



Universidad Autónoma del Estado de México
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales



La ontología tecno-económica

Ensayo

Que para obtener el título de
Licenciado en Sociología

Presenta:

Hugo Eduardo Quiroz Marín

Director:

Dr. Antonio Arellano Hernández

Toluca, Estado de México. octubre de 2021

INTRODUCCIÓN

La sociedad puede presentarse como un objeto de estudio amplio y heterogéneo. En las investigaciones sociales, entender los medios de los cuales ciertos objetivos, sean cuales sean, devienen y son relevantes para los hombres, es harto interesante. Las razones por las que las personas se agrupan en comunidades; la conformación de sus obligaciones para con sus semejantes; la creación de procesos de interacción más inmersivos; la implementación de instituciones reguladoras y la división de grupos dentro de una comunidad, son sólo algunos ejemplos de hechos o fenómenos que los investigadores buscan dar una explicación o por lo menos racionalizar objetivamente dentro de práctica colectiva.

Desde aprender a comunicarse a través de señales y signos, hasta las diferentes etapas en las que se logró adquirir, moldear y estructurar el lenguaje y con ello establecer una congruencia colectiva, los intereses e intenciones de los sujetos en sociedad siempre respondieron a la conformación de modelos que estructuran el desarrollo que la sociedad en sí misma va produciendo. La repartición de los bienes materiales, los acuerdos legales, cívicos y morales, la presencia de una ideología centralizada y la utilización de mecanismos moderadores para regular la convivencia, desarrollo y relación que los actores involucrados forman, continuamente han estado enmarcados bajo los lineamientos de la organización. Todo esto posibilita a que el hombre se asocie con otros para construir comunidades y, de esta manera, impulsar acciones que avancen bajo esquemas más desarrollados, cada vez con mayores dimensiones y grados de especialidad.

En la actualidad, con el surgimiento de las tecnologías de la información y comunicación (TIC), la dinámica de creación de vínculos sociales se ha tornado diferente hasta el punto de poderse considerar que existe una transformación de la comunicación y una trasmutación de la socialización. La asimilación de las herramientas tecnológicas permite producir nuevas formas de integración social y subjetivas, así como la captación derivada de la creación de nuevas comunidades virtuales que impulsan el surgimiento de identidades que no se preocupan más por las limitaciones geopolíticas, territoriales o culturales, así como tampoco se ven limitadas por aspectos generacionales y, en cierto grado, socioeconómicos.

Sin embargo, en la modernidad, en un mundo globalizado, regido por la producción y adquisición de los bienes materiales, la acumulación de grandes riquezas y capital, como también la adquisición de la conciencia de encontrarse en contraposición de la contundencia técnica sobre la aparición de nuevos aparatos tecnológicos, se originó la implementación de un nuevo estilo de vida al cual los sujetos debieron, quisieron o fueron forzados a aceptar. Con la llegada del nuevo milenio, de la mano con una nueva estructuración de los modelos económicos y monetarios, llega una parte esencial que caracteriza el siglo XXI. La progresión en el avance del desarrollo de las actuales sociedades, ha basado su evolución bajo los esquemas monetarios del consumo de las mercancías. Esta particular condición que impera en la sociedad la ha dotado de una característica particular: la individualización.

El consumo se realiza de manera individual, trayendo como consecuencia conductas egoístas y perfiles carentes de solidaridad y empatía, provocando un estado de distanciamiento entre los individuos en sociedad, alejándolos de una percepción que antaño se presentaba o intuía como propia de los sujetos, sin que aquellos se refirieran a sí mismos como pertenecientes de una entendible comprensión de su naturaleza y su entorno. Sin embargo, esta visión nihilista atiende al pensamiento de una ideología crítica revisada en los estudios de la sociología social. Entender a la individualización del sujeto en la sociedad actual, es poner de manifiesto el análisis de sus componentes más imperantes hoy en día y contener un diagnóstico sobre el por qué la sociedad ha devenido en dichas condiciones. Hacer esto requiere partir desde un cierto cuestionamiento; la posibilidad de que las acciones sociales del sujeto estén condicionadas o sean influidas e impulsadas por un concepto íntimo presente en la manifestación intuitiva existencial de la vida constituida del sujeto colectivo. De ser así, la pregunta radicaría en establecer una localización de dicha condición y puntualizar su definición y naturaleza en los componentes de actuación que hacen injerencia en las ideas o acciones del sujeto. Es por ello que, dentro del proceso de la estructura social, es necesario mesurar la posibilidad de contener los principales entramados estructurales de la colectividad sociológica bajo la esquematización de un planteamiento que no solamente recaiga su análisis dentro de los perfiles separados de las

prácticas específicas, como la política, el derecho, la economía o la psicología de la sociedad. Por el contrario, para establecer una teoría o una explicación más eclética sobre las dinámicas de la sociedad, sería necesario proyectar una teoría, primeramente, que atienda las puntualizaciones del entendimiento colectivo, bajo la aplicabilidad del conocimiento general, práctico y materia del mundo y la relevancia del mismo en la vigencia de las interacciones humanas.

La intención de este ensayo es presentar, a manera de hipótesis, la localización de una ontología tecno-económica moderna como concepto emergente dentro del entorno social actual y en las dinámicas personales y conjuntas que se crean a partir de la interacción e integración entre las personas (los sujetos) mediante una teoría del conocimiento de sus formas sociales. A la vez, se pretende visualizar la relación que los aparatos tecnológicos y los modelos económicos, como hechos integrales en las relaciones sociales, han derivado en la asimilación, mayoritariamente íntima, dentro de los procesos de adaptación y significación de los sujetos. También, se buscará mostrar cómo, a partir de estos comportamientos, se articulan las formas de relación, identidad, pertenencia y sociabilidad entre los individuos y el devenir en sus prácticas grupales, comunicativas y cognoscentes, afianzadas bajo un medio ontológico específico, sustentado bajo la revisión antropológica del devenir cognoscente-práctico.

Con base en estas ideas, se tratará de establecer una noción conceptual antropológica de la ontología, buscando puntualizar las ideas que definen o concretan dicha palabra, presentando postulados que constituyan, apoyen y establezcan la noción ontológica en la percepción del mundo en el que vive, se desarrolla y se define el sujeto social. Para ello, se contribuirá a analizar el condicionamiento de la vida de los sujetos, dentro del contenido antropocéntrico expresado bajo la construcción de las formas del conocimiento humano. Siendo así, se intentará describir el entorno o contexto en el que se desenvuelve a partir de los conceptos de ontología-sociedad y, posteriormente, se analizará las dos categorías que, bajo el objetivo de este trabajo, definen la naturaleza de la ontología tecno-económica: la tecnología y la economía.

En la primera parte, se abordará y hablará del concepto de ontología como campo material-práctico, comenzando con una introducción sobre su significado y la controversia de su definición desde un principio formal epistemológicamente plausible. También, se revisará la posibilidad de la noción ontológica de los sujetos modernos, bajo las perspectivas intelectuales de autores en cuyos trabajos se ha procurado establecer una demarcada y delineada trayectoria de su pensamiento que conlleve o sugiera una medida ontológica. Sin embargo, es necesario puntualizar que no se realizará un análisis historiográfico o cronológico que presente la evolución en la historia del pensamiento sobre la noción de este concepto en todos los autores que pudieron tratar el tema. Por el contrario, aquí sólo se presentará una porción de todo el contenido disponible, con la finalidad de poseer una idea clara sobre lo que significa o se define como “ontología” y la vigencia que dicho concepto presenta en el acontecer de las prácticas del entendimiento colectivo.

En la segunda parte de este trabajo, se buscará realizar una comparativa entre los pensamientos de la escuela crítica de Frankfurt y los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad, con respecto a la interacción social ontológica. En esta comparativa se buscará contraponer y objetar las características que cada escuela de pensamiento aporta sobre las nociones y los alcances de la tecnología y la economía dentro del medio ontológico del sujeto. Ya que, si bien estas dos escuelas de pensamiento se distancian una de la otra bajo la óptica en la comprensión y acercamiento de sus objetos de estudio, este trabajo considera que puede existir entre sus disertaciones o tratamientos un corpus ontológico equivalente y concreto que valdría la pena revisar y apreciar.

Por último, en la parte final de este ensayo, se pretenderá desarrollar la hipótesis de la ontología tecno-económica moderna del sujeto actual y presentar una conclusión sobre la posible dinámica de su integración e influencia en el mundo moderno, sometiendo a la reflexión analítica las reservas dimensionales de la economía y la tecnología y el alcance de las fronteras correlacionales que el concepto de ontología, como posibilitador y catalizador de una teoría del conocimiento para una teoría central de la sociedad, puede contener y

aportar. Consiguiendo, de esta forma, un enfoque más abierto y menos esquemático para el acercamiento a los fenómenos de la acción social.

1. SOBRE EL CONCEPTO DE ONTOLOGÍA

Como punto inicial en este trabajo se intentará establecer una aproximación sobre el concepto de ontología. Ya que, una vez localizado y comprendido el terreno sobre el que este concepto puede moverse o aproximarse, el mismo se establecerá como punto crucial para visibilizar la conformación sistémica estructural en que ha derivado la sociedad actual y así comprender la producción de la realidad de los sujetos. Por ello, nos aproximaremos a la noción del concepto ontológico bajo la premisa de ser un punto de inflexión cognoscente humano que comprende y abarca el entendimiento, el sentido, los elementos de la razón y la visión colectivas del mundo de los sujetos.

Entender a la ontología, calificarla y establecerla a partir de los modelos metodológicos de las ciencias sociales, como también de los modelos de las denominadas ciencias de la vida o exactas, puede ser difícil. En el conocimiento, en sus canales comunicativos y en las pautas para consensuar los conceptos que definen la realidad y una supuesta verdad objetiva a partir de los acuerdos en la investigación, desarrollo y creación del mismo, esta esquivada forma intuitiva de visión de la naturaleza de lo que podría denominarse como “todo”, comúnmente se asocia a la producción subjetiva de los preceptos idealistas y metafísicos de la filosofía, ya no así a las convenciones o acuerdos ortodoxos y metodológicos de carácter académico o científico formalizado. Sin embargo, bajo los enfoques teóricos y prácticos que aporta la antropología del conocimiento y la revisión centrada en el carácter objetivo, característico de las acciones colectivas, es posible sustentar una aproximación cuyo peso se focalice en las mediaciones entre la superficialidad de la palabra como término lingüístico y las variables implantadas en los campos de acción material de los sujetos. Con esta idea, la profundidad que el análisis antropológico del conocimiento sustenta en la socialización, fundamentada en la colectividad de las prácticas humanas, desde una aproximación epistemológica clarificadora de las conceptualizaciones del entendimiento como productor del conocimiento, es relevante. De acuerdo a Arellano:

El dominio cognoscitivo de la antropología se define por su ambición de elucidar conceptual y empíricamente el problema de la hominización y de la humanización. El dominio de la antropología resulta ad hoc para el análisis de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad, pues al tener como objeto de estudio el fenómeno del hombre en el mundo, la epistemología de la antropología se alinea reflexivamente a su propia fundamentación cognoscitiva (2014: 16)¹.

Por ello, la forma correcta de acercamiento a la conceptualización del término “ontología” sería bajo el plano de su formalización y asimilación en el arraigo fundamentalmente cognoscente de los sujetos en el mundo. En concreto, la creación del término ontología pertenece al filósofo alemán Rudolph Goclenius the Elder (1613)², aunque se le atribuye una versión más acabada y concreta al filósofo Cristián Wolf (1679-1754) en el siglo XVII. De acuerdo a este filósofo:

La ontología es una parte de la metafísica, autónoma, independiente y no relacionada con la lógica, con la filosofía práctica ni con las ciencias naturales y se ocupa de las categorías filosóficas abstractas y generales: sobre el ser, sobre la sustancia, causa, efecto y fenómeno³.

En el diccionario, el término ontología se encuentra bien posicionado y se define como: “Parte de la metafísica que estudia el ser en general y sus propiedades”. “El concepto de ontología está tomado de las raíces etimológicas griegas *ontos*, el ser y *logos*, tratado” (Gutiérrez Pantoja, 1996: 10)⁴. En la Grecia antigua, el primero en hacer referencia a este término, no como concepto, sino como idea filosófica, fue Aristóteles; quien manifestó que dicha práctica del pensamiento debía ser llamada *Metafísica* o *Filosofía Primera*⁵.

¹ Arellano H, Antonio (2014), EPISTEMOLOGÍA ANTROPOLÓGICA COMO CONOCIMIENTO DEL HOMBRE: EL PAPEL DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA TECNOCENCIA, En: ACTA SOCIOLÓGICA NÚM. 63, ENERO-ABRIL DE 2014, pp. 15-39.

² Diccionario filosófico · 1965:346: consultado en <http://www.filosofia.org/enc/ros/ont.htm>

³ Diccionario filosófico marxista · 1946: 236-237: consultado en: <http://www.filosofia.org/enc/ros/ont.htm>

⁴ Gutiérrez Pantoja, Gabriel, Metodología de las ciencias sociales-1, colección de textos universitarios en ciencias sociales, segunda edición, Oxford University press, México, 1996.

⁵ Diccionario filosófico · 1965:346: consultado en: <http://www.filosofia.org/enc/ros/ont.htm>

A partir de la hegemonía del pensamiento aristotélico, la noción de la *metafísica*, o en este caso la *ontología*, quedó comprendida como una forma de entendimiento del mundo separado de la creación del conocimiento humano y más apegado a la comprensión y admiración de la intangibilidad de los fenómenos y las fuerzas que existían en el plano de la contemplación. Mismas que no podía ser calificadas, pero sí definidas y aglutinadas dentro de los conceptos materiales. Esta aproximación al concepto de “mundo”, mantenía adherido al sujeto, encasillado dentro de la forma “ser”, con la interacción que éste podía alcanzar sobre los elementos tanto naturales como materiales, e incluso sensibles, del mundo, debido a entenderlos como elementos primordiales que creaban por sí mismos la vida⁶, sometiéndolos a su designio. De acuerdo a lo anterior, Aristóteles afirmaba que:

El ser se entiende de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre; mas así como por sano se entiende todo aquello que se refiere a la salud, lo que la conserva, lo que la produce, aquello de que es ella señal y aquello que la recibe; y así como por medicinal puede entenderse todo lo que se relaciona con la medicina, y significar ya aquellos que poseen el arte de la medicina, o bien lo que es propio de ella, o finalmente lo que es obra suya, como acontece con la mayor parte de las cosas; en igual forma el ser tiene muchas significaciones, pero todas se refieren a un principio único”. (Aristóteles, *Metafísica*, Libro Cuarto: 92-93).

