle un tutor a una planta para enderezarla y programar su dotación genética para que crezca siempre derecha. Nuestra compatibilización con esa clase de procedimientos —la programación de un niño por nacer cuya dotación puede salvar la vida de su hermano ya nacido, por dar un ejemplo de un procedimiento que hoy ya es bien conocido y ha probado su eficacia— nos muestra otro modo de relación con ese cuerpo que somos. Nuestra dotación biológica ya no es un destino, sino en todo caso un borrador que podemos

mejorar, corregir, reparar. Por otro lado, ya no se apela —como en la disciplina— a que el sujeto internalice la mirada vigilante y se comporte de tal o cual manera; se programa, se medica, se actúa directamente en el plano de la biomedicina, a niveles bioquímicos, moleculares, genéticos. Somos interpelados, y nos autocomprendemos cada vez más como individuos profundamente biológicos, materiales, y nos juzgamos y nos referimos a nosotros mismos en el lenguaje de la biomedicina: «soy celíaco», «soy cardíaco», más que como seres atravesados por un drama psicológico o anímico complejo que debe ser reconducido por las vías de la reforma relativamente consciente y minuciosa del comportamiento.

A. O.: *En esa vía, ¿cómo ubicarías, en articulación con ese contexto, lo que tú llamas las formas de vida infotecnológicas?*

F. C.: El objetivo al introducir este concepto era hacer el ejercicio sociológico bastante clásico de describir las formas de vida contemporáneas; describir sus características en relación con lo que identificamos como un momento de contraste anterior. La pregunta es: ¿cuáles son las transformaciones que este momento, esta discontinuidad, impulsa, incita en nuestras formas de vida? Esto en un sentido general, pero también, por supuesto, en el sentido específico en el que se usa el término técnico «forma de vida», que en los últimos años ha sido tan fértil en tensión con la idea de una «mera vida» biológica, una vida desnuda; y que implica, además, dejar de lado —al hablar de las tecnologías— la referencia a una suerte de esencia humana que esas tecnologías vendrían a corromper o alterar: no hay tanto una esencia humana sino una pluralidad de modos o formas de vida.

Para empezar tomé como base un capítulo de *Crítica de la información*, de Scott Lash, donde él habla de «formas de vida

tecnológicas», en contraste con las formas de vida modernas, que en su argumento son cronológicamente anteriores a la era de la información que él está describiendo. En *Tecnoceno* explico que esta idea me parecía poco precisa, porque lo tecnológico es constitutivo de nuestras formas de vida ya desde la entrada en el lenguaje. Por eso prefiero hablar de «formas de vida infotecnológicas», que señalan la particularidad de que estas se organizan en torno a tecnologías infocomunicacionales.

Además de las tres características que ya menciona el propio Lash, agregó por mi parte otras tres. Tenemos en primer lugar la tradicional idea de que las tecnologías infocomunicacionales propician la vida a distancia, que es un locus clásico de las ciencias sociales, porque la sociología nace pensando el pasaje desde la relación individuo-comunidad hacia la relación individuo-sociedad; es decir, cómo la comunidad orgánica se vuelve una sociedad de mayor envergadura y de qué modo el individuo tiene, en esa socialidad, que construir a distancia una vida en común con los otros. El Estado es, clásicamente, el ejemplo de una forma de vida social a distancia.

Pero aquí mismo hay dos cualidades nuevas. Por un lado, la vida a distancia a través de dispositivos infocomunicacionales, que es mucho más frecuente que antes, mucho más intensa, construye lazos de sociabilidad que van mucho más allá de los límites del Estado nación, etcétera. Por otro lado, y sobre todo, que no se trata solo de la vida social, sino que la propia vida biológica, el propio material biológico humano puede ser extraído del cuerpo y existir a distancia de él. Bancos de sangre, de semen, de células madre, de órganos, de datos genéticos, etc., que pueden ser mantenidos «con vida» gracias a una intervención tecnológica intensiva. Esto es algo muy novedoso que ocurre en el siglo XX: la biología a distancia. El material anatómico humano lejos de un cuerpo que entra o sale del régimen del cuerpo y pue-

de permanecer allí durante décadas, incluso criogenado, en suspensión.

