



---

*Artículo*

---

**Agentes, prótesis e inter y ecodependencia. Una exploración de la cuestión de la identidad en Broncano desde Riechmann.**

**Jesús Pinto Freyre**

Universidad Autónoma de Madrid

[jesuspinfre@gmail.com](mailto:jesuspinfre@gmail.com)

Recibido: 02/02/2019

Aceptado: 17/03/2019

## **Resumen**

La identidad se convierte en una realidad amenazada o limitada con la llegada de nuevos planteamientos en metafísica a finales del siglo XIX y en el siglo XX. Pero esto no quiere decir que no pueda ser replanteada en otros términos que eliminen de ella su propensión a generar problemas y paradojas, *in aras* de producir una idea con la que puedan manejarse los movimientos emancipadores. Así, puede pensarse una noción de identidad como agencia que dependa de dos capacidades: la de narrar y la de imaginar. Agencia que depende de la condición artefactual y mutable de la realidad humana. Es así, que hemos de hablar de una identidad ciborg que dé pie a una oposición a una cultura y sociedad (la contemporánea) que limita las posibilidades de subjetivación de los colectivos oprimidos.

**Palabras clave:** Identidad, Agencia, razón, Ecología, Ciborg, Transhumanismo, Posthumanismo.

## **Abstract**

Identity becomes a restricted or menaced reality with the emergence of new metaphysic's approach at the end of 19<sup>th</sup> Century and in the 20<sup>th</sup> Century. Nonetheless, this does not imply that it could not be restated in other terms with the purpose of raising an applicable idea for the emancipation movements. Those terms can remove the tendency of the identity concept to produce problems and paradoxes. Thereby, it is possible to think an identity idea as agency that depends on two capabilities: that of narrating and that of imagining. Moreover, agency depends on the artifactual and mutable condition of human reality. Thus, we should talk about a cyborg identity which allows an opposition to a society and culture (the contemporaneous culture) that limits the subjectivation possibilities of oppressed groups.

**Key words:** Identity, Agency, reason, Ecology, Cyborg, Transhumanism, Posthumanism.

## **Introducción:**

Fernando Broncano Rodríguez es un señalado pensador, investigador y filósofo español. Fue formado en la Universidad de Salamanca donde obtuvo su doctorado en el 1981, siendo su director Miguel Ángel Quintanilla; y por la Brown University bajo la tutela de Ernest Sosa. Actualmente es catedrático de Filosofía de la Ciencia en la Universidad Carlos III de Madrid donde imparte clases en el Grado de Humanidades. Su trabajo recorre, desde la epistemología hasta la filosofía de la mente, pasando por cuestiones de teoría del conocimiento y racionalidad. Ha trabajado extensamente en filosofía de la ciencia y de la técnica, en la cual, es uno de los más reseñados y reputados pensadores en habla hispana. También ha escrito varios textos que exploran la relación entre la ciencia, la técnica y la cultura desde un punto de vista ajeno al que es ya clásico en los estudios de filosofía de la técnica. Esto se debe a que sus influencias distan mucho de reducirse a los autores clásicos en esa materia y alcanzan a literatos como Kafka, Lovecraft, Conrad o, incluso, Cervantes; a pensadores entendidos como heterodoxos en la filosofía de la ciencia y la técnica, como son Foucault, Braidotti o Haraway; y a autores ajenos a toda la tradición a la que se podría adscribir a Broncano de la talla de Deleuze o Castoriadis.

Dicho esto, se ha de aclarar que el artículo que aquí comienza no constituye una presentación del pensamiento de Fernando Broncano. Más bien, se asume que Broncano es un autor de interés, dentro del ámbito nacional, para tratar la cuestión del sujeto en relación con el capitalismo y su lugar en la posmodernidad. No se pretende, empero, mostrar a Broncano como un pensador “tapado” o “por descubrir”, pero sí que se le entiende aquí como suficientemente pertinente, preciso y claro, como para abordar esas cuestiones. De hecho, resulta ciertamente estimulante entender su planteamiento a la luz de otro pensador español del cual este artículo no puede ser sino un heredero: Jorge Riechmann Fernández. Entender a Broncano desde esta perspectiva proporcionará una visión estimulante de la problemática que supone el capitalismo en este siglo XXI y los retos que implica para la pervivencia de una idea de sujeto. Esta es la pretensión de este artículo. Por eso, antes de comenzar se ha de aclarar que en ningún momento se pretende ser enteramente fiel al pensamiento de Broncano. Como bien puede verse en alguno de los documentos audiovisuales que registran las declaraciones públicas del

---

autor (Herder Editorial, 2010), las consecuencias que para él se derivan de su propio planteamiento se alejan ostensiblemente de los presupuestos y planteamientos de Riechmann. Esto es, Broncano no muestra un rechazo explícito a las tesis transhumanistas tecnooptimistas, cosa que en Riechmann sí que queda lo suficientemente clara. No se trata, por ello, de rechazar aquí todo el planteamiento de Broncano, pero sí de mostrar que este puede desarrollarse sin llevar necesariamente a una aceptación crítica del Transhumanismo cibernético y biosanitario<sup>1</sup>. De esta forma, se podrá elaborar un intento de crítica al capitalismo tardío y la posmodernidad, partiendo de la noción de sujeto que maneja Broncano a la luz del pensamiento de Riechmann.

En cuanto a la estructura a la que se ceñirá este artículo, solo aclarar que se va a proceder a desarrollar tres conceptos que están ligados a los tres últimos textos de su obra: *La melancolía del ciborg* (Broncano, 2009), *La estrategia del simbiote. Cultura material para nuevas humanidades* (Broncano, 2012) y *Sujetos en la niebla: Narrativas sobre la identidad* (Broncano, 2013). Se trata de tres conceptos centrales en estos tres textos y que permitirán que en este artículo se desarrolle una crítica al capitalismo y a la “condición posmoderna”. Uno primero es la identidad, aunque aquí la trataremos directamente como agencia, lo cual explicaremos detenidamente más adelante. Luego nos centraremos en la cuestión más general de los artefactos, en tanto que vehículos de la agencia o “centros de agencia”. Finalmente, nos fijaremos en el concepto que viene a sintetizar los dos anteriores y que se erige, como síntoma y solución de la condición a la que ha quedado reducido el ser humano en este siglo XXI, es decir, el concepto de ciborg.