Si esta noción clásica es aceptable o correcta, llegamos a apreciar una esencialidad de la vida a la que Aristóteles otorga el concepto del ser como modelo de creación última y primera del pensamiento y las cosas. En su pensamiento se aprecia la necesaria naturaleza atomista que inevitablemente conforma al ser. Se comprende que su lógica se remonta sobre un origen y fin únicos, encasillado en su autodefinition y designando a todas las características presentes en la acción particular de un principio o un fin dentro de la potencialidad en el alcance del concepto que lo describe o que lo refiere. Para Aristóteles, todo lo describable, incluido el sujeto, se entiende a partir de su principio de proveniencia,

⁶ Véase la teoría atómica de Demócrito, o las teorías elementales de los presocráticos.

de su origen que lo crea y lo mantiene. Siendo de esta manera, la congruencia de la existencia del sujeto y el mundo se da gracias a la imposibilidad de la independencia de las partes de un todo para describirse y justificarse a sí mismas. Este alegato presentaría una totalidad ontológica partiendo desde la determinación de algún ente, elemento o sustancia primigenia que equivaldría la consistencia material del mundo y todo lo inmerso y presente en él. Con aquella aproximación ontológica, la equivalencia teleológica⁷ quedaría vigente y permeada desde la aproximación metafísica en la filosofía griega hasta el relevo dominante de la ontología divina en la filosófica medieval religiosa.

Con la idea ontológica religiosa que legitima a una entidad divina como la creación del mundo y del sujeto se reducía toda posible reflexión a un axioma lógico. Partiendo desde la hegemonía filosófica griega aristotélica que delimita la existencia a un enunciado conceptual propositivo, la ontología religiosa promueve que el sujeto y las cosas existen, actúan y conviven por la influencia de un ente con autoridad máxima que da origen a todo, separando cada categoría en su respectiva naturaleza y fin. Para el sujeto, esta conclusión era suficiente para su entendimiento en la conformación de su origen y potencial futuro, así como la relación entre la vida del mismo y el mundo perceptible de las cosas.

En este sentido, la ontología teleológica griega conforma dos partes: la del sujeto y la de las cosas, separadas por categorías, pero expresadas en un mismo estado natural; la del designio dividido. Sin embargo, detener el desarrollo del conocimiento del sujeto en su ontología mediante el ente divino totalizante denota una carencia o empobreciendo en el afán por aumentar el entendimiento del mundo o de él mismo. Siendo así, el estado ontológico requería de una causa más apriorística o propositiva *per se*. Fue hasta que, en la filosofía trascendental de Kant, la expresión del mundo y los sujetos enfocados en la perspectiva de una creación de la existencia basada en una ontología más diversificada y menos unitaria pudo darse. En sus palabras, Kant explicaba que:

⁷ El neologismo “teleología” fue acuñado por primera vez por Wolff en 1728, en su obra *Philosophia rationalis sive logica*, para designar la parte de la filosofía natural que se ocupa de los fines de las cosas naturales (III § 85 y §100), a diferencia de la ciencia natural, cuyo interés se centra en las causas eficientes. (Takemura, 2018: 280).

Si la cuestión fuese meramente de si yo, como ser pensante, tengo motivos para admitir, además de mi existencia, la de un todo de seres distintos de mí que se hallan en relación de comunidad conmigo (un todo llamado mundo), no se trataría de una cuestión antropológica sino puramente metafísica (Kant, 1798: 131).

Esta sentencia se mantenía sujeta a las formas objetivables de la interacción entre los hombres, quienes sentían la existencia de ellos mismos como una creación sujeta por las rigurosas e infranqueables formas y figuras de lo presente en lo que ellos conocían como “su mundo”. Partiendo de la premisa de lo observable y lo existente en los juicios morales de los sujetos es, a primera vista, la formación de la materialidad aquello que se aprecia como resultado del entorno y que se adopta y se acepta como el concepto de lo que está ahí naturalmente.

Si se comienza por asimilar que los hombres, en su posición de individuos; de unidades completas, únicas, totales y limitadas por su geografía y fronteras biológicas, son capaces de considerar la existencia de los demás bajo la base de una premisa metafísica (ergo, que no es comprobable o tangible), consientes de esto y partiendo de su observación, se tendría que tomar en cuenta que la naturaleza; el arraigo molecular elemental químico y físico, que mantiene formado al planeta tierra sería una, coloquialmente llamada, “primera ontología”. Siendo ésta (la primera ontología) una necesaria transición de lo que se entiende por vida, mundo y existencia a juicio de los hombres, entonces se podría, después, pasar a conformar lo que es la ontología de los sujetos (segunda ontología). Donde las dos ontologías resumen lo que se otorga el sujeto como propio en su existir y que lo define y a la vez define lo que es de él. Sin embargo, es menester resaltar que estos dos tipos de ontologías no se distancian o se separan una después de la otra en corte consecutivo o lineal, sino más bien, en un plano dialéctico una nutre y reproduce a la otra y viceversa. Es por aquella característica permisible en la rigurosidad de difuminar fronteras intuitivas que la primera ontología permea y abarca a la ontología que los sujetos crean a partir de su conocimiento al momento de comprender “su” lugar en el mundo antes de proceder a “otorgarse” un lugar en el mundo.

Es necesario, además, mencionar que dentro del entramado construido del mundo, calificado desde ahora en este trabajo como “ontología natural”, se debe tomar en cuenta que el “tiempo”; aquella dimensión ciertamente basada solamente en la visión y el alcance de la razón del hombre que no se siente ni se observa, pero se intuye y cuantifica, pese a su manifestación inherente en la ontología de los sujetos como modelo reglamentario de medición, no posee en ellos un sentido abstracto, más elevado de lo concreto, que se mueva en los espacios de la materialidad del mundo como una suerte de ente ajeno e independiente. Ya que no se procura como una esencialidad en la manifestación de la ontología natural. Por el contrario, meramente refleja una noción esquemática de signos numéricos que se atribuyen al quehacer o a la acción de los sujetos, por lo que es acertado afirmar que, pese a que se encuentre presente e influya directamente en la ontología del sujeto, esta no pasa de ser una condición que es está dada ahí. Por tanto, no se entendería como parte de la ontología natural, sin embargo, puede tener un uso práctico dentro de la ontología de los sujetos, además de establecer en una noción ontológica, que se revisará más adelante, un elemento central sobre el sujeto y la dinámica temporal.

Ahora bien, si se acepta sin más el principio kantiano de que las ontologías, tanto de la naturaleza como la propia de los sujetos moldean y forman una dimensión contundente de lo que es la vida, a la vista de los mismos que coexisten en ella de manera independiente y diametral, sería imposible desligar a éstos de dicha dimensión existencial, siendo comprensible sentenciar que el quehacer y papel de los sujetos empieza y culmina en la ontología como parte esencial en sus vidas. Sin embargo, lo anterior no tendría por qué ser aceptado como una verdad objetiva o suerte de ley universal y axioma inamovible. La dimensión unitaria de la mente de los sujetos solamente les permite reconocer ciertos fundamentos o elementos de la realidad una vez que son aceptados por los mismos como pertinentes de su entorno. Por ello, al comenzar la comprensión de la vida, un sujeto parte de lo que se ha apropiado remitido a la visión y comprensión de su conocimiento y entendimiento. Con ese paso se llegará a comprender que la misma naturaleza de las cosas, a veces incomprensible y desconocida, solo es pertinente hasta que la conciencia del sujeto la adquiera como propia. Y sólo así, éstos, al adoptar la posición del entendimiento,

procederán a referirse al mundo, su entorno, elementos existenciales y su propia dimensión corporal como componentes de la ontología tanto natural como la de él mismo, indiferenciando el dilema cognoscente Kantiano de la cosa para sí y la cosa en sí.

Kant mencionó, en su *Introducción a la crítica de la razón pura* (1798), que la naturaleza de la razón superaba la lógica discursiva de los hombres, quienes, en sentido mediado por su juicio, representaban esta misma razón (su razón) como modelo analítico que pre-formulaba la lógica de las cosas, sustentada en los conceptos, pre-concepciones y lógicas sensoriales del reconocimiento en juicios de valor y conceptos estructurados por el lenguaje. Al respecto Kant escribía que:

El entendimiento no es una facultad de intuición. Más fuera de la intuición no hay otro modo de conocer, sino por conceptos. Por tanto, el conocimiento de todo entendimiento, por lo menos humano, es un conocimiento por conceptos, no intuitivo, sino discursivo. Todas las intuiciones, como sensibles que son, descansan en afecciones. Más por función entiendo la unidad de la acción que consiste en ordenar diversas representaciones bajo un común. Los conceptos se forman pues en la espontaneidad del pensar; como las intuiciones sensibles en la receptividad de las impresiones. De estos conceptos no puede el entendimiento hacer otro uso que el de juzgar por medio de ellos. Como ninguna representación se refiere inmediatamente al objeto, a no ser la intuición, resulta que un concepto no se refiere nunca inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación del mismo (sea intuición o incluso ya objeto). El juicio pues es el conocimiento inmediato de un objeto; por lo tanto, la representación de una representación del mismo. En cada juicio hay un concepto que vale para muchos y entre esta multitud comprende también una representación dada, que se refiere entonces inmediatamente al objeto. Así, por ejemplo, en el juicio: todos los cuerpos son divisibles, el concepto de divisible se refiere a diversos otros conceptos; pero entre éstos se refiere aquí particularmente al concepto de cuerpo y éste a ciertos fenómenos que se nos ofrecen. Estos objetos son pues representados inmediatamente, por medio del

concepto de divisibilidad. Todos los juicios son, según esto, funciones de la unidad entre nuestras representaciones, puesto que, en lugar de una representación inmediata, se usa para el conocimiento del objeto otra más elevada, que comprende en sí aquella otra más; y así son recogidos en muchos conocimientos posibles. Más podemos reducir a juicios todas las acciones del entendimiento, de modo que el entendimiento en general puede representarse como una facultad de juzgar. Pues, según lo que antecede, es una facultad de pensar. Pensar es conocer por conceptos. Los conceptos empero se refieren, como predicados de posibles juicios, a alguna representación de un objeto aún indeterminado. Así el concepto de cuerpo significa algo, que puede ser conocido por aquel concepto. Así pues, no es concepto sino porque, bajo él, otras representaciones son contenidas por medio de las cuales puede referirse a objetos (Kant, 1798: 71-72).

La ontología que se encuentra en el pensamiento Kantiano se separa medianamente de la presente en el pensamiento Aristotélico. Pese a abusar aún de ciertos resabios conceptuales de su pensamiento y recaer en un vicio teleológico propio de la ilustración proveniente de la escolástica teológica, dicha separación se localiza en la posición que ambos toman con referencia a la naturaleza intrínseca de los conceptos y su carácter como totalidades. Por un lado, Aristóteles atribuye las características de las acciones resumidas en conceptos únicos, mientras que Kant posiciona a los conceptos en la diversificación de las acciones realizadas y sus particulares características. De manera práctica, podemos ejemplificar que, para estos dos autores, las ontologías de los sujetos y de la naturaleza, son, desde cierta perspectiva, todas las cosas y todos los conceptos. En concreto, si para Aristóteles, el concepto de “salud” comprende todo lo que es “sano” y saludable”, esta palabra sería la ontología de todas las cosas que el sujeto debe de realizar y hacer para ser “sano”. Mientras que, para Kant, la razón de comprender y ejercer acciones y juicios que conlleven a dicho “estado”, como el “hacer ejercicio”, “comer ciertos alimentos” y saber de toda la diversificación de quehaceres que se realizan con el fin o propósito que clasificaría al ser “saludable”, serían el compendio ontológico que validaría el concepto de “salud”.

Con lo anterior, el pensamiento Kantiano demostraría que la ontología de la vida, del mundo y de las cosas humanas y naturales, queda sumergida dentro de la ontología de los hombres en contexto dado por su conformación fundada en su razón que se expresa dentro del idealismo del “deber ser” sobre las funciones realizadas y que alcanzan cierto estado conceptual en el mundo a partir de juicios y conceptos. Sin embargo, la reducción de quehaceres, como estados consecutivos a un fin único, o el determinismo de un fin único como respuesta a la realización de los quehaceres, posee una limitante perspectiva sobre cómo la dinámica de la vida se constituye dentro de los sujetos. Siendo que un fin no es el mismo para dos sujetos diferentes, aunque fuera el mismo, el resultado de realizar una misma acción se diferenciaría en el resultado alcanzado y esperado (porque no sería el mismo en todos los casos). La ontología, sea como fin o sea como medio, no puede limitarse a ser un único hecho o unas cuantas acciones, salvo que dicho concepto sea un resultante igualitario para todos los sujetos, bajo una suerte de rasgo universal. De esta forma, puntualizar que Kant abusa de la influencia teleológica aristotélica, denotando aún un flaqueo en el afán de marcar una tendencia ontología en el sujeto, es necesario y, por ello, tocaría el turno de profundizar en el papel que el conocimiento del sujeto influye en la ontología.

Ahora bien, si la misión de la ontología se basa en posicionar y profundizar en el sujeto una suerte de valores universales como congruencia de su pensamiento, partir desde la calidad del pensamiento del sujeto como medio que permita a la ontología reproducir su existencia tendría que estar vigente en el aspecto cognitivo de humano, para así visibilizar las posibilidades de las fuerzas universales que encapsulan al mundo material. Teniendo esto en mente, inspirado en la vertiente del pensamiento kantiano, Heidegger describe que la ontología es una motivación formada a partir del ser y que, este concepto, denominado como “lo óntico”⁸ y lo ontológico son formas causales dadas en el sujeto que se configuran

⁸ Lo ontológico como estudio de lo óntico. Lo óntico como el ser y el estudio de lo óntico como estudio del ser- ahí. (Arellano, 2021: C.P.)

para su formación. Este señala que la analítica ontológica del *Dasein*⁹¹⁰ en general constituye la ontología fundamental de todas las cosas, elevando por sobre todo a la categoría existencial, con tendencias metafísicas, del ser. Sugiere, además, que el sentido primario del *Dasein* requiere de una pre-ontología que se otorga dentro del entendimiento de la esencia misma y de un conocimiento inherente a la existencia que modifica, influye y que se manifiesta en relación con la esencia del mundo. Al respecto escribe:

Las ontologías cuyo tema es el ente que no tiene el carácter de ser del *Dasein* están, por ende, fundadas y motivadas en la estructura óptica del *Dasein* mismo, que lleva en sí la determinación de una comprensión pre-ontológica del ser. De ahí que la ontología fundamental, que está a la base de todas las otras ontologías, debe ser buscada en la analítica existencial del *Dasein* [...] El *Dasein* tiene, por consiguiente, en varios sentidos, una primacía sobre todo otro ente. En primer lugar, una primacía óptica: el *Dasein* está determinado en su ser por la existencia. En segundo lugar, una primacía ontológica: en virtud de su determinación por la existencia, el *Dasein* es ontológico en sí mismo. Ahora bien, al *Dasein* le pertenece con igual originalidad – como constitutivo de la comprensión de la existencia – una comprensión del ser de todo ente que no tiene el modo de ser del *Dasein*. Por consiguiente, el *Dasein* tiene una tercera primacía: la de ser la condición de posibilidad óptico-ontológica de todas las ontologías. El *Dasein* se ha revelado, pues, como aquello que, desde un punto de vista ontológico, debe ser interrogado con prioridad a todo otro ente [...] La demostración de la peculiaridad óptico-ontológica de la pregunta por el ser se funda en la indicación provisional de la primacía óptico-ontológica del *Dasein*. Pero el análisis de la estructura de la pregunta por el ser en cuanto tal pregunta nos permitió descubrir una función privilegiada de este ente dentro del planteamiento mismo de la pregunta. El *Dasein* se reveló allí como aquel ente que es necesario que sea

⁹ Ser-ahí. Del alemán “sein” (ser) y “da” (ahí).