La segunda característica que también es clásica en la teoría de la técnica es que el desarrollo técnico implica un doble movimiento de aceleración temporal y compresión espacial. A lo que le agrego un tercer término: la *expansión*. Las formas de vida infotecnológicas se aceleran, se comprimen, pero en un juego solo aparentemente paradójico, también se expanden, se multiplican. Tenemos entonces aceleración, compresión (miniaturización), y al mismo tiempo expansión de los repertorios y de los archivos culturales y personales; tenemos miles de millones de fotografías, de videos, de materiales guardados en nuestras computadoras, en los teléfonos. La vida está acelerada, está comprimida, pero está, asimismo, totalmente expandida por los medios técnicos.

Luego tenemos un tercer elemento, que es el más rico porque es el más metafórico: el *aplanamiento*, que es un proceso que podríamos asimilarlo a la idea de *inmanentización*. El giro materialista en las ciencias humanas y sociales de los últimos 20 años es, en parte, un síntoma de este aplanamiento. Según Lash, se aplanan los dualismos verticales y jerárquicos del momento inmediatamente anterior: la relación base-superestructura, el dualismo consciente-inconsciente, cuerpo-alma, artista-obra, en los que el momento secreto, misterioso aparece como el momento verdadero, y el otro sería tan solo la punta del iceberg de esa verdad; este dualismo se aplanan hoy sobre la base material. Entonces, «la verdad verdadera» de los individuos es su biología, su genética, es la síntesis de serotonina, su problema mental es que no funciona bien la hormona tal, es un problema de su sustrato biológico. Vamos encontrando lo que imaginábamos como problemas de la profundidad anímica, espiritual, y los enfrentamos cada vez más por medio de un materialismo de tipo molecular. Nikolas Rose llama a todo esto «individua-

ción somática»: somos individuos somáticos, no tanto psicológicos o espirituales.

Al mismo tiempo, sostengo que ese aplanamiento en relación con el cuerpo hay un desdoblamiento. Ese cuerpo material tiene dos modos de aparecer: está la dimensión biológica, en el sentido de la biomedicina, de la que hablábamos recién. Y está lo que se ve, lo que aparece en las pantallas, aquello que mostramos de nosotros mismos ante los demás. El fenómeno de la estetización del yo —lo que Boris Groys llama «la obligación del diseño de sí»— también está en línea con el aplanamiento. Esta dimensión del aplanamiento podría relacionarse con lo que algunos psicoanalistas, lingüistas y narradores sostienen en relación con el predominio contemporáneo del eje metonímico por sobre el eje metafórico. Donde pareciera que predominan las acciones comunicativas más metonímicas que metafóricas, más conexión que profundidad de interpretación, más serie asociativa por adición, en definitiva, más cantidad que cualidad, menos crítica y menos debate argumentativo, más cadena de reacciones emocionales.

El cuarto elemento tiene que ver con la creación de nuevos tipos de espacialidad. ¿Qué nuevos espacios aparecen con estas nuevas formas de vida? A finales del siglo XX Marc Augé hablaba de los no-lugares, como los aeropuertos, los shoppings centers, los casinos, los parques temáticos: aquellos lugares que, en todas las partes del mundo, son prácticamente iguales a sí mismos. Por supuesto, está también el ciberespacio, el gran locus propio de la vida infotecnológica. Pero hay otras nuevas especialidades de las que se habló menos y que hace unos años han comenzado a ganar visibilidad: son los espacios creados en torno a los restos del desarrollo tecnológico no sustentable, los espacios de la gran desigualdad: las cinco «islas de la basura» que flotan en los océanos del mundo. La isla de la basura del Pacífico Norte, por ejemplo,

ya mide lo mismo que la superficie del Perú, o tres veces la superficie de Francia.

Están también las materialidades de estas industrias de lo «virtual», lo «inmaterial», «la nube». Por ejemplo, los más de 400 cables submarinos que recorren el planeta para brindar conectividad; los grandes hubs o servidores, la así llamada nube, que no es ninguna nube en realidad, sino una serie de servidores totalmente físicos. Parte de la infraestructura de nube de Microsoft, por ejemplo, se encuentra en el océano —lo que le permite a la empresa abaratar costos de alquiler y de refrigeración—. Esas materialidades implican disputas muy concretas; por ejemplo las batallas geopolíticas por el litio, por los metales raros, etc.

El quinto elemento se refiere a nuestros modos de conocer y de relacionarnos con el conocimiento. Las formas de vida infotecnológicas son *hipercodificadas*, hiperespecializadas y transversales. Hay una opacidad sistémica que hace que buena parte de los sistemas tecnológicos con los que interactuamos a diario sean para nosotros una caja negra. Por tanto, necesitamos saberes transversales para recorrerlos. Finalmente, en sexto lugar: vivimos rodeados de sensores que *datifican* y *digitalizan* lo existente.