## **1. Agencia.**

La cuestión de la identidad es abordada por Broncano en varias de sus obras, pero es conveniente fijarse aquí en *Sujetos en la niebla: Narrativas sobre la identidad* para atenernos a lo que en este artículo se pretende. El planteamiento que se desarrolla en esa obra parte de la idea de que la identidad es un concepto en crisis (Broncano, 2013: 25). Como todas las grandes ideas de la metafísica, con el paso del siglo XIX y del siglo XX, la noción de identidad va mostrándose como cada vez más paradójica, problemática e incómoda para determinados autores. Pero no solo en el plano teórico se resquebraja esta idea, sino que en una dimensión sociopolítica, con la aparición de la cultura pop y de

---

masas, empieza a peligrar fuertemente la clásica noción burguesa de identidad personal. Es así que, en un sentido muy general, podemos advertir que la identidad constituye una falla, un vacío en la reflexión, una cuestión a evitar. Broncano trata de analizar la magnitud de esa falla, pero pretende no quedarse en el lugar crítico, sino dar una propuesta por la que puede ser recuperada una cuestión de ese calibre.

¿Cómo entiende, entonces, Broncano que la identidad se encuentra en un estado crítico? Para verlo nos podemos fijar en el título del libro en el que desarrolla esta cuestión de forma más prolija. Nos interesa, sobre todo, la primera parte del título que reza “sujetos en la niebla” (Broncano, 2013). Este título puede entenderse de dos formas, lo que evidencia una intención de ser premeditadamente ambiguo por parte del profesor de la Universidad Carlos III. Por un lado, el rubro puede referir a nosotros mismos -los investigadores- a la hora de abordar el estudio de la identidad o del sujeto. Somos, así, como sujetos en la niebla que no ven lo que tienen delante, lo cual, instantes antes, cuando todo era soleado, se nos presentaba más claro. Esto vendría a evidenciar la otra dimensión de la crisis de la noción de identidad y es que, no solo el propio concepto está pasado de moda o superado, sino que es poco prestigioso (según los ámbitos) el abordarlo. Los que deciden estudiarlo están, pues, como quien decide temerariamente atravesar un banco de niebla: si no perdidos, posiblemente desorientados. Por otro lado, “sujetos en la niebla” puede indicar cómo está la noción misma de sujeto o identidad, la cual podría ser signada como un objeto de estudio que existe, pero cuyos límites y localización no pueden afirmarse con la suficiente precisión, al igual que sucede con los objetos que nos aparecen a la vista en el interior de un banco de niebla. Según esta perspectiva, la identidad o el sujeto no serían nociones que deben abandonarse definitivamente porque son síntoma de desorientación intelectual, más bien, son cuestiones que quedan por delimitar y tratar con la precisión adecuada. Por esta razón, en la obra de Broncano, cuando se señalan los fallos que han llevado a la noción de identidad a ser menospreciada o apartada del centro del debate, también se hará referencia a las formas incorrectas en que ha sido tratada, buscando así abrir espacios para una recuperación del concepto.

La identidad (o el sujeto) evidencian, pasado el siglo XX y como síntoma de todo ese proceso crítico (de “crítica” y “crisis”) que es la Modernidad, dos clases de fallos. Unos fallos afectan a la dimensión teórica del concepto (o *mito de la caída* (Broncano, 2013: 46-

---

47) según el cual la identidad está bajo la condición de la sospecha o el desastre) y otros a su realidad práctica (o *mito del cuerpo místico* (Broncano, 2013: 46-47) en el que la noción de identidad entendida desde la primera persona se disuelve en la realidad masificada de lo social). Aquí, de la mano de Broncano, podemos decir que la primera clase de fallos son resultado del y afloran con el estudio de la idea de identidad desde el punto de vista de la primera persona; la segunda clase de problemas, en cambio, surgen de un estudio de la cuestión desde la tercera persona, lo cual significa, en este punto, no solo que se adopte la perspectiva a la que remite, entre otros, Daniel Dennet para un estudio adecuado de la conciencia (Dennett & Susan Blackmore, 2010), sino a un punto de vista que implique la posibilidad de entender la cuestión del sujeto o de la identidad en clave poliética (Buey, 2003).

El estudio del sujeto o de la identidad en primera persona que termina por hacer aflorar problemas y paradojas en torno a dichas nociones tiene que ver, para Broncano, con la cuestión de qué papel se concede a la experiencia en relación con la identidad y a esta cuando compite con otras dos nociones que resultan clave para describir la condición humana como son la de mente o la de persona. En lo referido al papel que se concede a la experiencia, en tanto que por ella se había situado al sujeto o la identidad en un lugar de preeminencia en la tarea del conocimiento; Broncano denuncia una disminución de su estatus (Broncano, 2013: 56). Esta disminución va de la mano de las grandes empresas de superación de la metafísica que abren el siglo XX. En concreto, Broncano señala dos caminos por los que esto tiene lugar, siendo el primero la vía de la fenomenología y el segundo la del naturalismo. Aquí es obligado un apunte, ya que resulta ciertamente dudoso el hecho de que tanto la primera como el segundo atenten contra la experiencia *in toto*. De hecho, la fenomenología podría entenderse como una ciencia de la experiencia y el naturalismo suele ser reconocido por dotar de máxima autoridad a la experimentación científica. El problema es que ninguna de estas corrientes está dando cuenta de *la experiencia del* sujeto. Si el sujeto en la Modernidad es el fundamento de cualquier conocimiento, entonces la experiencia lo es también porque es la herramienta privilegiada (aunque no infalible) y característica de aquel en la obtención de dicho conocimiento. Pero la fenomenología busca dar cuenta de la experiencia más cotidiana, es decir, de los contenidos de esta tal y como se presentan directamente en la conciencia. Esto implica, como apunta el propio Husserl, el abandonar la actitud natural (Husserl, 2012: 64-65), pero eso no obsta para que dichos contenidos no sean parte de *lo cotidiano* o de la

---

facticidad. La experiencia, por tanto, queda reducida, en la fenomenología a experiencia de lo cotidiano.