¹⁰ El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está, en él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta —por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. (Heidegger, 1926: 18).

primero suficientemente elaborado desde un punto de vista ontológico, si se quiere que el preguntar se vuelva transparente. Pero ahora se nos ha mostrado que la analítica ontológica del Dasein en general constituye la ontología fundamental de tal manera que el Dasein viene a ser el ente que en un principio ha de ser previamente interrogado respecto de su ser [...] Pero con ello no queda dicho en modo alguno que esta inmediata interpretación preontológica del propio ser pueda servirnos como hilo conductor adecuado, cual si esa comprensión brotase necesariamente de una reflexión ontológica temática acerca de la más propia constitución del ser. El Dasein tiene, más bien, en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser desde aquel ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir desde el mundo. (Heidegger, 1926: 33-38.).

En la cita anterior, la idea de ontología que propone Heidegger continúa identificándose en la vertiente idealista Kantiana metafísica por su acercamiento en la noción sobre el más próximo sentido de la realidad ontológica de los sujetos, supeditada a un único y elevado estado de ontología. Pero la percepción que sugiere, en la condición sustraída de la aprensión de los sujetos por entenderse a ellos mismos como propios de un determinado y consecuente espacio, resulta ser limitada. La condición de su alcance en la apreciación de los sujetos, más que ser prolongada por la mera practicidad de lo que se hace en el mundo, se ve relativizada y es amenazada bajo la posibilidad de relegar al sujeto bajo la condición de dejar de ser un sujeto dentro del mismo “ser” y convertirse en simple materia orgánica sin definición en dimensiones exageradamente totalizantes, sublimantes, subjetivas o universales. Es importante asentar que, para la validación de un orden ontológico, es necesario que se posea la característica de arraigo o sujeción de las nociones, tanto de materialidad espacial, como de subjetividad cognoscente. En términos llanos, la visión subjetiva de toda creación ontológica puede ser válida, sin embargo, es en la aceptación objetiva compartida y entendida donde de manera más primordial, la ontología y la creación, entendimiento y aproximación del mundo y la vida se da y se mantiene. De ello que es importante tener presente un anclaje material y colectivo que canalice un interés o

propósito pensado por las dimensiones del sujeto en su armonización con la naturaleza y sus semejantes.

Heidegger comprendía lo anterior, por ello que más adelante propondría en su trabajo *La pregunta por la técnica* (1954) que las cuestiones metodológicas del conocimiento trascendental con respecto a las sustancias esencialistas de la manifestación material del mundo tendrían que ser llevadas al entendimiento del sujeto mediante la aproximación técnica de los conceptos prácticos, o por lo menos contenidos dentro del categórico modelo formal del pensamiento antropológico en cuanto al alcance e importancia de las abstracciones organizadas, manifestadas por artefactos e instrumentos que localizan al sujeto en el mundo dentro del colectivo social organizado. Con ello escribía:

A lo que la técnica es pertenece el elaborar y utilizar instrumentos, aparatos y máquinas, pertenece este elaborar y utilizar mismo, pertenecen las necesidades y fines a los que sirven. El todo de estas organizaciones es la técnica. Ella misma es una organización, dicho en latín: un *instrumentum*. La representación corriente de la técnica, según la cual la técnica es un medio y un hacer del hombre, puede, por eso, llamarse la determinación instrumental y antropológica de la técnica (Heidegger, 1954: 56.)

La aparición del orden ontológico en el pensar sobre la misma existencia del ser se muestran como una amalgama de creaciones que proceden de un intrínseco paralelismo múltiple, divergente y heterogéneo. Entender a la formación del “todo” como una sola cosa; entiéndase ésta como un “a priori” o estado inmaterial trascendental, sería definir un absurdo reduccionista, teniendo en cuenta que este “todo” sólo se muestra como conformación dada cuando los compuestos del sentido mental y plural-subjetivo de los hombres que forman la totalidad, son definibles y objetivables como medio de la organización.

Siendo así, la práctica de la subjetividad y la objetividad en la concepción de lo que, al mundo, o más bien, la ontología se refiere, no quedaría relegada solamente al condicionamiento de la mente sobre el concepto idealista heideggeriano-kantiano de la

universal trascendencia metafísica como principio único y definible del “todo”. Sino más bien, a la percepción práctica epistemológica del conocimiento y su relación con la vida y comprensión del entendiendo de lo que podría significar ésta misma y cómo modifica y define al sujeto como conjunto colectivo. De aquello que la importancia en basar a la ontología con un fundamento organizativo del sujeto fomentado mediante su conocimiento como ente natural y material y no puramente idealizado es imperativo.

Posterior a la presentación de la *Crítica* (1796), Kant publicó el texto *Antropología* (1798). En dicho trabajo manifestó la inconsistencia de relegar la determinación apriorística trascendental del conocimiento del sujeto sobre el mundo al simbolismo metafísico de la asimilación por conceptos y prejuicios abstractos poco utilizables en cuanto a la práctica humana. Al respecto:

[...] la posibilidad subjetiva de una metafísica, tal como es dada, de hecho, en la disposición natural de la razón humana sería una metafísica hecha de verborrea innecesaria e incluso perjudicial para conocer la naturaleza. En cambio, “sólo la crítica científica puede frenarla y mantenerla dentro de sus límites” (1798: 220-221). Pero aún más, continúa Kant, la disposición de nuestra razón para formar conceptos trascendentales debe estar relacionada para descubrir los fines de la naturaleza [...] en vista de utilidad (Kant, 1798, y Arellano, 2015, en Arellano, 2015: 36).

La dimensión de la naturaleza ontológica y el plano de la ontología del sujeto se convierte, desde este punto, como una sola dimensionalidad ontológica mezclada. Esta conclusión se llega partiendo desde la suposición antropológica de invalidar toda posibilidad de separación entre la naturaleza del sujeto, la naturaleza del mundo y la naturaleza resultante de la integración de ambos componentes, posicionando la crítica y el análisis a la falta del convencimiento práctico revisado desde Aristóteles, pasando por la metafísica de Kant y culminando en Heidegger. Con la referencia cognitiva del sujeto en su entendimiento del mundo sustraído por su organización colectiva, la aceptación de una sola ontología sería correcta. Para establecer y lograr materializar una clara ontología en el conocimiento del

sujeto, partiendo desde el presupuesto antropológico, es necesario, primeramente, resaltar que:

La antropología práctica kantiana requiere del doble conocimiento del hombre y del mundo; esto se expresa metodológicamente en la necesidad de conocer su mundo antes de ir a conocer el mundo. Esta estrategia performativa es una extensión de la perspectiva trascendentalista clásica kantiana. La antropología, según Kant, debe partir de la formación del conocimiento de lo general, continuar con el conocimiento local y, antes de ambas, proceder a ordenar y dirigir la primera por la filosofía. Para Kant, las dimensiones del hombre son: la organización social, la tecnicidad, el lenguaje y la articulación de palabras, la posibilidad de moralización y la auto conformación del género humano (Arellano, 2014: 20).

La materialización aterrizada y práctica de las ontologías, organizadas desde la focalización del entendimiento del sujeto, ya una vez unificado el plano natural y cognitivo propio del mismo, se transmuta en un abanico de sentidos conceptuales estructurados en la mente de manera; primeramente: práctica-material-socializada y segundamente: lingüística-cognitiva-organizada. Sustentar el quehacer de los acuerdos compartidos como entendimiento del propio conocimiento del sujeto, su naturaleza ontológica y el fin de la naturaleza del mundo, requiere de la perceptibilidad asimiladora de formas básicas que abstraigan al sujeto en una realidad compartida, pero pluridimensional, en cuanto estatutos diferenciables cognitivos y organizados. Al respecto de esto, Castoriadis aporta lo siguiente:

El hecho de la creación –ontológica- como tal no tiene nada que ver con la disputa a propósito del determinismo. Esto contradice sólo la disputa paradójica y francamente absurda, de un determinismo, que reduciría los niveles a los estratos del ser (y las leyes que les corresponden) a un nivel único, último y elemental (Castoriadis, 1997: 88).

Para Castoriadis, la lógica ontológica Kantiana en su vertiente metafísica y, por consiguiente, la Heideggeriana, abusa del determinismo idealista que construye conceptos

a partir de la universalidad de las cosas, asimilándolas como preexistentemente dadas, pero recayendo en la falta del sentido socio-histórico práctico como un error predominante.

Castoriadis expone que:

Desde luego, lo que diré sobre todo esto está también co-determinado, co-organizado de manera decisiva para mí en tanto sujeto. Pero, que yo piense la organización que, en tanto sujeto pensante, yo impongo a lo que es, o la organización que los seres vivientes en general a la vez exhiben en sí mismos, e imponen a su mundo, queda siempre claro que ni la una ni la otra podrían existir si el mundo como tal, en sí, no fuera organizable. Los sujetos no pueden existir por fuera de un mundo ni en cualquier mundo concebible. El sentido del término objetivo es aquí la posibilidad ofrecida por lo que es a los sujetos (y ampliamente independiente de éstos) en tanto seres para sí, de existir en un mundo y organizar, de manera cada vez distinta, lo que es [...] En primer lugar, en todo lo que decimos del mundo, no podemos jamás separar rigurosa y absolutamente, en último término, los componentes subjetivo y objetivo [...] En segundo lugar, no podemos confirmar los dos modos de ser de la diferencia y la alteridad al mundo de los sujetos; éstos son inherentes al mundo como tal. Hay multiplicidad ensídica: existen los árboles, en plural; una vaca produce becerros y no loros, etc. Y hay multiplicidad creadora, poiética: un jaguar es diferente a una estrella de neutrones, un compositor es otra cosa que un pájaro cantor [...] Las dos visiones desconocen el hecho de que hay sujeto, como también desconocen que todo mundo es mundo para un sujeto. Al mismo tiempo que no podría haber sujeto y un mundo para ese sujeto sin un mundo que se preste a la existencia de sujetos y (otro aspecto de lo mismo) les permita conocer algo del mundo". (Castoriadis, 1997: 60-61).

Con este pensamiento, Castoriadis describe cómo la representación construida de la visión "del" mundo en la mente del sujeto sólo se presenta en "un" mundo donde el sujeto se ve a sí mismo inmerso y visible, distinguiendo los objetos que le rodean; manifestando su reflejante y reflejada condición de existencia. Al apreciar la existencia de las cosas, las cuales

no representan al mundo, ni lo convierten en su mundo, pero que, al ser parte de la visión del sujeto, sí condicionan su mundo, dichas cosas se transforman en una co-determinación creada del mundo general y, enseguida, del mundo del sujeto particular.

Sin embargo, lo anterior todavía podría relegarse al papel cognoscitivo del pensamiento apriorístico del sujeto que, en su suerte de existir en un mundo bajo un esquema conceptual de vida aun intangible, se movería bajo canales meramente conceptuales e intuitivos dentro de juicios de razón sin peso real para entenderse como forma determinada a la par del mundo. Es hasta que entra en juego la necesaria posición analítica antropológica sobre el desarrollo del sujeto y la transición evolutiva en su proceso de hominización-humanización, cuando la conformación de su conciencia y las nociones cognoscentes de la identidad y la socialización se convierten en los catalizadores primarios para la conformación de esquematizaciones que, en la existencia tangible de las cosas y del pensamiento, aun no serían, de manera inherentemente calificada, como hechos sociales formales todavía, pero sí comparativamente reflexionadas mediante los rasgos de una comparativa observacional, dentro de la sujeción del pensar en el sujeto.

Sobre la aproximación del hombre en el pensar, aun dentro de una vertiente idealista pero ya más canalizada a la perspectiva práctica sustentada en la antropología cognitiva Kantiana, el naturalista francés, Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, escribe en su obra *Historia natural, general y particular, con la descripción del Gabinete del Rey* (1749) que: “una cosa que eleva infinitamente al hombre sobre todas las otras criaturas que viven sobre la tierra es el ser capaz de tener noción de sí mismos, del mí” (Buffon en Arellano, 2015: 25). Además, agrega que: “ser y pensar es para nosotros la misma cosa, esta verdad es íntima y más que intuitiva, ella es independiente de nuestros sentidos, de nuestra imaginación, de nuestra memoria y de todas nuestras otras facultades relativas” (Buffon en Arellano, 2015: 25). Con la anterior cita Buffon deja en claro que el entorno y la creación del mismo, visto por los sujetos en relación “a” ellos, sea o no, “de” ellos y que tenga que ver “con” ellos, solamente puede entenderse por la capacidad conexas del sentido sensitivo, sin reparar en qué cosas están más allá de los sentidos reunidos ajenos a los sujetos.

Buffon considera que el naturalismo ontológico es el origen prominente de la noción de los sujetos del conocimiento de sí, relegado a la manifestación sensitiva del entendimiento auto-otorgado y reproducido en los sujetos como orden del progreso evolutivo. Aquí se podría hacer énfasis en que lo anterior entraría como objeto de la ontología, partiendo de una categorización más aproximada a la conformación formal de conjuntos de sujetos, reunidos bajo causas y fines comunes, tal y como acierta Heidegger en la *Pregunta por la técnica*. En palabras más concretas: como la motivación real de un conjunto social, apelado a un formal método epistemológico del conocimiento, razón o entendimiento.