Ahí tenemos entonces las seis primeras características propias de esta época. Sobre esa base podemos comenzar a explorar estas nuevas formas de vida, tratando de entenderlas y quizás también de interceptar estas líneas de fuerza si nos resultan por algún motivo no convenientes.

E. C.: *Vinculado con la explicación que has hecho de las formas de vida infotecnológicas, ¿Cómo podrías poner en relación este concepto con la cuestión de la optimización del capital humano?*

F. C.: La optimización es un concepto que utiliza Nicolás Rose cuando habla del indi-

viduo somático en *Políticas de la vida*. Allí dice que, a diferencia del mejoramiento anterior, la optimización contemporánea busca llegar a estándares que no se alcanzarían de manera silvestre. En la medida que se tienen posibilidades económicas, hay una tendencia a optimizar esa especie de proyecto borrador que es nuestro cuerpo. Si tenemos los recursos y la voluntad de hacerlo, deberíamos ser capaces de ir más allá del destino heredado y modificarlo.

Allí ofrezco el ejemplo de las empresas Apple y Facebook, que desde 2014 les ofrecen a sus empleadas mujeres la posibilidad de guardar sus óvulos. De manera que ellas puedan seguir con su carrera profesional y luego ser madres. Esto no es nuevo, desde la década de los cincuenta y sesenta del siglo pasado las mujeres profesionales de Occidente han tendido a postergar la maternidad. Sin embargo, esta acción ahora se optimiza, porque se puede ser madre a los 40 años, pero con los óvulos de los 25. Se obtiene algo que no se habría podido obtener de no mediar esta intervención tecnológica intensiva.

¿Qué tiene que ver esto con la idea de capital? Veamos: en mi diagnóstico del presente, parto de definir el momento actual como la confluencia de dos grandes tendencias que se dirigen a lo viviente: la tecnificación y la politización de la vida. Trato de observar cómo se cruzan estas dos líneas, que no son del todo paralelas y que afectan a lo vivo, tanto humano como no humano. Siguiendo los análisis de Foucault en su curso *Nacimiento de la biopolítica*, cuando lee la tesis de Gary Becker sobre el capital humano, podemos decir que nociones como las de capital humano y mental son operadores teóricos que, desde la línea de la politización —y desde esa extremadamente básica pero influyente filosofía política que es el llamado neoliberalismo—, interceptan la tecnificación, le dan un objetivo y un lenguaje que

por sí misma no tendría. La línea de fuerzas de la tecnificación no toca de manera directa a la cuestión del capital humano; pero está interceptada por la política del neoliberalismo, que piensa lo viviente como capital.

M. A. C.: *A propósito de la optimización, pensaba en esa idea que Giorgio Agamben propone y que tú conoces bien, cuando se refiere al hecho de que, si pudiésemos trasplantar el cerebro, entonces la muerte podría postergarse incluso mucho más. En este sentido ¿cómo modifica la tecnología nuestra relación con la vida y con la muerte, en el sentido en el que tú hablas en Tecnoceno de una bio-tanato-política?*

F. C.: El término proviene de la tradición biopolítica, sobre todo de los análisis que hizo Agamben en diálogo con la tesis foucaultiana de la biopolítica. La tesis agambeniana sostiene que toda biopolítica conlleva una tanato-política, por lo menos en el Occidente europeo. Es decir, el poder de vida es originariamente también un poder de muerte, un poder de exclusión. La figura central de ese poder es el *homo sacer*, figura que da nombre a su magnífica obra de gran aliento —cuatro partes, nueve volúmenes— y que le tomó casi 20 años, entre 1995 y 2014.