El naturalismo, en cambio, sigue el camino inverso. Su pretensión es la de despojar a la experiencia de todo contenido que no pueda formar parte de una teoría (científica). Esto quiere decir que todos los juicios que recojan las vivencias aportadas por la experiencia no pueden hacer de la teoría en que están contenidos, una teoría incompleta. Los juicios que recogen los contenidos de experiencia no pueden, entonces, introducir la contradicción en una teoría, ya que esta ha de referir a una región limitada de la realidad; no siendo deseables, entonces, teorías *del todo*. Los juicios de la experiencia cotidiana no están sometidos a la clase de controles que impide la aparición de una contradicción al interior de una teoría, por ende, son juicios que deben de obviarse. La experiencia, así, queda reducida a aquella que está sometida a múltiples mecanismos de control, esto es, se convierte en experiencia científica y debe evitarse cualquier atisbo de ontología natural. Es de esta forma que la experiencia en general pierde su papel preeminente y, con ella, el sujeto en los comienzos del siglo XX.

La otra razón por la cual el papel de la identidad en relación con el sujeto es puesto en duda está en conexión con la cuestión de las autoridades. A este respecto conviene recordar que el problema de la autoridad es originariamente político y es precisamente por esta vía por la que llega el debate más acuciante. La pregunta que podría formularse es, ¿desde qué punto de vista puede determinarse la identidad? O bien, ¿qué es lo que hace de un ser humano cualquiera un ser con una identidad que va más allá de la noción de identidad que podría ser aplicada a cualquier otro objeto? Desde un punto de vista de primera persona la respuesta puede partir de varios modos de entender la naturaleza humana. Lo que hay que dirimir es, entonces, cuál de esos modos es el prioritario. Pero esto no es una mera cuestión teórica, ya que durante la Modernidad se tuvo claro cuál era el modo prioritario de definir la identidad -el epistemológico-, el problema es que, tanto en un nivel interno a esa forma de entenderla como en un nivel externo por las consecuencias que dicho modo impone a nivel sociopolítico, tuvo que revisarse y replantearse el tema. Así, encontramos respuestas que tratan de definir la identidad por la vía epistemológica mediante la noción de sujeto, continuando así con la tradición moderna. Otras, en cambio, acuden a nuevas ideas que vienen a ofrecer (en principio) una lectura más naturalista y materialista que la de sujeto. Es, por eso, que la

---

noción de mente empieza a entenderse como relevante para definir la identidad. Es más, gran parte de los avances que se han hecho en lo referido al estudio de esta cuestión tienen que ver con los trabajos en neurociencia. Pero hay también una opción política que consiste en obviar cualquier estudio ulterior que implique el uso de presupuestos ontológicos y epistemológicos, y preferir un acercamiento a la problemática de la identidad que conlleve el planteamiento de la misma como una realidad social y política. Esto es, se trata de pensar la identidad como una noción netamente práctica que dependería de dos actividades confirmatorias: en una queda rubricada activamente mediante el compromiso y en la otra, pasivamente, por el reconocimiento. Entonces, en el hecho de comprometerse con la propia acción y ser reconocido como agente de la misma, el ser humano lograría formar una identidad. El problema sería, pues, que existe un conflicto entre las tres clases de acercamientos a la cuestión de la identidad, al tener que dirimirse cuál de los tres es el adecuado para resolver el problema, cosa que todavía no está lo suficientemente clara.

Pero, también surgen problemas, como hemos dicho anteriormente, cuando se procede a efectuar un acercamiento a la idea de identidad desde un punto de vista de la tercera persona. El sujeto o la identidad, tal y como había sido planteado por los pensadores de la Modernidad, evidencia tres grandes fracasos. Uno lo plantea toda la filosofía de la sospecha y es por ella que el sujeto es destapado desde fuera como pura voluntad de poder, esto es, como dependiente enteramente de un fundamento mayor que es la Vida o la pulsión. El sujeto o la identidad no se determinan a sí mismos como fundamento. Por un lado, y con Nietzsche, la conciencia misma es un efecto de superficie que encubre la realidad última que es la voluntad de poder expresión de la propia Vida (Nietzsche, 2008). Por el otro, la identidad está bajo sospecha, ya que gran parte de ella permanece oculta a la conciencia mientras influye en ella; razón por la cual es imposible determinar enteramente la identidad como fundamento, cosa que es mostrada por el psicoanálisis y el marxismo desde diferentes perspectivas.

Esto enlaza con el segundo gran fracaso de la identidad o *mito del cuerpo místico* y del sujeto que es puesto en evidencia por todos los desarrollos en ciencia cognitiva. Aquella ya no puede entenderse como fundamento a la manera moderna, es decir, partiendo de la capacidad de autodomínio del sujeto. Lo que saca a la luz el estudio científico de la cognición, que es un estudio en tercera persona, es que los seres

---

humanos creemos tener más control sobre nuestra identidad y nosotros mismos del que en realidad tenemos. Esto es algo que también ha abordado Riechmann en muchos de sus escritos (Riechmann, 2016-2017), lo que evidencia la naturaleza paralela de su planteamiento con el de Broncano. Así, podemos encontrar algunos experimentos como los que realizó Stanley Milgram para investigar la naturaleza de nuestra obediencia a la autoridad; o los de Festinger que exploran el común fenómeno de la disonancia cognitiva; por no dejar de mencionar las investigaciones sobre heurísticas y sesgos de Tversky y Kahneman (Broncano, 2013: 140-148). Pero no solo ha sido la ciencia cognitiva la que nos ha mostrado las limitaciones más que evidentes de la noción de identidad como autodominio, porque también lo han hecho los apuntes de Sartre sobre la mala fe y la distancia de sí, referidos a la cuestión de la autenticidad, o los desarrollos de Stendhal sobre autoengaño y akrasia (Broncano, 2013: 148-158).