Pero, si la condición subjetiva de los sujetos, en su fase evolutiva del pensar, manifiesta intuitivamente la existencia de la ontología aplicada a la creación de ordenes ya consagrados bajo el estatuto formalizado de una “sociedad”, incluyendo todos los elementos que la componen; ya sean estos: compartidos, prácticos, comunicativos y singularmente culturales. Surge la pregunta de cómo se llega, en la sociedad de sujetos, a crear una ontología que responda como motivación a la existencia de los mismos.

Si se entiende el sentido de existencia ontológica como algo que se produce dentro del sujeto, resultado de un sentimiento de pertenencia a la vida simplemente por la noción de existir en ella, el quehacer inherente en su proceso de humanización, además de la sujeción a conceptos discursivos Kantianos-Heideggerianos entendidos como el fin o un medio, proporcionará en el sujeto la idea cognitiva de ser necesario para algo en la vida. Sin embargo, ese “algo” presente en su pensar, puede quedar delimitado en la mente, imposibilitando una definición más contundente por su visualización subjetiva, propiciando que el sujeto base a la ontología meramente en su pensar individual, descartando la fisionomía del entorno y la polivalencia de su cuerpo.

El quehacer práctico, como medio de prolongación de la existencia y también como noción ontológica del pensar, posibilita una definición más contundente y concreta sobre la heterogeneidad del tejido de todo lo que rodea y se crea en el entorno de los sujetos. En el devenir del contexto socio-histórico del mundo, pensado y denunciado por Castoriadis como descartado en el pensamiento Kantiano metafísico, pueden encontrarse muchos

aspectos prácticos y materiales que podrían ser definidos como el propósito ontológico de los sujetos ya inmersos en las sociedades. Sin embargo, los mismos pueden ser calificados como relativos o banales perdiendo importancia en la discriminación colectiva-cognoscente del sujeto, a la hora de la construcción de su entorno, si aquellos no dimensionan una totalidad que se puede establecer como tal. En este sentido, es necesario realizar una discriminación en la naturaleza de los probables aspectos ontológicos y concluir en alguno que especifique el motivante del quehacer de los sujetos en el mundo por su asimilación compartida.

En los párrafos anteriores se ha tratado de presentar, partiendo desde la base idealista, un necesario calificativo material, sin ser irrefutablemente impuesto o pretendidamente consiente por los sujetos, que se entienda como forma o concepto ontológico congruente. Con peso contundente en la mente de los mismos y que contenga una noción práctica, intuitiva y entendiblemente cercana que defina “su” mundo y que, a la vez, lo localice como parte del mundo. Sin embargo, este concepto, como se ha dicho, podría carecer de definición, pese a ser congruente con una realidad en el contexto de los sujetos, pero se buscará definir como propio de los mismos. Una vez aceptado que el concepto práctico de la ontología no posee características axiomáticas, ni como verdad universal metafísica, ni como fin único idealista, y que, más bien, puede ser abordada con miras hacia una redundancia o tautología filosófica, se podría continuar configurando este concepto con una cierta sentencia apelativa al mismo procedimiento evolutivo de la mente de los sujetos. Siendo posibilitada como una condición resultante en la solución al problema práctico del pensar de los mismos y su capacidad dual de existir con y dentro del mundo. Un mundo construido en la experiencia material, entendible y utilizable por ellos y que al verse integrados dentro de sus características reconocibles lo pueden entender de esa forma.

Para Buffon, la naturaleza tiene un origen divino y una vez creada es inmanente; ella trabaja sobre un plan eterno e inseparable que inicia por un acto único la forma primitiva de todo ser vivo y la desarrolla, la perfecciona por un movimiento continuo (Supl. T. III: 5-6). En este contexto evolutivo, la experiencia humana en el mundo tiene margen de

maniobra, respecto a las deidades originarias, para su práctica y ontológica, para elaborar sus conocimientos [...] Buffon abordó de manera marginal la tecnicidad [...] La posición de Buffon es paradójica, pues a pesar de haber desplegado su estudio de historia natural partiendo de infinidad de elementos humanos, naturales y culturales reunidos en el Gabinete del Rey, que él administraba, así como de reportes sobre la vida de los hombres provenientes de todo el planeta y de la nascente arqueología, y también a pesar de haber introducido la noción del tiempo y reconociendo el principio de inmanencia de la naturaleza, Buffon desacreditó discretamente la evolución humana. (Arellano, 2015: 29-30).

La necesaria prevalencia de algún sentido ontológico práctico no sólo ahora, sino en todas las épocas de la historia humana humanizada e incluso homínida, puede ser sentenciada bajo la óptica de las necesidades para la subsistencia. Con base en la premisa que Buffon ofrecía en las categorizaciones del pensar de los sujetos bajo el arraigo comparativo de la naturaleza humana idealizada y, de cierta manera, un tanto ingenua (Arellano, 2015: 24), de su desarrollo, se fueron construyendo paulatina y posteriormente un abanico de teorías que pretendían establecer patrones evolutivos históricos y prácticas especializadas en cuanto organización y desarrollo de los componentes biológicos y fisiológicos en los seres vivos, ya un tanto alejadas de las comparativas filosóficas etéreas del pensar y más formalizadas en las disciplinas especializadas tanto antropológicas como zoológicas e históricas. Donde dichos patrones aparecían como catalizadores de la evolución humana en respuesta a la estimulación natural de los sentidos pre-desarrollados y que darían pie a la sofisticación, tanto de la práctica del entendimiento del conocimiento, como de la implantación de la práctica técnica en forma de expresión sustraída de los medios ontológicos.

A la par y posteriormente de Buffon y su *Historia Natural* aparecieron autores cuyas teorías naturalistas-evolutivas más canalizadas a la vertiente biológica y zoológica posicionaban la transición de los seres vivos de organismos simples a complejos bajo la sentencia de una condición específica. Dicha condición era definida con base en el modo de aproximación de

los seres vivos para con su entorno. De esta manera, para unos¹¹ la evolución se sujetaba a la supervivencia del más fuerte, mientras que para otros, siendo Charles Darwin el de mayor relevancia y peso, la adaptación del organismo vivo que se mantenía presente en convivencia de su entorno y su contexto desarrollaba e impulsaba los cambios necesarios para su evolución. De acuerdo a Darwin:

La selección natural obra exclusivamente mediante la preservación y acumulación de variaciones que son beneficiosas bajo las condiciones orgánicas e inorgánicas a que está expuesta cada criatura en todos los períodos de vida. El resultado final es que cada criatura tiende a mejorar más y más con respecto a sus condiciones. Este mejoramiento conduce inevitablemente al progreso gradual en la organización del mayor número de seres vivos en todo el mundo. Pero aquí entramos en un tema muy intrincado, porque los naturalistas no han definido todavía a satisfacción unos de otros qué se entiende por progreso en la organización. Si tomamos como tipo de alta organización el alcance de la diferenciación y especialización de los diversos órganos de cada ser adulto (lo cual incluiría el desarrollo del cerebro para los fines intelectuales), la selección natural nos lleva claramente hacia ese tipo: pues todos los fisiólogos reconocen que la especialización de los órganos es una ventaja para cada ser porque así cumplen mejor sus funciones; y por eso la acumulación de variaciones tendientes a la especialización está dentro del objetivo de la selección natural. (Darwin, 1859: 99-100).

Bajo esta aproximación naturalista, trasladada a una connotación antropológica, dar prioridad al sentido de la especialización particular de los componentes de los organismos vivos puede ser beneficiosos para denotar cierta ontología. En la distribución de quehaceres o tareas especializadas, ya no sólo para cada ser vivo, sino también para cada órgano que los compone, se garantizaría una mejor convivencia con las fuerzas naturales que determinan la realidad convergente en la que estos se encuentran. Este tratamiento de la realidad enfocada en la evolutiva distribución del desarrollo práctico de los seres vivos podría equipararse en los sujetos como motor ontológico de su existencia y prevalecía. Tal

¹¹ Véase Jean Baptiste de Monet, Caballero de Lamarck (1809) Filosofía zoológica.

y como Darwin expone, la selección natural versada en la especialización de los órganos manifiesta el desarrollo, incluido el intelectual y, por lo tanto, el cognoscente. Otorgando, de esta forma, la habilidad al sujeto de entenderse como parte de sí en la naturaleza y su vida como parte de la misma, alimentando la dualidad de lo ontológico, compuesto por lo natural, lo dado, y lo sensorial humano, lo creado.

Sin embargo, con tendencia hacia miras de organización de la realidad de los seres vivos bajo la óptica de la especialización, se encuentra vigente aún el problema que se ha venido tratando en las ideas expuestas anteriormente. Si la especialización da pie a la evolución y diversificación, también daría pauta a la individualización de las partes organizadas remotas, aislables y sin progreso compartido. A razón de esto, Darwin expone que:

Por otra parte, si recordamos que todos los seres orgánicos procuran aumentar en alta proporción y apoderarse de cada lugar desocupado o no muy bien ocupado en la economía natural, podemos comprender que la selección natural adapte gradualmente a un ser a una situación en que varios órganos serían superfluos o inútiles; en tales casos habría una regresión en la escala de lo organizado (Darwin, 1859: 100).

Lo anterior demuestra que: manifestar altos grados de especialización individual; o, para fines del sujeto, subjetiva, tanto en su aproximación para con la evolución, como para su proceder en el desarrollo vital de la vida y el mundo, es perjudicial si aquellos grados no poseen una congruencia mediada en la convergencia que el grado de especialidad otorga en el beneficio constante de la organización. La siguiente cita expone la inquietud de Darwin por establecer una pauta característica que asegura la prevalencia existencial de los seres vivos:

Según nuestra teoría, la supervivencia de organismos inferiores no ofrece dificultad, pues la selección o la supervivencia de los más aptos no implica necesariamente desarrollo progresivo: sólo utiliza las variaciones que surgen y son beneficiosos para cada criatura en sus complejas relaciones de vida. Y puede preguntarse qué ventajas sería para un infusorio, para un gusano intestinal, y aun para una lombriz, estar

elevadamente organizados. Mirando hacia el primer albor de la vida, cuando todos los seres orgánicos, según podemos creer, presentaban la misma estructura simple, se ha preguntado cómo ha surgido los primeros pasos en el progreso o diferenciación de las partes (Darwin, 1859: 101-102.)

Sobre esta inquietud el naturalista mostraría su interés por establecer pautas de caracterización en la organización de los seres vivos. Con contundencia, la respuesta a la que llegaría para clasificar la especialización a la que los sujetos deberían de llegar en aras de la supervivencia de su especie se reflejaría en su obra *El Origen del Hombre* (1871). En este escrito, centrado formalmente en las teorías evolutivas para la formación del ser humano, Darwin expondría lo siguiente:

A medida que los organismos se han ido adaptando lentamente a líneas de vida diversificadas mediante selección natural, sus partes se habrían hecho cada vez más diferenciadas y especializadas para variar funciones, a partir de la ventaja obtenida por la división del trabajo fisiológico. A menudo, la misma parte parece haber sido modificada primero para un propósito, y después, mucho más tarde, para algún otro muy distinto; y de esta manera todas las partes se vuelven cada vez más complejas (Darwin, 1871: 213).

Esta cita de Darwin sentencia una caracterización especial de los seres vivos, con énfasis en los humanos, otorgando la distribución del esfuerzo de partes específicas a grados de organización cada vez más complejos. Dicha organización se deriva del trabajo fisiológico requerido para la consumación de propósitos específicos, objetivando el comportamiento y la realización natural y biológica de la fisionomía de los sujetos. La especialización de las tareas resuelve, por consiguiente, la objetivación de la vida; determinada por la consumación del esfuerzo presente en las prácticas físicas conocidas conceptualme como “el trabajo”. Sin embargo, dichos objetivos específicos no podrían conseguirse como una definición racional por sí misma presente en una cadena evolutiva del desarrollo complejo de las partes que conforman a un organismo. Para ello, localizar el requerimiento de tareas

en la distribución del trabajo, resultaría imperativo para garantizar la permanencia evolutiva, así como también, para asegurar la supervivencia del ser vivo.

Aquello último presentaría una limitante en el posicionamiento fisiológico-naturalista de Darwin. La diversificación y especialización de quehaceres físicos y prácticos comprendidos dentro del panorama del trabajo expresado como esfuerzo implicado en la consecución de una tarea intencional en un fin específico y redundante no entraría de manera inherente en el desarrollo evolutivo de los sujetos comprendidos dentro de la categorización paulatina de su desarrollo intelectual y social sin un procesamiento estructurado de dicho conocimiento. El encadenamiento de un eslabón progresivo apremiante es necesario. Para concretar la hipótesis del proceso trasladante del homínido al humano como ser pensante, creador de las fronteras generales del conocimiento y entendimiento, tanto de la naturaleza y de sí mismo, asimilador de su noción como sujeto y comprensor de su autoafirmación, se requiere reflexionar la autoimposición de la domesticación como finalidad práctica.

La contribución que Geoffroy Saint-Hillaire hizo a la propia praxis de la antropología, como disciplina dentro del campo del conocimiento del hombre en su trabajo de la possibilité d'éclairer l'histoire naturelle de l'homme par l'étude des animaux domestiques (1841), permitió concentrar el tema de la influencia cultura dentro del entramado selectivo de la evolución, no como un concepto ajeno al esquemático avance del desarrollo teleológico de la evolución natural con base en la adaptabilidad, sino como un complemento esencial que permitiría el acercamiento del papel del propio sujeto dentro de su evolución con la convicción volitiva¹² de la autodomesticación.

La noción de domesticación alude a la intervención humana sobre el destino de los animales domésticos, situación implícita en la autodomesticación del hombre. Esta domesticación animal, según Saint-Hillaire, involucra a la cultura misma. El empleo del término cultura por Saint-Hillaire no requiere de concesiones gratuitas en su contenido o gracia interpretativa a su favor, es claro que el empleo del modelo de la domesticación

¹² Cuando decimos volitivo, reconocemos la capacidad cognoscitivo-técnica del ser humano experimentada como voluntad. (Arellano, 2015: 35).

de los animales es un alcance importante en favor de la argumentación del fenómeno humano sobre el mundo (Arellano, 2015: 34).