Ese *homo sacer* es una figura del derecho romano arcaico que representa la posición de un criminal que ha cometido un crimen de tal magnitud —un parricidio, un regicidio, un magnicidio— que requiere de la intervención del soberano. A través de esa intervención, al ser declarado *homo sacer*, ese viviente humano quedaba totalmente expuesto, excluido de las protecciones del derecho, y se le podía entonces matar sin que su muerte fuera considerado delito. En el bando soberano aparece entonces la figura de esos delincuentes que quedaban fuera del orden legal. Podemos tener una imagen más contemporánea de qué es ese bando en los *westerns*, en aquel cartel

que rezaba «Se busca vivo o muerto»; se trata de una vida que, como la de una planta, una hierba o un animal, puede dejar de existir sin que eso constituya un delito para la ciudad, la sociedad o la *polis*. Ese *homo sacer* es la figura extrema del abandono por parte del derecho. El abandono no es la situación originaria del derecho, sino que es el resultado de una acción bio-tanato-política que excluye algunos a vivientes, los deja fuera de las protecciones jurídicas. No se trata tanto de pensar que el Estado va llegando a los ciudadanos y los va incorporando a la *polis*, sino que todo viviente humano nace protegido y que son acciones bio-tanato-políticas concretas las que eventualmente los excluyen. Esta es, muy sintéticamente, la tesis agambeniana.

En relación con tu pregunta: no sé si el poder de muerte y exclusión tiene que ver exactamente con el poder tecnológico de crear vida. Agamben se centra en el derecho, algo que Foucault no hizo tanto. Y acá, lo que estamos tomando nosotros es más bien la ingeniería genética, la biología sintética, la acción técnica-concreta. Desde la acción técnica concreta diría que nuestras formas de vida infotecnológicas tienden cuando menos a expandir los límites de la longevidad. No estoy diciendo que en algún momento sea posible suspender la muerte, pero sí se tiende hoy a expandir ese fenómeno de la vitalidad y me parece que eso es lo que conocemos todos y que puede verse hasta en los índices demográficos. Además de este intento por expandir el tiempo de vida, no sé si hay algún rasgo particular en nuestras formas de vida infotecnológicas respecto de nuestra relación con la muerte. Hay un intento de evitarla, de ir hacia esa posibilidad: la criogénesis y todas esas técnicas que buscan averiguar si es posible, aunque sea por un tiempo, suspender la muerte y, eventualmente, regresar a la vida. Pero por ahora, estamos bastante lejos de eso desde el punto de vista de la biología. Desde

el punto de vista de la teoría cibernética, de la inteligencia artificial, hay también una especie de ilusión. Ya lo escribió Norbert Wiener, el padre de la cibernética, en los años cuarenta del siglo pasado: la idea de que en algún momento va a ser posible migrar la conciencia hacia otros soportes, que pueden ser cuerpos o máquinas. Pero también es, me parece, una fantasía, no en un sentido peyorativo, sino en el sentido de que esa imagen todavía no tiene un correlato real. En Europa, Estados Unidos y Rusia hay empresas que ofrecen el servicio de criogénesis *post mortem*, pero no tenemos muy claro cómo se podría revivir después...

M. A. C.: *Entonces, si la cuestión biológica respecto a la muerte se ha postergado, pero no se ha transformado decisivamente, quizás lo que sí se haya transformado sean las modalidades culturales con las que nos vinculamos con la muerte, lo cual se expresaría en un desplazamiento en la comprensión de la muerte, desde algo considerado inevitable hacia algo a lo que, al menos, ya es pensable que pueda dársele combate por medios tecnológicos.*

F. C.: Sí, algo fatal, inevitable y que, de alguna manera, también, otorgaba sentido a la

existencia. En Heidegger la existencia estaba de algún modo teñida por la conciencia de esa finitud y eso formaba parte de un mundo de sentido común a todos los vivientes; teníamos un determinado tono anímico asociado a esa finitud. Para nosotros, en cambio, la muerte ya no tiene ningún sentido. Pero eso lo decía también Weber a comienzos del siglo XX: para un contemporáneo que cree en el progreso, la muerte no tiene ningún sentido, porque se estaría perdiendo lo mejor. Eso, claro, si entendemos que lo mejor es lo que está por venir. A menos que seamos muy catastrofistas y pensemos que lo que está por venir es el fin del mundo... entonces ya no tendríamos tanto apuro. Pero no creo que estemos en ese punto. En todo caso, la tarea hoy es doble. Por un lado, postergar la muerte; no sabemos si se podrá eliminar, pero sin duda estamos consiguiendo prolongar la vida. Y por otro lado, como dice Benjamin Bratton, *terraformar* la Tierra. No tanto Marte, o la Luna, sino la Tierra, nuestro planeta, que ha sido durante tanto tiempo hospitalario. Volverlo a hacer habitable para las distintas especies que vivimos aquí es posiblemente la principal tarea de la filosofía, la política y la ciencia que vienen.