El tercer gran fracaso de la noción de identidad tiene que ver, sobre todo, con la determinación de esta a nivel social. Podríamos preguntarnos, entonces, ¿cómo se lleva a cabo ese fenómeno? Es una cuestión general a cierto número de culturas el que uno sea reconocido como miembro del grupo o como teniendo una identidad dentro de él, en el momento en que muestra su capacidad de juicio, es decir, su capacidad para participar en las cuestiones políticas y morales que afectan al grupo. Con otras palabras, es la capacidad de hacerse cargo de la realidad y dar cuenta de ello, así como la de determinar racionalmente (según razones) la propia acción, la que sitúa a un ser humano como uno perteneciente a un determinado grupo con una identidad concreta. Pues bien, es esto lo que la especial naturaleza de la cultura de masas viene a poner en cuestión y llevar, aparentemente, hasta el fracaso si uno sigue los planteamientos de Broncano de forma desatenta. Pero Broncano no acepta exactamente que haya llevado todo ello a la identidad como agencia (así podemos llamar a la identidad como capacidad de juicio) al fracaso. Él estaría de acuerdo con que la noción de identidad ha experimentado los otros fracasos de que hablábamos antes, pero aquí se habla más bien de limitación de la agencia, o de la “fortuna agente”<sup>2</sup>. ¿Cómo se ha producido esa limitación? Para verlo, Broncano acude a dos clásicos contemporáneos: Conrad y Kafka (Broncano, 2009: 166-198). De Conrad toma el texto de *El corazón de las tinieblas* que evidencia la incapacidad que muestra nuestra agencia para hacerse cargo del Otro. La incapacidad tiene que ver con el hecho de que una sociedad puede estar ordenada racionalmente y sus miembros actuar de acuerdo con ese orden (siguiendo su deber, esto es, siguiendo razones), y, sin

---

embargo, que, de ese orden racional, surja el mal. Las sociedades contemporáneas han llegado a cumplir, hasta cierto punto, el sueño ilustrado al ordenarse burocráticamente, es decir, racionalmente, pero de ello no se ha seguido el bien, sino una fuente aún mayor de mal. La agencia y, con ella, la identidad, se ve, pues, limitada a obrar incorrectamente a escala social, pues uno, si es reconocido por la sociedad que habita, lo es porque actúa determinando racionalmente su acción, pero, a la vez, es productor de un mal como el que Marlow llega a desplegar en la novela de Conrad. De Kafka toma la visión inversa, ya que, como se ve tanto en *El proceso* como en *El castillo*, la sociedad de masas, altamente burocratizada, nos convierte en culpables sin culpa. Nos sitúa en un lugar en el que nuestra agencia deja de estar absolutamente determinada racionalmente al ser dejada en manos del mecanismo burocrático; nuestra acción política está, así, dirigida, orientada, y nos convertimos en culpables sin saberlo, en tanto que meros vectores de acción dentro del enorme mecanismo. Pero, no solo eso, también, dicho mecanismo, se convierte en ordenador y clasificador de identidades. Solo las que estén a favor del mecanismo son “inocentes”, pero el resto pasan a convertirse en los protagonistas de los textos de Kafka: culpables por exhibir una identidad ajena al mecanismo.

La cuestión que aparece a continuación es si todos estos límites de la noción de sujeto y de identidad suponen un fracaso de dicha noción. Para Broncano, como hemos insinuado, no es así. Es más, cabe recuperar una cierta idea de sujeto. Pero esto no es solo una posibilidad, sino que también se evidencia como un deber, ya que todos los peligros mostrados por Conrad y Kafka se ciernen sobre los movimientos emancipadores de toda clase. Estos movimientos, de los cuales el más señero es el feminista, buscan la aceptación de la diversidad y diferencia en cuanto a los modos de subjetivarse, en cuanto a las formas de la identidad. Es por esta razón que todavía nos debe de quedar una noción de sujeto que manejar y a la que aspirar si se pretende la promoción de una política de la diferencia que se sigue de dichos movimientos emancipadores. La pesadilla kafkiana exige una forma de entender la identidad que pueda alzarse contra la opresión derivada del funcionamiento normal y normativo de los modos de subjetivación. Con lo cual, la pregunta sería: ¿cuál es esa forma de entender al sujeto y la identidad? La respuesta pasa por enfocar la noción de sujeto desde una perspectiva política y moral, pero no identificarlo ya como persona, esto es, como ser con dignidad intrínseca y objeto de los derechos; más bien, de lo que se trata es de explorar la dimensión agente del ser político. Un sujeto no es otra cosa que un agente, o más precisamente, no es algo distinto

---

que un vehículo y un productor de agencia. Esto entronca con posiciones sumamente naturalistas como la de Daniel Dennett en su renuncia a explicar la libertad en términos de conciencia y su planteamiento de la idea de persona libre como ser sensible a razones que, por ellas, puede determinar racionalmente (libremente) su acción (Dennett & Susan Blackmore, 2010). Es así que los fallos en la noción de sujeto evidencian, a su vez, fallos en la agencia. Se trata, entonces, de entender cuál es la forma de la agencia que puede superar dichos fallos.