Comprender a la domesticación del hombre por el hombre en el sentido de una evolución adaptativa dentro de la selección volitiva cultura y posicionarlo como punto álgido en una connotación ontológica es acertado, una vez que se hace la correlación entre la disciplinaria especificación de las partes que constituyen el todo del sujeto y la necesidad de su subsistencia y deseo de permanencia en el mundo. La domesticación del sujeto se entiende, de esta forma, como la equivalencia del conocimiento del sujeto y la necesidad que este tiene por representarse y determinarse en el mundo. Al igual que en la aplicación que el hombre hizo con el perro, por decir un ejemplo, en su domesticación, absorbo en el afán de la domesticación del entorno natural exterior, dotándolo de sentidos, virtudes y utilidades propias para afirmar y dominar su existencia, pero reconfigurando su naturaleza primigenia natural, sustituyendo el carácter salvaje de sus aptitudes y contemplándolo como extensión instrumental y ornamental técnica para beneficio del mismo sujeto, de igual forma, el sujeto condicionó su evolución y la naturaleza de sus partes para obtener el beneficio deseado o, a lo mucho, el esperado acorde a la vigencia del contexto, del momento espacial, temporal o esporádico, condicionando la práctica técnica de sus manos, pies, cabeza y el pensar, originando y ajustando su noción elevada del “yo”, manipulando su genética a su propia técnica y virando en última estancia a la consagración de la sublimación ontológica.

Con esto en mente, es correcto decir que el medio ontológico por el cual el sujeto abrió camino a su propio entendimiento se propició por medio de una imposición selectiva en la elevación evolutiva de sus partes. Sin embargo, de la mano con lo anterior, el sostenimiento de la práctica técnica domesticadora del propio sujeto por sí mismo quedaría incompleta sin una acción específica en la traducción y creación del entorno del humano evolucionado y domesticado. Para que la implantación de un modelo cultural del sujeto sea posibilitada, el conocimiento debe de ser expresado no sólo simbólicamente o perceptivamente en modelos condicionales acaecidos en la convicción volitiva connotativamente natural, sino también, bajo la práctica rutinaria colectiva sostenida dentro del parámetro introspectivo

de la expresividad técnica y su viabilidad ecléctica. Como anteriormente afirmaba Darwin, el papel del trabajo, para la especificación y desarrollo de las partes del hombre, posee una relevancia zoológica muy importante; así también, en Saint-Hallaire el trabajo podría tener una relevancia antropológica dentro de la domesticación. Siendo así, a continuación, se tratará de reflexionar sobre cómo el trabajo puede ser intuido como modelo ontológico de existencia para la realidad de los sujetos.

1.1. EL TRABAJO COMO CONCEPTO ONTOLÓGICO

Con la proyección en la producción de categorías que adquieren y requieren ciertos aspectos necesariamente prácticos y pensantes, donde la domesticación de las conformaciones generales y fisiológicas humanas adquieren la contundente relevancia cognitiva y, basado en la premisa naturalista-evolutiva dada por Darwin sobre la prevalencia de la especialización de los órganos en la facultad del conocimiento de los sujetos, sustentada a partir del esfuerzo fisiológico, Frederich Engels sentenció similitudes teóricas y aproximaciones compartidas con las ideas Darwinistas y en perspectiva equivalente compartió hallazgos similares al trabajo de Saint-Hallaire sobre la evolución de los humanos. En el prólogo de su análisis del trabajo y la relación de éste con el hombre (1876) concluye que “el trabajo es la fuente de toda riqueza. Pero el trabajo es muchísimo más que eso. Es la condición básica y fundamental de toda la vida humana. Y lo es en tal grado que hasta, cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre” (Engels, 1876: 166).

El tratamiento y la conclusión a la que llega Engels en su ensayo *El Papel del Trabajo en la Transformación del Mono en Hombre* (1876), sobre la característica ontológica que posee el trabajo mismo, entendido como práctica física inherente en la naturaleza adquirida por lo sujetos y asimilada en su vida de manera esencial, es relevante para comprender cómo el trabajo llega a moldear y desarrollar la realidad de los sujetos a partir de su aceptación fisiológica domesticada. Entender al trabajo como medida ontológica que encapsula la lógica de los hombres puede ser correcta. De hecho, colocando a esta práctica como el centro en el sentido, espacial, temporal, pensante, volitivo y espiritual de los sujetos se adquiere una medida razonable para la prolongación de la existencia, adecuada bajo dos

conceptos entendibles y tácitos, fácilmente asimilables para todo ser viviente y pensante, sin poseer la necesidad de abstracción compleja trascendental requerida para sobreentender aquellos dos aspectos innegables e inherentes en la existencia: la supervivencia y la cooperación. Incluso aquellos sujetos que pudieran vivir en comunidades aisladas, autóctonas o, bajo la perspectiva colonialista occidental, salvaje, poseedores de un rezago en su estructura cerebral o permaneciendo inertes a los modelos de progresión, supuestamente, modernos de las sociedades, deben sujetarse a la regulación de ciertos deberes, los cuales cumplen para el mantenimiento de su propia estructura vital de existencia.

Sobre lo anterior, Engels exponía la debilidad con la que los postulados naturalistas hacían referencia al origen pensante y natural de los hombres. Estos últimos, al ver que la cooperación de formas sociales que los sujetos alcanzaban en niveles de especialización, que no sólo el simple desarrollo de los órganos naturales podía por sí mismo alcanzar, detenían sus conclusiones en aspecto cognoscitivos vagos y abiertos, prioritariamente focalizados sobre la adaptación regional de las especies. Al respecto argumentaba:

El rápido progreso de la civilización fue atribuido exclusivamente a la cabeza, al desarrollo y a la actividad del cerebro. Los hombres se acostumbraron a explicar sus actos por su pensamiento, en lugar de buscar esta explicación en sus necesidades (reflejadas, naturalmente, en la cabeza del hombre, que así cobra conciencia de ellas). Así fue como, con el trascurso del tiempo, surgió esa concepción idealista del mundo que ha dominado el cerebro de los hombres, sobre todo desde la desaparición del mundo antiguo, y que todavía lo sigue dominando hasta el punto de que incluso los naturalistas de la escuela darwiniana más allegados al materialismo son aun incapaces de formarse una idea clara acerca del origen del hombre, pues esa misma influencia ideológica les impide ver el papel desempeñado aquí por el trabajo (Engels, 1876: 176).

A la par de Engels, Karl Marx, interesado por explorar y analizar las dinámicas sociales que se reproducen y mantienen entorno al trabajo, específicamente aquellas presentes dentro

del modelo estructural económico vigente durante sus reflexiones, denominado: capitalismo, dejó de manifiesto en sus “Escritos filosóficos” (1844) que el trabajo:

Como formador de los valores de uso, como trabajo útil, es una condición de existencia independiente de toda sociedad del hombre, una necesidad natural para mediatizar el intercambio de materia entre el hombre y la naturaleza, y por lo tanto la vida del hombre (Marx: 52).

Esta idea mantuvo curso fijo en los posteriores desarrollos teóricos que el filósofo alemán realizó. Al respecto, más adelante aquel expondría que:

El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Esta es la materia en que su trabajo se realiza, la que obra, en la que y con la que produce. Pero, así como la naturaleza ofrece al trabajo medio de vida, en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los que ejerce, así, de otro lado, ofrece víveres en sentido estricto, es decir, medios para la subsistencia del trabajador mismo. En consecuencia, cuanto más se apropia el trabajador del mundo exterior, la naturaleza sensible, por medio de su trabajo, tanto más se priva de víveres en este doble sentido; en primer lugar, porque el mundo exterior sensible cesa de ser, en creciente medida, un objeto perteneciente a su trabajo, un medio de vida de su trabajo; en segundo término, porque este mismo mundo deja de representar, cada vez más pronunciadamente, víveres en sentido inmediato, medios para la subsistencia física del trabajador (Marx, 1844: 57).

El carácter primordial del “Trabajo”, con el que Marx basó sus ideas sobre la crítica al sistema económico material-estructural en la sociedad de su tiempo, fortalece las bases para considerar al papel que ejerce éste como modelo ontológico de los sujetos. Esta aseveración tiene sustento una vez que se establece la invariable unificación e indiferenciación existente entre la singularidad de la ontología primaria (la natural) y la ontología de los sujetos (la entendida). Si el trabajo parte del desarrollo de los sujetos dentro y con la naturaleza, primero como convivencia, segundo como herramienta para la

supervivencia, encontramos que dichas ontologías no se distancian, ni se obliteran, sino que se mezclan y confluyen dentro de la mente de los sujetos.

La diatriba entre “entender” y “hacer” inherente en la manifestación de las prácticas, sean éstas, hechas para la supervivencia, o para el desarrollo, producen condiciones conceptuales en los sujetos alentándolos a comprenderlas como suyas, propias, íntimas e incluso naturales; siendo esto último como un aspecto que siempre ha estado en la realidad y de la que, pese a que se pueda entender como artificial, no se puede eludir o negar. Así, la ontología se retrae a un nivel objetivo en donde apreciamos que la necesaria esencia de ella misma se encuentra presente en los condicionamientos prominentes de la praxis y la objetivación de la realidad mediante la tecnicidad del empleo del esfuerzo empeñado en el trabajo y no sólo donde la necesidad de una creación coherente de la vida se remonta a la existencia de la misma, o, en los categóricos sentidos del entendimiento, permeados, tal vez por la obviedad, y en los conceptos de la razón subjetiva.

Posicionando al trabajo como un modelo ontológico que prioriza e impulsa a la conciencia y la dinámica interactiva del hombre y la naturaleza bajo un régimen de comportamiento encaminado, puede concluirse que el mismo es susceptible a la manifestación interpretativa de aceptación que los sujetos puedan imponer. Lo anterior refiere a la intensidad y la importancia que prevalece en el aspecto consiente y representativo de los sujetos por otorgar formas provistas de significado; ya sea meramente al papel de inscribir o implementar prioridad o relevancia al rol o uso de cierta práctica, así como también al papel que el sujeto convenga en representar para la susodicha.

Lo anterior se deriva de la magnificación o la importancia que, bajo los conceptos e ideas dados por Marx; el trabajo y, en específico su equivalencia moderna: “el capital” adquieren en relación con la interacción social resultante de los sujetos. Para analizar lo anterior es necesario objetivar aún más los tratados teóricos que Marx manifiesta en su pensamiento. Dentro de su obra se encuentra la intención de esclarecer la resultante sociedad de su época basado en la constitución de las formas primarias y primigenias de las tesis económicas; tales cómo, el trabajo, el intercambio, el valor, el dinero, el plusvalor y los medios de

producción que culminan en el concepto específico del “capitalismo”. Además, aunado a los conceptos básicos de la teoría económica clásica, Marx adhiere la dimensión política para explicar cómo la constitución de relaciones entre los sujetos y su trabajo conforman los niveles de asimilación entre los conceptos económicos.

Así, en un primer estrato, el trabajador refiere en su vida a la dimensión de la naturaleza como un medio que permite su desarrollo y viceversa. Posteriormente el trabajador constituye a la naturaleza como su producto y medio para la producción y reproducción de su vida. Y, por último, en la asimilación del sujeto dentro de una sociedad que prima al trabajo como forma universal de vida, el trabajador ya no entiende a la naturaleza como medio ni producto, por el contrario, únicamente se entiende a sí mismo como producto y único medio de su propia supervivencia. Además de esta nueva forma de dimensionar la vida de los sujetos, de acuerdo a las concepciones que el trabajo adquiere en cuanto al nivel de valorización en su creación, desempeño y uso, la forma cuantificable o de intercambio del trabajo pone sobre la mesa la necesidad de socializar dicho valor. Esta forma social de aceptación de valor del trabajo, así como de la fuerza de trabajo de quien lo realiza, se posiciona como la forma “dinero” que, en sentido riguroso, eclipsa toda manifestación de valor cuantificable y equivalente del trabajo.

Sobre esta idea, alcanzando la intensión del perfeccionamiento o el aumento de valor y ganancia en el intercambio de la forma dinero como representación del valor, la aparición del espectro de la especialidad centralizada en la técnica, conduce a la creación e implementación de aparatos y maquinaria que potencialicen la producción. En este último aspecto es importante recordar que dicha implementación o avance en la manifestación del trabajo no aleja ni reposiciona al mismo fuera de la órbita de los sujetos. Por el contrario, intensifica aún más la relación ontológica con su vida y la práctica social del trabajo. Esto puede deducirse cuando se aprecia la intensificación a la adaptación que los sujetos, siendo trabajadores, deben de asimilar para establecer, de cierta manera, una relación entre ellos y las maquinas. Sin embargo, partiendo desde la perspectiva de que son los sujetos quienes deben de adaptarse a las maquinas, puede concluirse un quiebre o conflicto en el

entendimiento sobre la naturaleza del trabajo y lo que significa de manera ontológica para los sujetos:

La especialidad de manejar de por vida una herramienta parcial se convierte en especialidad de servir toda la vida a una herramienta parcial. Se abusa de la maquinaria para transformar al propio obrero, desde la infancia, en parte de una maquina parcial... El trabajo mecánico afecta muchísimo al sistema nervioso, suprime el juego múltiple de los músculos y confisca toda actividad libre del cuerpo y del espíritu. Hasta la facilidad del trabajo se convierte en medio de tortura, pues la maquina no libera al obrero del trabajo, sino que priva de contenido al trabajo. Es un fenómeno común a toda producción capitalista, considerada no sólo como proceso de trabajo, sino también como proceso de valorización del capital, que no es el obrero quien emplea la condición de trabajo, sino, al contrario, la condición de trabajo la que emplea al obrero... En la gran industria basada en la maquinaria es donde se consume la disociación de las potencias espirituales del proceso de producción respecto del trabajo manual y su transformación en poderes del capital sobre el trabajo. (Marx, 1867: 146-147).

En la anterior cita se denota la caracterización de la autodomesticación, llevada al extremo, de Saint-Hallaire. Posterior a la convicción volitiva del desarrollo del sujeto domesticado para la implementación de su tecnicidad en pos del avance interiorizado del conocimiento natural, en el avance ontológico del trabajo dentro de la relación hombre-máquina del capitalismo, la artificialidad técnisista subvierte el medio cognitivo del sujeto y lo canaliza a la domesticación instrumental. El sujeto ya no se domestica para la aplicabilidad efectiva de su técnica cultural; es la culturización técnica la que instrumentaliza al sujeto y lo vuelve llanamente un componente de la técnica. Sin embargo, para Marx, el conflicto resultante entre el sujeto-obrero y la máquina, no radica en la confrontación a la que se somete el cuerpo y las capacidades humanas en comparación a la eficacia relativa de la máquina en razón de la producción y el aumento del valor. Por el contrario, aquel conflicto se puede comprender en cuanto se posiciona al interés en la acumulación del capital como único objetivo por parte de los dueños de los medios de producción. Dicho objetivo condiciona

toda división del trabajo en la relación entre los sujetos y el propio trabajo, logrando así, que el trabajo como condición ontológica de los sujetos, suprima la relación práctica de los mismos demeritando o alejando su intuición natural en pro de ser algo artificial, forzado, pero, a la vez, indiscutiblemente necesario, aunque funesto y aberrante, culminado con la asimilación del sujeto trabajador en todo sistema o forma de trabajo que defina la adquisición de capital y de las mercancías, antagonizando la sustancia del sujeto como ente que expresa el contenido del trabajo y la técnica que manifiesta y posibilita la intencionalidad del mismo.