Para ello, Broncano maneja una noción del ser racional como ser que presenta una identidad narrativa e imaginativa (Broncano, 2013). Esto quiere decir que la facultad de ser sensible a razones y de determinar racionalmente la acción produce la identidad de dos formas. Por un lado, uno puede ser explicado como teniendo una identidad, porque puede producir una narración de su vida como una sucesión de acciones motivadas y enlazadas entre sí por un nexo causal más o menos evidente (Broncano, 2013: 181). Esto lo toma Broncano de las reflexiones de Bernard Williams sobre la fortuna moral (Williams, 1994) y de los planteamientos de Ricoeur (Ricoeur, 2003). De tal manera, siempre que un agente pueda producir una narración que evidencie un nexo entre sus acciones motivadas, podemos decir que exhibe una identidad. Pero esta sería una clase de producción de identidad en retrospectiva, ya que, por otro lado, el agente tiene un cierto intervalo de libertad (en el sentido de Dennett (Dennett & Susan Blackmore, 2010)), por el cual puede configurar su identidad. Esto es lo que se entiende como identidad imaginativa (Broncano, 2013: 252-258). De lo que se trata no es tanto que una determinada persona pueda (o deba) producir un plan de vida. Más bien -y la formulación de esto no es tanto de Broncano como del pensador ágrafo Tomás Pollán- de lo que se trata es de aceptar lo que implica determinar racionalmente la acción. Esto es, se trata de que uno siga las razones que reconoce como tales para él, incluso cuando estas razones no se presentan de forma inmediata, sino que son razones imaginadas. Uno puede imaginar la forma en la que se va a desplegar la propia existencia y estar determinado racionalmente, implicaría que, si reconoce como razones para su acción presente eso que ha imaginado, entonces, ha de seguirlas. Si a esto añadimos el matiz que hace Pollán cuando se trata esta cuestión, entonces, la idea es que hay que seguir tales razones, pero estando abierto a las ocurrencias sobrevenidas, esto es, siendo consciente de que pueden aparecer en cualquier momento razones que sean comparables a esas razones imaginadas y pesen más que ellas. En definitiva, se trata de imaginar planes de acción, pero ser prudente al

---

mismo tiempo, aunque no de la manera en que Nagel trata la prudencia en *La posibilidad del altruismo* (Nagel, 2004: 48-49), sino a la manera de Pollán, es decir, no solo atendiendo a la fuerza de las razones futuras como razones presentes, al considerar la posibilidad de ocurrencias sobrevenidas.

La imaginación es la facultad esencialmente moderna y es sobre ella que se han erigido todos los grandes movimientos emancipadores de la Modernidad. Es por eso que debe situarse de nuevo en el centro de una noción de identidad que pueda servir a los propósitos de dichos movimientos. Como tal, debe ser también la facultad principal para aquellos que deben abrir nuevos caminos a la agencia, caminos de emancipación. Estos caminos se abren con el desarrollo de las humanidades, dice Broncano, pero estas deben ser de una clase tal que, en ellas, como en las primeras humanidades modernas (las del Renacimiento), tengan un papel predominante los *ingenieri*. Unos ingenieros que no estén dominados por la lógica economicista que ahora impregna su profesión y que se entiendan a sí mismos como productores de nuevas formas de agencia (Broncano, 2012).

## **2. Artefactos.**

El pensar la identidad como narrativa e imaginativa implica, para Broncano, el asumir su profunda imbricación con los artefactos. Es por eso que el ingeniero es la figura relevante de las nuevas humanidades, aquellas que permitirán la emancipación de todos los colectivos oprimidos. El estatus que Broncano concede a los artefactos los sitúa en un lugar de preeminencia. No se trata solo de que estén imbricados con la identidad, algo que Broncano toma de la noción de técnicas de sí foucaultiana (Foucault, 1988), sino que, de alguna manera, la identidad se disemina en los artefactos. Es así que un agente lo es: puede darse una historia coherente de su agencia, pero esa historia está plagada de su haberse con artefactos de muy diversas clases y estatus ontológicos, por los que esa agencia se determina y vehicula. Por tanto, podemos decir, con gran parte de la tradición antropológica, que el ser humano es un ser técnico-cultural. No es un ser que exhiba una esencia última. Y no la exhibe por la apertura implicada por su dependencia de los artefactos, y porque la biología, ciencia profundamente antiesencialista, no puede determinar una naturaleza humana estable y registrable.

Los artefactos son, pues, clave para entender la noción de identidad como

---

agencia, al constituir los vehículos de esta. Ellos permiten al agente ser sensible a razones para su acción, vehiculan esta y abren la posibilidad a acciones futuras (Broncano, 2012), así como son productores de nuevas razones para este u otros agentes. Los artefactos, además, permiten narrarnos, pues son también, depósitos, activadores, correctores e, incluso, aquellos que facultan la compartición de memoria, la cual es necesaria para la formación de cualquier narración. Es más, aquella solo es posible por dichos artefactos, siendo el primero y más importante el lenguaje. Los artefactos no son, por ende, meramente materiales, sino que, desde un punto de vista más amplio, deben ser pensados como todos aquellos elementos técnico-culturales que vehiculan y posibilitan la acción humana. Son entendidos, entonces, como entidades históricas y relacionales que van más allá de su realidad material (Broncano, 2009: 56). Es así que la narración y la imaginación son una clase de artefactos muy primitiva que es posibilitada por el lenguaje, y ellos, a su vez, se apoyan en artefactos materiales como pueden ser la lectura y la escritura, y todos los productos que de ellas se originan. Esto implica que la identidad, tal y como la piensa Broncano, ha de entenderse como fuertemente dependiente de esas dos clases de artefactos y todos los productos que se derivan de ellos.

Lo que de esto se sigue es que toda la cultura queda reducida, para Broncano, a artefactos, dado que su noción está más ligada a la cuestión de la agencia que a la idea de artefacto que puede manejar, por ejemplo, un arqueólogo. Es, entonces, un planteamiento lato de la cuestión. Tanto es así, que incluso las otras personas constituyen artefactos para uno (Dennett & Susan Blackmore, 2010). Esto no implica que todas las relaciones humanas presenten una única dimensión que en términos de Eloy Fernández Porta habríamos de signar como relacional (Porta, 2012: 27-28). Evidentemente no se busca el rédito o la retribución de todas y cada una de las relaciones que se mantienen, y no todas buscan un trato con el otro bajo una lógica instrumental. Pero esto no quiere decir que se deje de tratar al resto como artefactos, dado que es por los demás por los que se vehicula cualquier clase de agencia. Esto quiere decir varias cosas. Por un lado, que los demás son parte fundamental en el despliegue de cualquier acción. Esto es, dado que el ser humano presenta un grado máximo de heterosocialización (no es como las hormigas o termitas que viven en eusociedades, ni como otros animales que habitan heterosociedades como los lobos o los delfines), requiere de la intervención de los otros para llegar a ser un agente, esto es, un ser que es sensible a razones y que actúa

---

conforme a lo que se le presenta como una razón. Pero es que, además, los otros pueden ser razones para actuar, o bien pueden producir razones por las que actuar, o ser depósitos de razones pasadas, o ser fuente de razones futuras que influyen en el presente. De hecho, la ponderación de razones depende, en gran medida, de la naturaleza artefactual que, para uno, presenta el resto de los seres humanos con los que socializa. El resto influye en uno a la hora de dar más peso o menos a las razones que pondera, no porque sean fuente de aumentadores e inhibidores de razones, sino porque ellos mismos pueden ser parte activa de una deliberación que es propia de un único individuo. La importancia del consejo y el debate en la vida social son signo de la relevancia que cobran los otros, en tanto que artefactos, para uno. Es por esto que el papel de los artefactos en la determinación de lo humano ha de pensarse como primitivo y primordial.

### **3. Ciborg.**

Como se puede ver, de todo esto se deriva la idea de que la solución a los fallos que exhibe la identidad, y que han ido aflorando con el paso del proyecto moderno, se encuentra en la tarea de proyectar nuevos artefactos que liberen las vías de la agencia y permitan la construcción y aparición de nuevas identidades. De ahí viene el papel tan importante que Broncano concede a los ingenieros y que antes reseñábamos. Pero también se deriva de todo ello la cuestión con la que va a cerrarse este artículo, que no es otra que la del ciborg. Es esta una imagen elegida con cierta premeditación por parte de Broncano, pues es tremendamente provocadora, y es, de hecho, la que resulta más incómoda a la hora de afrontar su planteamiento desde un punto de vista riechmanniano, tal y como aquí pretendemos. Pero esa incomodidad es, si uno se atiene a lo expuesto por Broncano, resultado de lo que *prima facie* entenderíamos como ciborg, ya que, a juicio de este, incluso el propio Riechmann es un “ciborg melancólico” (Broncano, 2009: 278), cosa que sería un poco extraña si nos fijamos en lo que refiere la idea clásica de este concepto. Normalmente, asimilamos la idea de ciborg a la de un ser que remite a una imagen que es un icono pop a finales del siglo XX: Robocop. Es este un ser que  *fue* humano, pero al que se le han injertado dispositivos y máquinas que lo asimilan a un robot. Aunque habríamos de remitir la idea a escritos de Edgar Allan Poe, el término es acuñado en los años 60 del siglo XX por Manfred E. Clynes y Nathan S. Kline. Pero su

---

idea, la de seres humanos mejorados para habitar el espacio extraterrestre, no es exactamente la que Broncano va a desarrollar. Lo que este va a proponer, en cambio, tiene más que ver con los planteamientos de Donna Haraway que giran en torno a su reconocido "Manifiesto para ciborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX" (Haraway, 1995).

Pero puede resultar adecuado dar antes algún apunte sobre el modo en que Broncano trata la idea. Esto se debe a que, hasta cierto punto, la noción de ciborg es empleada por Broncano sin matizar adecuadamente a qué está apuntando. No quiere decir esto que su propósito no quede explícito, pues entronca claramente con todo el proyecto que ha sido presentado líneas más arriba. Lo que quiere decir, más bien, es que no se distingue bien en el texto cuánto abarca esta noción. Esto es, si de lo que se trata es de dar una caracterización del fenómeno humano con una idea semejante o, más bien, esta es empleada con el rendimiento que de ella saca Haraway y que tiene que ver con una crítica feminista de la ciencia y de los modelos de objetividad en general (Haraway, 1995: 339-340). En ciertos momentos, que constituyen la mayor parte del texto, parece que Broncano se declara más bien por la segunda, pero esta queda mezclada rápidamente con cuestiones que refieren, en cambio, a la primera forma de plantear la cuestión. Sin embargo, la confusión a la que una mezcla semejante podría llevar es hábilmente evitada por Broncano, tal que pueden distinguirse claramente los dos sentidos de la noción de ciborg en su pensamiento. Aquí bautizaremos el primero como noción ampliada de ciborg y el segundo como restringida.

La versión ampliada de la idea de ciborg engarza con la cuestión que discutíamos al tratar los artefactos y que está relacionada con la naturaleza artefactual del ser humano. Tal es su dependencia, su tecnoddependencia (y con Riechmann añadiríamos ecodependencia e interdependencia), que podemos tratarlo como un ser técnico-cultural. Se puede pensar, pues, el ser humano como un ser compuesto por artefactos, engendrado por ellos, pero también como un ser productor de artefactos. Es, por tanto, un ser protésico. Un ser -decíamos antes- que es sensible a razones y que está modelado por su acción (motivada esta por dichas razones), la cual está inevitablemente ligada a su manejo de artefactos. Por medio de ellos, entonces, imagina posibilidades de acción y las produce en forma de artefactos, pero también se da narrativas de su agencia y fortuna moral. La idea es que siempre lo ha sido, pues, tal y como han señalado muchos

---

antropólogos, la evolución cultural del ser humano corre paralela a su evolución biológica y el desarrollo de su cerebro (Geertz, 2009: 54-55). De hecho, las especies de animales más cercanos a nosotros (bonobos y chimpancés) evidencian un sobrado manejo de la técnica, que va más allá de la naturaleza instintiva de la técnica alfarera de abejas, hormigas y termitas. La presencia de los artefactos, podría llegar a decirse, contribuye en gran medida en la aparición del propio ser humano (*homo sapiens sapiens*), pues es por el desarrollo de cada vez más y mejores artefactos como se produce la adaptación de los primeros homínidos que lleva a su evolución.