Ahora bien, si la idea que Marx tenía sobre el trabajo puede ser relevante para comprender o constituir la ontología de los sujetos basada en una práctica materialista de la naturaleza y de la figura de los hombres, así como de su mente, aplicada en la realización de quehaceres que se entiendan como necesarios para la reproducción de la vida. Explicar que lo anterior se configura como el resultado de lo que ahora puede ser comprendido como la forma natural de la constitución de la vida moderna puede ser alcanzado mediante la retroalimentación que otros autores proporcionaron a esta idea.

Bajo esta premisa es que encaminamos la hipótesis de comprender a la ontología de los sujetos como modelo definitivo totalizante de su realidad, y a la par, establecemos que los consensos de la sociedad reproducen y asimilan un acuerdo ontológico sin remordimiento de perpetuarlo. Sobre lo anterior, Gyorgy Lukács, quien comenzó sus teorizaciones sobre el desarrollo de las sociedades occidentales, inspirado bajo los conceptos que Karl Marx había presentado, aportó una condición más a la estructura en la conceptualización de la práctica del trabajo como modelo de condicionamiento en el resultado de la interacción, tanto material, como cognitiva, de los sujetos. Sus ideas sobre este tema aluden al sentido del trabajo en el desarrollo de la vida del hombre como un aspecto primordial y central, bajo el término de una asimilación dominante del trabajo basado en la economía.

Por el trabajo tiene lugar una doble transformación. Por un lado, el hombre que trabaja se transforma a sí mismo, actúa sobre la naturaleza y cambia al mismo tiempo la suya propia, desarrolla las potencias que duermen en ella y las somete a su poder. Por otro

lado, los objetos naturales, potencias naturales, se transforman en instrumentos de trabajo, objetos de trabajo, materias primas, etc. El hombre que trabaja emplea las propiedades mecánicas, físicas, químicas, de las cosas para dejarlas actuar como medios de fuerza sobre otra cosa, conforme a sus propios objetivos. Los objetos naturales siguen siendo en sí lo que naturalmente eran, en tanto que propiedades, relaciones, proporciones objetivas, existen independientes de la conciencia humana, y sólo por su exacto ser conocidas y puestas en movimiento por el trabajo, pueden devenir útiles. (Lukács, 1971: 70).

Aquella “utilidad” mencionada por Lukács, hace referencia a la caracterización material del acercamiento práctico que los sujetos otorgan a la naturaleza como instrumento, en tanto las posibilidades que la misma ofrece para la realización de sus vidas. Con el advenimiento de la noción de enajenación en la perspectiva ontológica del trabajo, la percepción de la idea del mundo en los sujetos se categorizó por la atribución del concepto de “valor” en ellos. El esquema, dentro del materialismo que con tendencia preforma la interacción que los sujetos poseen con el mundo en cuanto modelo de producción, permitió atender de manera más concreta la relación del trabajo y la vida entorno a la práctica organizacional del desarrollo de la fuerza de trabajo práctico, centrado en la creación de objetos significantes como conclusión en la vida de los sujetos enfocada al valor cuantificable. La sociedad moderna condujo la relación natural entre hombre y trabajo, así como su vida e identidad por el camino de la producción, resumida en valorizaciones técnicas que adquirieron una nueva escala dentro de la asimilación ontológica del trabajo.

“El viraje materialista en la ontología del ser social, culmina en el descubrimiento de la prioridad ontológica de la economía en él, que presupone una ontología materialista de la naturaleza” (Lukács, 1971: 70). Este viraje del condicionamiento ontológico del trabajo moldea la intuición cognitiva de la supervivencia del ser, a razón de la adquisición de los bienes o, en su defecto, de la obtención del valor regulado en determinado momento imperante con la que la transacción económica puede dar pauta a su auto-reproducción. Aceptando la dominación del trabajo sobre el hombre; siendo entendido el trabajo dentro

del modelo económico capitalista como cualquier desgaste físico o intelectual que le otorga a la persona que lo realiza la garantía de una remuneración o recompensa para su consumo y uso personal objetivo, no importando si esta es meramente natural o abstracta, podemos entender la categoría enajenante que la economía ejerce sobre la misma ontología del sujeto. La ontología del trabajo como modelo de control deriva a la ontología económica bajo el posicionamiento de la producción y adquisición de mercancías.

Sin embargo, dentro de la dinámica de interacción que se crea entorno al desarrollo de una sociedad; cuya estructura se basa en la producción, intercambio, adquisición y acumulación de mercancías, la condición ontológica del trabajo es nuevamente transformada en un aspecto de la condición de dominación en la racionalidad del sujeto dada en media de la colocación de un dominio simbólico o cultural que caracterice, limite y contenga las nociones del trabajo, en el espectro de la objetividad.

De lo anterior, puede concluirse que, siempre y cuando el trabajo encapsule un proceso de entendimiento colectivo, formalizado en la técnica y con nociones repetitivas y auto-reproductiva en el sujeto, aquel siempre será aprendido como el objetivo de la existencia. De esta manera, someter la reflexión en la afirmación de la ontología en el parámetro material de la realización práctica del trabajo dentro del modelo condicional de la conducta social, en la modalidad de realidad económica siendo el concepto de significado, permite visualizar el objetivo de una misma dinámica social.

Se trata de una necesidad social, de un cumplimiento óptimo, por medio de una posición teleológica, cuyo presupuesto hemos descrito. Esta se funda de manera aún más alternativa que los actos económicos, ya que aquí, ni los objetivos ni los medios están siquiera relativamente dados en la inmediatez material, ya que para su devenir práctico se requiere la creación de un medio homogéneo *sui generis*, sobre la base del que pueda conseguirse el propósito social. De esto se sigue algo que hace más afilada la situación, que el designio social exige un sistema de cumplimiento cuyos criterios, al menos formalmente, no pueden extraerse, ni del designio mismo, ni de su fundamento

material, sino que han de tener criterios inmanentes, internos de realización (Lukács, 1971: 180).

Para Lukács, el modelo ontológico económico se recrea o se construye en un entorno estático o invariable y se sustenta teleológicamente en un origen homogéneo, pero, indeterminado e incapaz de localizar su designio bajo criterios inmanentes a la interiorización del mismo. Por el contrario, de acuerdo a la propia naturaleza ontológica, el sujeto dentro de la sociedad confluente principios que asimila a la ontología económica como conocimiento o nociones subjetivas dentro de leyes objetivas y propositivas para su desarrollo. Con ello Lukács, realizando un desarrollo analítico y discerniendo la cualidad que Marx presenta en los trabajos de los manuscritos filosóficos y económicos y el Capital, rastreando, primeramente, el discurso histórico a través de la transición de las primeras fases de los modelos económicos y de organización entendidos como el esclavismo y el feudalismo y culminando en el resultante capitalismo colonial cuya estructura se basa en los principios de la teoría económica clásica, propone conceptualizar a la ontología económica como un modelo cuyo principio de actuación no se detiene en el categórico sentido de asimilación cognitiva del sujeto. Si no más bien, establece que dicha modalidad de existencia se modifica continuamente dentro del convenio de interacción entre las figuras resultantes de la sociedad y las mismas dinámicas que crean y definen a la misma.

Siendo de esta manera, aquellas figuras que permean a la sociedad económica, en cuya naturaleza pueden surgir como entes concretos y formados por los sujetos, tales como; las instituciones dentro de la organización del derecho y la política de Estado; o, por otro lado, las objetivaciones morales que permiten establecer parámetros de comportamiento dentro del sujeto, llamándose éstas, la desigualdad en la clasificación de las clases de sujetos o las formas de expresión del pensamiento de los mismos, forman un conjunto que haría referencia a una totalidad aparentemente ontológica bajo la perspectiva del sujeto con base en el funcionamiento de la sociedad.

La funcionalidad característica de la sociedad ejercida por los sujetos unifica el objetivo de la perpetuación de la vida. Como se ha mencionado anteriormente, el motor que predomina

sobre la ontología económica es la figura que la caracteriza y de la que los mutuos acuerdos de los sujetos han elevado a la categoría de única representación validable. En el devenir histórico, el concepto mayoritariamente aceptado como real de la existencia es el bienestar de la vida. Ante dicho concepto, la forma “económica” se presenta como la característica que engloba dicho bienestar. Toda intención, pensamiento o acción que subyace en el sujeto arraiga la asimilación de la economía como la gratificadora de su esfuerzo o trabajo e, inclusive, si dicha gratificación sobrepasa las expectativas del tiempo y el esfuerzo imprimido para su ganancia, la misma no es entendida por el sujeto como algo externo o fuera de lugar en su vida; al contrario, reafirma la noción de ser aquello que siempre se encuentra presente y que da coherencia a la existencia, a la que se tiene cierta clase de derecho inherente. Sobre lo anterior, Lukács refiere que la unificación de los objetivos, centralizado bajo una única denominación del valor de la vida, dentro de la ontológica económica, da como resultado una “falsa conciencia” (Lukács, 1971: 186) en los sujetos.

La falsa conciencia se presenta como un mecanismo de respuesta del sujeto que prioriza la ontología social por sobre las dimensiones alternas de la subjetividad y de sus intenciones e intereses personales en sociedad. Si la ontología es, de acuerdo a Lukács, algo que es inamovible, pero, a la vez, variable y cuya estructura cambia de acuerdo a los parámetros de las situaciones actuales de los sujetos en sociedad, quienes únicamente imprimen el concepto de valor bajo la consideración que las categorías económicas consideran como objetivables, el medio ontológico que se construye mediante los conceptos que orbitan en la dimensión económica, ya sean: la adquisición de bienes, la propiedad privada, la acumulación de la ganancia y el capital o la simple referencia de la vida como desarrollo puramente económico, sería definido en última instancia por aquellos componentes que definen a la ontología, permitiendo, por su naturaleza polivalente y fomentado por la falsa conciencia de los sujetos, que estas dimensiones sean el único medio por el que la ontología se entiende y se establece.

Con base en lo anterior es concluyente que la ontología del sujeto deja de ser parte del desarrollo del pensar mediante la externalidad del entorno y percepción cognitiva del

mismo, para pasar a ser una representación práctica de la vida. Sin embargo, es el simbolismo apremiante dotado del significado, en razón del motor del desenvolvimiento de la propia existencia, que la ontología se entremezcla con lo resultante de la sociedad y por ello canaliza su naturaleza cambiante.

De este modo, primeramente, si la práctica del trabajo y por consiguiente la economía, resultado inherente de la interacción del trabajo en el sujeto, dan congruencia a la razón de asimilar a la sociedad en un sistema objetivo, canalizador de la existencia de los hombres, sería conveniente concluir que dichas prácticas conceptuales son en todo momento la caracterización de la definición de la palabra ontología. Aunque, por otro lado, detener el análisis en dicha conclusión resultaría inexacto e inconcluso, debido a que las categorías de trabajo y economía son orbitadas y dan como resultado muchas más variables conceptuales que en cierta medida se alejan o devienen de la naturaleza original de estos conceptos.

Es por ello que, para continuar el análisis sobre qué se clasifica o se entiende como ontología en los sujetos y que a la vez justifica el significado de su actuar en la sociedad dentro de los parámetros antropocéntricos del entendimiento de su conocimiento, es necesario postular y revisar un concepto más que consienta una unificación adherible de los conceptos y las prácticas del trabajo y la economía de manera directa, permeado bajo el brazo consensuado de la implementación de la técnica en los sujetos y que, además, funcione como posible modelo ontológico propio: la cultura.

2. EL GIRO ONTOLÓGICO DE LA ESCUELA CRÍTICA Y LOS ESTUDIOS CTS

En el anterior capítulo se estableció al trabajo como la ontología de los sujetos. Sin él cualquier individuo se ve imposibilitado, o al menos limitado, en su existencia. Siendo de esta manera, podemos decir que el trabajo es entendible para el sujeto como la materialización esencial de la realidad, de la cual se desprende su condición de vida. Aunado a esto, se concluyó que la falsa conciencia de los sujetos permite perpetuar a la ontología económica (subyacente de la ontología del trabajo) dentro de los conceptos que de ella devienen, bajo las variables objetivas que surgen con el trayecto posicional que los sujetos

comprenden en la dinámica de su interacción. De aquella interacción, con tintes de imposición tanto ideológica y racional en la apreciación de los hombres dentro de la asimilación de su mundo como condiciones reales y objetivas, surge la denominación de sus interacciones, conocida categóricamente como la cultura. Dicho resultado es incuestionable, ya que la interacción de prácticas objetivas asimilables y compartidas en la dinámica social adquieren la connotación de perdurabilidad en la conciencia de aquellos que las reproducen, bajo el dominio domesticador de su aplicabilidad técnica.

Lejos del concepto ontológico filosófico, a la cultura se le entiende como el cúmulo vivencial de experiencias compartidas, adquiridas y aceptadas dentro de los roles, posiciones y clasificaciones que los sujetos adquieren en el desarrollo de una sociedad o conjunto social, las cuales posibilitan la estructura del comportamiento bajo rasgos simbólicos, pero a la vez definibles y concretamente particulares¹³. A aquel concepto inherentemente ligado a la estructura social heterónoma del hombre, diferentes pensadores han buscado analizar y conceptualizarlo desde muy diferentes ópticas; ya sean, dentro de índoles, psicológicas o antropológicas.

Es bajo estas disciplinas que el estudio de la cultura puede profundizarse: por una parte, bajo los aspectos psicológicos se priorizan los rasgos simbólicos que constituyen el sentido intuitivo del sujeto y la asimilación a un orden concreto sin necesariamente hacen énfasis en la objetivación congruente de aquellos rasgos simbólicos. Mientras que, por otra parte, en los aspectos antropológicos se propician fenómenos, derivados de la actividad humana conjunta, cuya trayectoria dentro de la historia ha posicionado a dichas prácticas como hechos congruentes, cuyo devenir y autoreproducción técnica en la práctica permite su aceptación.

Como ya se ha mencionado previamente en los anteriores capítulos, es dentro del rango que ofrece la matriz de la disciplina antropológica que este análisis puede encontrar un

¹³ Para una mejor aproximación y clarificación sobre el concepto de cultura véase Altieri Megale, Angelo (2001) ¿Qué es la cultura? en La lámpara de Diógenes, julio-diciembre, vol. 2, número 004, Benemérita Universidad de Puebla, Puebla, México, p.p. 10-20.

lugar para analizar el aspecto ontológico que perdura en la realidad de los sujetos dentro de los contenidos culturales con expresividad técnica. Para ello, se dará una revisión de los rangos de la cultura como aspecto ontológico, apoyado bajo los estudios de la escuela crítica de Frankfurt y los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad; dos escuelas de pensamiento que, bajo conceptualizaciones diametralmente diferentes sobre el concepto de cultura, desarrollaron sus estudios con base en ella, comprendiéndola como un sistema de dominación moderno o un sistema de redes de negociación, respectivamente.