Como seres protésicos, los seres humanos son también y, sobre todo, ciborgs. Esto quiere decir que la apertura en las posibilidades de agencia implicada por el profundo lazo existente entre artefactos y seres humanos hace que estos no exhiban una naturaleza determinable y que su ser esté siempre en alteración por la inclusión de nuevos artefactos y, con ellos, nuevas vías para la acción. De hecho, para Broncano, la denominación del *homo sapiens sapiens* como ser humano es algo que hay que evitar porque

“el calificativo de humano se empleó muchas veces para justificar la dominación [...]. Los humanos eran seres que afirmaban ‘todos los hombres son racionales’, ‘todos los hombres son mortales’ y en el nombre de seres tan abstractos declaraban guerras a los bárbaros [o producían el terror descrito por Conrad y Kafka]. Uno de los motivos de la melancolía de los ciborgs es que no tienen un adjetivo para referirse a todos ellos: ‘seres humanos’ les parece un poco cursi, ‘posthumanos’ también, un término de diseño a la medida de la *New Age*” (Broncano, 2009, págs. 25-26).

Es por la falta de neutralidad que muestra un término como “humano” y su falta de referente, por lo que el calificativo de “ciborg” resulta más adecuado a ojos de Broncano para describir a esos seres protésicos que somos.

De esta versión ampliada de la noción de ciborg se deriva, pues, una idea de naturaleza no determinada ni determinable, razón por la cual existe también una forma restringida del concepto. Con esta forma restringida de la idea de ciborg, Broncano va a completar su propuesta de identidad/ agencia narrativa e imaginada añadiéndole la cuestión crucial que se deriva de su estudio de la ontología de los artefactos. Es así que Broncano va a seguir la senda de Haraway y ofrecer al ciborg como el esquema de los seres cuya subjetividad y agencia aparecen negadas como resultado de la opresión. Son

---

estos seres los que han de emanciparse e interpretarlos como ciborgs permite entender mejor el modo en que ha de producirse dicha emancipación. Por resumir brevemente la idea de Broncano, podemos decir que es que son precisamente estos seres los que aceptan de una manera más completa su lugar como seres protésicos (o “simios averiados” como diría Jorge Riechmann). Son, por eso, los primeros que aceptan que la categoría “humano” es incompleta e injusta, precisamente porque son aquellos a los que se les niega la aplicación de tal categoría. Están, por decirlo así, sometidos al exilio de toda categoría, quedando solo para ellos la determinación de exiliados, de extranjeros de la normalidad, de ser un cuestionamiento demasiado poderoso a categorías que se entienden como inmutables y fijas. Estos seres habitan, por continuar la metáfora que utiliza Broncano, al otro lado de la frontera del imperio de la categoría “humano”, pero, como hicieron los “bárbaros” en la época final del Imperio romano, la cruzan y habitan en ella como nómadas (Broncano, 2009: 26). Son seres de frontera los “bárbaros”, las mujeres, los colonizados, los obreros, los que presentan alteraciones que son tratadas por la psiquiatría y, en general, todo aquel que cuestiona la idea de “normalidad” con su mera existencia y que no puede ser subjetivado por los medios por los que se subjetivan aquellos que son tachados de “normales”. Ellos son los ilustrados por Kafka en los textos que Broncano reseña: son los eternamente culpables, pero lo son de una culpa que no es punible ni es siquiera expresable, que no es otra que la culpa de existir. Pese a ello, Broncano invierte la mirada y la forma de afrontar a estos seres de frontera, mostrándoles como aquellos que evidencian la naturaleza primera y primordial del ser humano como ser protésico.

Esto se debe a que su agencia se encuentra ampliamente limitada y desde muchas perspectivas. De hecho, el acto de señalar a estos seres de frontera porque pueden presentar modos de subjetivación alternativos que cuestionan las formas “estándar” del sujeto; dicho acto constituye una negación de su ser agentes, un cuestionamiento y una exclusión de los espacios de agencia disponibles a los seres que no son de frontera. Como consecuencia, su existencia debe sobrecargarse de prótesis que les permitan acceder a dichos espacios de agencia y desplegar esta. Es así que solo pueden ser reconocidos como agentes plenos si hacen más evidente si cabe su condición de seres protésicos. Para poder pensar esto de una manera clara puede fijarse uno en las personas que padecen paraplejía, esto es, que carecen de sensibilidad y movilidad en la parte inferior del cuerpo. Estas personas no pueden participar de los espacios de agencia

---

sin utilizar una silla de ruedas y sin que haya sitios en su zona próxima adaptados al uso de una silla de ruedas. Y esto es extensible a los artefactos de carácter simbólico o cultural como se puede ver en el caso de las mujeres o las personas de origen africano en Europa o Estados Unidos. En el caso de las mujeres, por ejemplo, su agencia está limitada de múltiples formas, siendo una de las más relevantes en Occidente la del “techo de cristal” que sufren las mujeres para acceder a puestos de responsabilidad en las grandes empresas. Las mujeres que logran superarlo -y aunque esto tenga algo de generalización espuria- son mujeres que se “masculinizan”, es decir, que aprenden cuáles son los modos y maneras de relacionarse de los hombres de su entorno y los incorporan a su subjetividad de seres de frontera. Así, se cargan con artefactos simbólicos que las permiten ser reconocidas, en cierta forma, en un espacio de agencia que les está negado. Lo mismo puede decirse para los hombres africanos en Europa ya sean migrantes de primera y segunda generación, y eso que no atendemos aquí a la doble exclusión de los centros de agencia que padecen las mujeres africanas.