Primero que nada, es importante establecer las conclusiones epistemológicas a las que las dos escuelas llegaron en razón de la cultura y la estructura social resultante de la misma para canalizar sus investigaciones. La escuela de Frankfurt vio su origen durante la primera mitad del siglo XX y su base de pensamiento estuvo influenciada principalmente por los estudios de Karl Marx, Max Weber y Sigmund Freud. Los estudios que realizaron estaban encaminados en describir la sociedad resultante del periodo de entre guerras y la formación de los regímenes políticos totalitarios de Estado que, posteriormente darían como resultado la etapa de la guerra fría durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX.

En el caso de los estudios CTS, su origen podría situarse durante la segunda mitad del siglo XX, formalizado a partir de la aparición de nuevas investigaciones sobre la metodología científica y la creación del conocimiento. En este aspecto sus bases se centran en los estudios de Robert Merton y Thomas Kuhn, sin embargo, también se agregó a su base metodológica los métodos de investigación antropológicos sociales de Emile Durkheim, Levi-Strauss, Clifford Geertz, entre otros, haciendo uso principalmente de técnica antropológica del método etnográfico, principalmente para analizar las practicas ejercidas en los laboratorios a razón de la creación del conocimiento.

Para el análisis de la sociedad, la escuela de Frankfurt aplicó los conceptos de enajenación, cosificación, instrumentalización y dominación fomentados en la cultura occidental imperante, una vez expandido y tácitamente aceptado el modelo económico de producción capitalista. En sus estudios se realizaba una crítica a las motivaciones que las estructuras imponían a los sujetos con intención de perpetuar a la superestructura que poseía el

monopolio de la razón y el desarrollo económico y político. La forma en cómo entendían el proceso social inherente en el sujeto de su época fue bajo el sesgo de la instrumentalización de la razón. Los exponentes de esta escuela, a los que se dará revisión en sus pensamientos sobre los modelos ontológicos, son: Theodor Adorno y Herbert Marcuse.

Por su parte, los estudios CTS abogan por la urgencia de estudios multidisciplinarios que consideren la relación de la ciencia, la tecnología y la sociedad en una integración e interacción bien marcada y establecida de varios elementos que comúnmente se podrían considerar independientes. Ya que aquellos elementos poseen redes interconectadas de socialización de las cuales se da como resultado un consenso cuya continua negociación permite una dinámica de interacción entre objeto y sujeto más amplia, abierta y heterogénea. En los estudios CTS el sujeto se torna re-ensamblado ante una sociedad cuyas redes se entretajan en una heterogénea y multitudinaria relación entre los actores (los sujetos), las cosas, el mundo, la naturaleza, las instituciones, los gobiernos, los aparatos, la cultura y las costumbres. Los autores que se revisarán para analizar el modelo ontológico de los estudios CTS, serán Bruno Latour y Michel Callon.

2.1. ESCUELA DE FRANKFURT

Explicado el panorama que rodea a los pensadores que se analizarán a continuación, Adorno es con quien comenzará el desarrollo. Este filósofo dejó plasmado su pensamiento sobre la ontología en la obra *Dialéctica negativa* (1970). En el apartado dedicado a la relación con la ontología, Adorno establece que la consecución de la falsa noción de conciencia califica los criterios de la verdad y los enuncia en momentos vigentes de lo sucedáneo, de lo *insolidificado*, de aquello que se transforma en el contexto para acarrear más los rastros de lógica formal y mantener el estado de duda, alteración constante y miedo en los sujetos. A su parecer:

La necesidad ontológica también tiene su momento real en una situación en la que los hombres no son capaces ni de conocer ni de reconocer como racional –dotada de sentido – la única necesidad a la que obedece su comportamiento. La falsa conciencia

en sus necesidades tiende a algo que los sujetos mayores de edad no necesitarían y compromete con ello todo posible cumplimiento. A la falsa consciencia se añade el hecho de hacer pasar lo inalcanzable por lo alcanzable, complementariamente a la posible satisfacción de necesidades que se le niega. Al mismo tiempo, incluso en semejantes necesidades invertidas se muestra espiritualizado el sufrimiento por la negación material, inconsciente de sí mismo [...] El pensamiento sin necesidad, que no quisiera nada, sería nulo; pero un pensamiento nacido de la necesidad se confunde cuando la necesidad es representada de manera meramente subjetiva (Adorno, 1970: 95-96).

El proceder de Adorno para calificar al compendio ontológico, centrado en la noción de los sujetos, remite a la conclusión del entendimiento lógico. Para él, el sujeto se mantiene atado a la fuerza existencial que ofrece la sociedad, no por mera inercia de subjetividad propia, sino por el adyacente dominio que impone la objetividad de permanecer y vivir como sujeto social dentro del mundo, mismo que remitiría a sus deseos y necesidades. De este modo, el orden ontológico formalizado en la lógica cultural de las sociedades mantiene el incesante modelo lógico del pensamiento idealista, alterando los órdenes alienantes que posibilitan los deseos, tratando de hacerlos ver como racionales, sin que, de hecho, éstos nunca lleguen a presentar la noción de bienestar y seguridad.

La crítica que hace al sistema cultural, como sistema ontológico dominante parte desde la suposición ya dada del dominio del medio cultural sobre la sociedad moderna. Tal cual si fuera una fuerza que hubiera llegado desde lejos, desde lo externo y se hubiera posicionado en el sujeto cual designio del desorden o de un plan maliciosamente maquinado. A lo anterior se le suma el hecho de que Adorno, por la razón del mismo trabajo, subvierte el proceder filosófico y lo trasmite desde la posición negativa de la filosofía clásica. Tal negativa, con tientes de abarcar la ley dialéctica de la negación de la negación, sentencia al sujeto como causante de la asimilación dominante del medio ontológico cultural. Con respecto a la anterior, establece que:

La revitalización de la ontología a partir de una intención objetivista tendría como apoyo lo que por su puesto sería lo menos compatible con ella del concepto: el de que en gran medida el sujeto se convirtió en ideología encubridora del contexto objetivo de funciones de la sociedad y mitigadora del sufrimiento de los sujetos sometidos a ella. En tal sentido, y no sólo hoy en día, está el no-yo drásticamente en un rango superior al yo. Lo que está trastornado es el sentido antropocéntrico de la vida. (Adorno, 1970: 72).

La referencia al trastornado sentido antropocéntrico no es gratuita en la reflexión de Adorno. Al sugerir que el sujeto ha dejado de entenderse como la parte central, como medio único productor de su propia existencia, sustituyéndolo por el medio que la sociedad como conjunto produce en el contenido de la cultura y sus aristas sociales, pone de manifiesto la consumación del contenido ontológico transformado. No como aquella característica que definía la aprensión de la existencia en el sujeto desde su cognición intuitiva centrada en su presencia, quehacer e interacción dinámica en el mundo, como lo podría haber sido en las primeras ontologías revisadas anteriormente. Sino, como un contenido vaciado de sustancia y materia que se acepta y se obedece sin reserva o reflexión y que impone el comportamiento y el pensar desde la objetivación de los hechos que sostiene como los lógicamente correctos.

Las necesidades son un conglomerado de verdad y falsedad; verdadero sería el pensamiento que deseara lo justo. Si la doctrina, según la cual, las necesidades no se han de leer a partir de un estado de naturaleza, sino del llamado nivel cultural, está en lo cierto, en éste se encuentran también las relaciones de producción social junto a su mala irracionalidad. Ésta se ha de criticar sin miramientos en las necesidades espirituales, el sucedáneo de lo escatimado. Sucedió es en sí la nueva ontología: lo que se promete como más allá del enfoque idealista sigue siendo latentemente idealismo e impide la crítica incisiva de éste. Generalmente son sucedáneos no sólo los primitivos cumplimientos de deseos con que la industria cultural apacienta a las masas sin que éstas crean seriamente en ellos (Adorno, 1970: 96).

Desde la racionalidad del sistema social que se implementa, el modelo ontológico, al que Adorno hace una crítica sobre su sustancia sucedánea, queda expuesto. El contenido filosófico-material del que puede servirse la ontología queda obliterado por la falta de la práctica sensitiva o reflexiva y sustituido, reemplazado o puesto de lado por el momento de la técnica racional. Dicha técnica se refleja en los modelos culturales de la producción. Sean estos el trabajo alienado, la transacción por el intercambio de mercancías y la forma de valor en curso de la acumulación de capital.

Sin embargo, estos hechos culturales, asimilados por el sujeto como el medio ontológico quedan enmascarados en el discurso ideológico que el sujeto posibilita con la falsa conciencia. Los medios de los que le sujeto se sirve para su supervivencia se convierten en el propósito final de la misma. Lo que el sujeto ahora exige, no es bienestar de causa natural en su relación con el todo social; exige seguridad. Las necesidades que garanticen seguridad en el sujeto no tienen por qué ser entendibles, solamente justificables. La justificación de la ontología cultural es la autoconservación de lo ya adquirido y asegurado para el sujeto. Al respecto de esto:

A ello aspiran las ontologías; por ella se miden éstas. Estriba su derecho en el hecho de que lo que se quiere es seguridad, no ser enterrado por una dinámica histórica contra la que uno se siente impotente. Cuanto más desesperanzadoramente bloquean este anhelo las normas sociales vigentes, tanto más irresistiblemente es impelida la autoconservación (Adorno, 1970: 96).

La finalidad de la cultura como ontología, de acuerdo a Adorno es la dominación, dominación del sujeto como ente que auto-reproduce y se somete a la cultura. Sin embargo, la cultura, pese a pretender perpetuar su dominación ontológica sobre el sujeto, no es perdurable o inamovible. El concepto, como sistema estructural del hombre, cambia y se transforma. Su vigencia está condicionada por los factores sociales que la componen. De esta forma, si los factores adquieren mayor connotación de relevancia en la predilección de los sujetos, la cultura pierde fuerza en su pertenecía y alcance con el discurso ideológico que sostiene el dominio ontológico.

Es por ello que la instrumentalización cultural como modelo ontológico definitivo es incompleto. Requiere de una variable más que la garantice con la vigencia requerida sin que pierda la cualidad de ser invariable y a la vez se estanque. A dicha condición que la cultura requiere para sostener su categoría ontológica se le conoce como progreso; el progreso presentado como razón del avance y desarrollo de la sociedad hacia el objetivo de algo definitivo, pero no definido.

El progreso como modelo ontológico que perpetúe y cargue sobre su peso semántico la categoría de modelo ontológico no es posible, ya que dicho concepto pertenece al orden discursivo ideológico de la cultura en la sociedad. Es el sentido práctico del progreso, supeditado a su fin (al “qué es” y no el “por qué es”) que, con base en su forma y materialidad, el sujeto puede categorizar y entender como modelo ontológico.

El avance del progreso se ve reflejado en la práctica del perfeccionamiento de la técnica. La técnica, como práctica humana, vigente en el fomento de la esencial cultural, se ha arraigado en los principios tácitos de la ciencia como instrumento para el acercamiento al conocimiento. A su vez, la ciencia; la práctica científica, consagrada en la razón del sujeto, enaltece a la técnica, implementada para la producción de aparatos reflejados en la expresión ornamental e instrumental, dominándola como “tecnología”. De esta manera el giro ontológico cultural proyecta su nuevo modelo. La ciencia como medio ontológico expresa a la tecnología como fin, como objetivo que debe de ser alcanzado. Porque es la tecnología, expresión última de la ciencia, la que ejemplifica el dominio final sobre la naturaleza y las limitaciones espirituales y humanas del sujeto. La forma en cómo la práctica científica enarbola a la tecnología dentro del modelo ontológico de dominación explica el papel del sujeto dentro de la sociedad y lo posiciona en el orden del comportamiento ideológico moderno actual.

Las reflexiones sobre el instrumento hace ya mucho que no afectan a lo científicamente conocido, sino únicamente a lo que en general es cognoscible, la validez de los juicios científicos [...] Desde que las ciencias se han independizado de la filosofía idealista, las de éxito no buscan otra legitimización que la indicación de su método. En su

autoexplicación la ciencia se convierte en *causa sui*, se acepta como algo dado y con ello sanciona también la forma que, según la división del trabajo, adopta en cada caso, por más que su insuficiencia no puede permanecer mucho tiempo oculta. El ideal de positividad que toman prestado hace sobre todo de las ciencias del espíritu víctimas de la irrelevancia y la aconceptualidad en innumerables investigaciones particulares. [sin embargo] La ontología recuerda esto, pero, devenida prudente, no quiere insuflar en la cosa, por medio del pensamiento especulativo, lo esencial. Esto debe más bien surgir como algo dado, tributo a las reglas de juego de la positividad más allá de la cual quiere ir la necesidad. No pocos adeptos de la ciencia esperan de la ontología un complemento decisivo sin tener que tocar los procedimientos científicos (Adorno, 1970: 77-78).

Sobre este aspecto Adorno realizó puntualmente su crítica sobre los sistemas ontológicos en la filosofía. Concluyendo que la llegada de la metodología científica como nueva y más acertada forma de expresión del pensamiento y la razón, expondría los vicios del sujeto por el perfeccionamiento de la técnica en lugar de la práctica. Lamentablemente, dicha conclusión dejaría entrever una posición tecnófoba y cerrada en relación al dinamismo de la interacción e interrelación entre la ciencia y el sentido ontológico del sujeto contenido dentro del sometimiento de la cultura a la técnica expresada en la tecnología. Esta tecnofobia permearía el posicionamiento imperante en los estudios de la escuela crítica bajo una cerrazón beligerante en la explicación de la dominación de la industria cultural. Al final, Adorno no lograría alcanzar flaquear los vicios teleológicos kantianos. Su crítica quedaría estancada por la obstinación de encasillar a las prácticas técnicas dentro de la abstracción de los juicios de valor.

Es a propósito de dichos vicios que partimos ahora en el análisis del segundo pensador de la escuela de Frankfurt, a quien, desde su posición, la tecnofobia en relación al sentido ontológico es igual de marcada. El análisis del que parte Herbert Marcuse para reflexionar sobre la sociedad de su tiempo, donde la proliferación de los contenidos técnicos y tecnológicos influyen de manera cercana a los modelos de organización e

institucionalización política y social, se encuentra en su trabajo titulado: *El Hombre Unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (1954).