Los seres de frontera son, entonces, los seres en los que se va a encarnar la nueva figura del ingeniero de la que hablábamos antes. No se trata ya de que de forma pasiva ellos evidencien la naturaleza protésica del *homo sapiens sapiens* que está negada por la noción tradicional de ser humano; de lo que se trata, más bien, es que ellos son genuinos creadores de artefactos y prótesis. Ellos son los seres que dibujan las fronteras de la agencia y los que inventan artefactos para traspasarlas. Ellos son la vía por la que se abrirán al reconocimiento todas las formas de configurar una identidad. Son los seres de frontera los que disiparán las limitaciones que los otros seres han producido sobre la agencia, de tal forma que es por su emancipación por lo que se abrirá un nuevo espacio de agencia y una nueva identidad. Una nueva agencia que no tiene por qué seguir las vías de la extralimitación -por terminar de enhebrar a Broncano con Riechmann-, sino que, producida por los artefactos con los que las formas marginadas de subjetivación accedían a los espacios restringidos de agencia, resituará al simio averiado que somos como un ser que reconoce que “la diferencia no está entre todo y nada, sino entre nada y un poco” como dice Riechmann en más de una ocasión a sus alumnos, esto es, que la nueva agencia está limitada por las posibilidades de los artefactos con los que nos hemos, artefactos que, como sucede en el mito del aprendiz de brujo, pueden cerrar todas las otras posibilidades de agencia, como de hecho han hecho en el siglo XX. La forma de evitar esto es que sean creados, precisamente, por aquellos que más dañados

---

han sido por el desarrollo de estos artefactos, es decir, los seres de frontera haciendo gala de su capacidad de imaginar nuevas posibilidades. Como consecuencia, y por completar mínimamente a Broncano, los seres de frontera nos devuelven a nuestra realidad no sólo protésica y transformable, sino también interdependiente y ecodependiente.

## **Conclusión**

Por tanto, es con esta identidad ciborg, la que ya encarnan de manera ejemplar los seres de frontera, con la que pueden quedar subsanados los fallos evidentes en la agencia. Es una identidad que surge como resultado de una narración de acciones exitosas mediadas por artefactos, siendo así que la misma narración es un artefacto más que permite el ejercicio del compromiso, acto en el cual se evidencia la realidad de la identidad. Pero es también una identidad que se imagina a sí misma, que no tiene miedo al “disfraz” para ocupar espacios de agencia cerrados y que no teme producir nuevas formas de inserción en dichos espacios mediante nuevos artefactos. La identidad ciborg es la forma en que se despliega toda identidad y es por los seres de frontera y de la mano de los movimientos para su emancipación como puede rubricarse esta realidad.

## **Referencias:**

- Ayerra, C. M. (2018). Una mirada ecosocial al Transhumanismo tecnocientífico. En V. AA., *La cuarta revolución industrial desde una mirada ecosocial* (págs. 217-247). Madrid: Clave Intelectual.
- Broncano, F. (2009). *La melancolía del ciborg*. Barcelona: Herder Editorial.
- Broncano, F. (2012). *La estrategia del simbiote. Cultura material para nuevas humanidades*. Salamanca: Editorial Delirio.
- Broncano, F. (2013). *Sujetos en la niebla. Narrativas sobre la identidad*. Barcelona: Herder Editorial.
- Buey, F. F. (2003). *Política*. Madrid: Losada.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder Editorial.
- Foucault, M. (1988). Technologies of the Self ("Les techniques de soi"). *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault* (págs. 16-49). Anherst: University of Massachusetts Press.
- Geertz, C. (2009). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.
- Haraway, D. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En D. Haraway, *Ciencia, ciborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza* (págs. 313-346). Madrid: Cátedra.
- Haraway, D. (1995). Manifiesto para ciborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX. En D. Haraway, *Ciencia, ciborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza* (págs. 251-311). Madrid: Cátedra.
- Herder Editorial. (04 de octubre de 2010). *El Hombre Ciborg. Una visión filosófica de Fernando Broncano*. Obtenido de Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=VAVbefYT3PQ>
- Husserl, E. (2012). *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder Editorial.
- Nagel, T. (2004). *La posibilidad del altruismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

---

Nietzsche, F. (2008). otoño de 1885-primavera de 1886. En F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*. España: Tecnos.

Porta, E. F. (2012). *Emociónese así*. Barcelona: Anagrama.

Ricoeur, P. (2003). *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*. España: Siglo XXI.

Riechmann, J. (Primavera de 2016-2017). *Docencia en la UAM (y en algunos otros lugares): Materiales para la asignatura de Ética en el Grado en Filosofía (primer curso), grupo de mañana, Acción Humana*. Obtenido de Tratar de comprender, tratar de ayudar: <http://tratarde.org/docencia-en-la-uam/>

Williams, B. (1994). *La fortuna moral*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Hemos optado en este texto por escribir “Transhumanismo” y no “transhumanismo” al entenderlo como un movimiento cultural. Asimismo, los usos “cibernético” y “biosanitario” se toman de acuerdo a la clasificación de Carmen Madorrán Ayerra en su capítulo del libro *La cuarta revolución industrial desde una mirada ecosocial* (Ayerra, 2018). Esta clasificación está comprendida en la que realiza Antonio Diéguez entre Transhumanismo cultural y el tecnocientífico (Diéguez, 2017), la cual presenta algunos problemas ya que, si bien la versión tecnocientífica es delimitable con facilidad, la cultural, en cambio, termina por confundirse con un movimiento paralelo al Transhumanismo, aunque de mayor alcance teórico que este, que es el Posthumanismo.

<sup>2</sup>El término “fortuna agente” está tomado de la noción de Bernard Williams de “fortuna moral” (Williams, 1994).