Dicho título ofrece su visión desde la perspectiva de las tecnologías y la economía política como modelo de control totalizante del sujeto quien, encaminado a las formas de dominación modernistas, convierte estas nuevas tendencias de instrumentalización en partes esenciales de su condición existencial. En palabras de Marcuse:

El análisis está centrado en la sociedad industrial avanzada, en la que el aparato técnico de producción y distribución (con un sector cada vez mayor de automatización) funciona, no como la suma total de meros instrumentos que puedan ser aislados de sus efectos sociales y políticos, sino más bien como un sistema que determina a priori el producto del aparato, tanto como las operaciones realizadas para servirlo y extenderlo. En esta sociedad, el aparato productivo tiende hacerse totalitario en el grado en que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. (Marcuse, 1954: 25-26).

Partiendo desde la suposición de una dominación en razón de la inercia intelectual derivada de los aportes filosóficos, revisados previamente, de Marx y Lukács. A la vez, Marcuse parte desde la perspectiva puntual de la imposición ideológica de la ciencia como artífice de la realidad tecnológica que somete a la sociedad en razón de su cultura, con base en el sujeto como autoformador de valores que permiten la legitimización de expresividades discursivas y empíricas técnicas. En referencia de la tecnología, el teórico sostiene que la misma no posee una naturaleza u origen neutral. De lo anterior, concluye que:

Ante las características totalitarias de esta sociedad, no puede sostenerse la noción tradicional de la neutralidad de la tecnología. La tecnología como tal no puede ser separada del empleo que se hace de ella; la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y la construcción de técnicas... En el medio tecnológico, la cultura, la política y la economía, se unen en un sistema omnipresente que devora o rechaza todas las alternativas (Marcuse, 1954: 26-27).

La tecnología es promovida en el discurso de la dominación como un nuevo supresor de los horrores del oscurantismo y la superación racional de las divagaciones idealistas de la época de la ilustración. En los tiempos de la modernidad capitalista lo que importa primeramente es el progreso, lo que impera es la lógica de la que se sirve la interacción entre las instituciones establecidas y el orden social. Con ello, la tecnología llega a presentarse como la resolución y el fin de la razón. En ella se encuentra la respuesta a los dilemas objetivos que la sociedad requiere sortear y condena aquellas partes donde la razón científica y tecnológica no ha extendido su alcance del todo.

La propaganda que aboga por la tecnología proclama que sus intenciones están libres de intereses sospechosos o viciosos y que, por lo tanto, proporciona una libertad inherente en su uso para los sujetos. Sin embargo, “la tecnología sirve para instituir formas de control social y cohesión social más efectivas y más agradables (Marcuse, 1954: 26). Su proliferación y utilización se basa en cuánto aprovechamiento se obtenga. Una técnica se sirve de la lógica de algún interés enraizada en las necesidades cuando esta es indisoluble a la acción de la que parte.

El medio ontológico de la sociedad moderna se localiza en la órbita de la noción tecnológica. Sin embargo, no como algo que lo valide o lo ayude a sostenerse, si no, más bien, como el resabio metafísico-filosófico del que se aferra a momentos el proceder tecnológico para asimilarse y posteriormente intercambiarse e implementarse en la razón de los sujetos como único medio. En la definición de la práctica, la acción se torna nebulosa y las fronteras que se creía antes eran propias del ser, ahora se convierten en una mediación de la tecnología y la técnica. El discurso tecnológico, aunque no lo aparente, con base en la razón, antepone en la realidad al objeto por sobre el sujeto, a la materia sobre el pensamiento, a la acción superflua sobre la reflexión analítica y remite a la maquinización del todo.

Si la razón es el común denominador del objeto y el sujeto, lo es como síntesis de los opuestos. Con esta idea, la ontología abarcó la tensión entre objeto y sujeto; fue saturada de concreción. La realidad de la razón era el juego de esta tensión en la naturaleza, la historia y la filosofía. El espíritu científico ha debilitado cada vez más este

antagonismo. La filosofía científica moderna puede empezar muy bien con la noción de dos sustancias, *res cogitans*¹⁴ y *res extensa*¹⁵; pero conforme la materia extensa se hace comprensible en ecuaciones matemáticas que, traducidas, a la tecnología, «rehacen» esta materia, la *res extensa* pierde su carácter como sustancia independiente (Marcuse, 1954: 179).

Originado y posicionado por y sobre la cultura, el giro ontológico que sirve a la sociedad para dar congruencia a la visión conjunta de los sujetos en la modernidad y de esta manera, perpetuar su estabilidad, es la tecnología. Con ella se constituye el accionar social de sujeto. Sin embargo, esta nueva forma ontológica, irónicamente, deja de concebirse a sí misma como un modelo ontológico en su semántica, pero no así en su *praxis*. La asimilación por parte del sujeto permanece inmutable. La comprensión de su estadía en el mundo, de su quehacer en la vida, de su arraigo a la sociedad y su compenetración con las dinámicas sociales se encuentra explicada por el progreso y desarrollo de su autoconservación haciendo uso y supeditándose al avance y colocación de la tecnología y sus herramientas técnicas en su devenir vital.

Lo que las herramientas, en cuanto a instrumentos de la tecnología, posibilitan, tal como las ciencias numéricas y elementales, es la traducción de los contenidos esenciales del mundo. De aquella traducción y reinterpretación se origina el conocimiento y entendimiento de las fuerzas que rigen el dominio de lo natural sobre lo humano. Con la tecnología, la naturaleza no se presenta como algo con lo que se debe de interactuar, si no, utilizar y de ello obtener el mayor aprovechamiento posible de beneficio redituable. El dominio sobre la materia natural aleja a la tecnología de los anteriores conceptos de la ontología, a la vez que convierte a la ontología del sujeto en un plano práctico, comprobable y plausible, objetivamente más racional que las postulaciones filosóficas y metafísicas imperfectas. Esta emancipación epistemológica se convierte en el orden discursivo que suprime toda intencionalidad idealista y lo canaliza a los terrenos de la razón material.

¹⁴ Sustancia pensante (cosa pensante).

¹⁵ Materia extensa (sustancia extensa)

El concepto ontológico de verdad está en el centro de una lógica que puede servir como modelo de la racionalidad pretecnológica. Es la racionalidad de un universo del discurso bidimensional que contrasta con las formas unidimensionales de pensamiento y conducta que se desarrollan en la ejecución del proyecto tecnológico (Marcuse, 1954: 158).

En este aspecto la dicotomía es evidente, los polos opuestos en lo que se ve encontrado el sujeto son completamente visibles y definidos. De este punto parte la dominación a la que es sometido el sujeto moderno. Por un lado, encuentra a la ontología (esencialidad), por el otro a la tecnología (materialidad). Una lo mantiene atando a su existencia, la otra a su conservación. La elección a la que es orillado es inevitable. Como formador de un todo social, como catalizador plurinomial de la dinámica social, como parte del conjunto, su pensamiento es ajustado a la contundencia moderna.

La lógica formal anticipa la reducción de cualidades secundarias a primarias en las que las primeras se convierten en las propiedades medibles y controlables de la física. Entonces, los elementos del pensamiento pueden ser organizados científicamente; del mismo modo que los elementos humanos pueden ser organizados en la realidad social. La racionalidad pretecnológica y tecnológica, la ontología y la tecnología, están ligadas por aquellos elementos del pensamiento que ajustan las reglas del pensamiento a las reglas del control y la dominación (Marcuse, 1954: 167).

Sin embargo, cabría cuestionarse cuál sería el peso ontológico con el que la tecnología conduce al sujeto a desinteresarse, desentenderse y desligarse de su reflexividad crítica y asimilar su dominación. Al respecto, Marcuse enfatiza la misión de la tecnología como medio de dominación disfrazada de innovación y libertad, sin reparar en la obviedad de que son los mismos sujetos, bajo el espectro de la democratización de sus contenidos políticos y culturales, los que crean y sostienen el permiso intangible de la dominación de la ciencia sobre su propia libertad. Denuncia la reproducción de la falsa conciencia y concluye que el discurso del capitalismo tecnológico convence al sujeto mediante la ilusión de una cierta

igualdad. Ilusión en cuanto similitud de comportamientos y actos banales, faltos de un contenido humano igualitario real. Al respecto escribe:

La gente entra en esta etapa ya como receptáculos precondicionados desde mucho tiempo atrás; la diferencia decisiva reside en la disminución del contraste (o conflicto) entre lo dado y lo posible, entre las necesidades satisfechas y las necesidades por satisfacer. Y es aquí donde la llamada nivelación de las distinciones de clase revela su función ideológica. Si el trabajador y su jefe se divierten con el mismo programa de televisión y visitan los mismos lugares de recreo, si la mecanógrafa se viste tan elegantemente como la hija de su jefe, si el negro tiene un Cadillac, si todos leen el mismo periódico, esta asimilación indica, no la desaparición de las clases, sino la medida en que las necesidades y satisfacciones que sirven para la preservación del «sistema establecido» son compartidas por la población subyacente (Marcuse, 1954: 38).

El trasfondo ontológico que, sin pretenderlo, ofrece indirectamente la sociedad tecnológica en el discurso capitalista es la configuración identitaria enajenada al orden discursivo intelectual-técnico de la cultura moderna. La necesidad tecnológica de los sujetos crea un enmascarado sentido de bienestar, donde la seguridad y cierta estabilidad, constituyó un apego en los sujetos hacia las cosas. Con esto, el sujeto dejó de definirse como una parte en la sociedad y pasó a comprenderse en los componentes integrados por ésta.

La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido (Marcuse, 1954: 39).

El alcance que la razón tecnológica logró en la identidad de los sujetos es contundente. Tal y como Marcuse puntualiza: “los controles tecnológicos parecen ser la misma encarnación de la razón en beneficio de todos los grupos e intereses sociales, hasta tal punto que toda contradicción parece irracional y toda oposición imposible” (1954: 39).

Pese a ello, la tecnología como noción ontológica dominante no está exenta de ser sugerida como inacabada. Marcuse, al igual que Marx, atina en concluir que la división social del trabajo alcanza la dignidad de una condición ontológica (1954: 157). Como revisamos anteriormente, el trabajo confiere al sujeto su parte esencial y material al mismo tiempo. Le otorga un objetivo y a la vez un propósito. En el caso de la tecnología, el objetivo se encuentra en la culminación de la razón como fin, pero, el propósito se trastoca al cosificar e instrumentar el trabajo. Con ello priva al sujeto de su autorrealización; lo conmina al desprecio de su práctica laboral, tal como la ontología económica lo hace.

Pese a garantizar el sentido falso de seguridad, la tecnología corre el riesgo de padecer la pérdida de vigencia, tal cual sucede con su progenitora: la cultura. “En el modelo del determinismo tecnológico se supone que la técnica es la variable independiente y la sociedad, la dependiente. Marcuse imagina la extensión de la dominación metódica, científica, calculada y calculadora de la técnica sobre la naturaleza y sobre los hombres” (Marcuse, 1968 y Arellano, 2015: 124). Someter al sujeto en un estado perpetuo de control ontológico artificial garantizaría una contrariedad en la apreciación cognoscente de su existencia, culminando en una subversión de su aceptación, originada por una controversia sometida dentro de los campos de la irreflexión enajenada.

Cuando se abre la puerta a la elaboración de la tecnología y no sólo al estudio de sus efectos (el encerramiento de la sociología crítica, incluido Marcuse) entonces se ve [que] las controversias científico-tecnológicas constituyen un mundo observacional y reflexivo, pues en tales controversias científico-tecnológicas se observa a los actores implicados en controversias que no sólo están constituidas sobre los contenidos técnicos o naturales, sino simultáneamente sobre los valores y todo tipo de intereses de los colectivos en disputa. (Arellano, 2021: C.P.)

Es por ello que Marcuse, pese a delimitar su trabajo en la crítica al sistema tecnológico unidimensional capitalista moderno y denunciarlo como un medio de control irracional e imperfecto, se toma un tiempo para sopesar la posibilidad y preguntarse si el medio ontológico, presente en la razón tecnológica, dentro de su elaboración y sus usos, y no

solamente bajo sus efectos, tendría que estar basado invariablemente en la dominación. Al respecto declara:

¿Se puede realmente diferenciar entre los medios de comunicación de masas como instrumentos de información y diversión, y como medios de manipulación y adoctrinamiento? ¿Entre el automóvil como molestia y como conveniencia? ¿Entre los horrores y las comodidades de la arquitectura funcional? ¿Entre el trabajo para la defensa nacional y el trabajo para la ganancia de las empresas? ¿Entre el placer privado y la utilidad comercial y política que implica el crecimiento de la tasa de natalidad? (Marcuse, 1954: 38-39).

Aunque en estos cuestionamientos no se aprecie directamente, Marcuse deja entrever un cambio de paradigma en el contenido de su pensamiento tecnófobo, ya que permite replantear la naturaleza del uso de la técnica y la tecnología en su elaboración y planteamiento. La sugerencia, de que la tecnología puede considerarse como ontología, sin estar implementada como medio de dominación, no es fortuita. Por el contrario, enarbola la capacidad propia de la técnica de presentarse en el sistema de medios culturales, no como una imposición codificadora de las prácticas humanas, sino como una ejemplificación de intereses e inquietudes reales del sujeto por la diversificación de sus formas de expresividad del conocimiento. Los medios tecnológicos ponderan su presencia en momentos determinados que la sociedad promueve con su entendimiento. A su vez, la tecnología se encuentra legitimada en correlación al avance y disposición de la sociedad y su vigencia se encuentra bajo el escrutinio de los valores e interés propios de los sujetos. Por esto, sería interesante analizar la respuesta y reconsideración que los sujetos dan a la tecnología, sin entenderla como un fin último de control. Por el contrario, desarrollarla como un hecho repleto de significados y correlaciones sociales que posibilitan la interacción y que solamente alcanzan la relevancia o compenetración dentro de los márgenes que los sujetos promueven desde sus fronteras objetivas y subjetivas.

Es a raíz de esto que, a continuación, analizaremos la cultura y el desarrollo tecnológico bajo los trabajos y posturas metodológicas de Bruno Latour y Michel Callon, en la visión de los estudios de la ciencia, tecnología y sociedad.

2.2. ESTUDIOS DE CIENCIA, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD

Los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS), han posicionado su trabajo en los términos de la reformulación tecnocognoscitiva de las epistemologías modernas y la interacción interdisciplinaria entre los actores, las técnicas y los aparatos como asociaciones mediadas por las relaciones intencionales de los sujetos y las redes o ecosistemas que en ellos existen, en las interlocuciones de los procesos de meta-cognición material, lingüística y técnica.

Comprender a la sociedad bajo un sistema de redes interconectadas no sólo ha sido exclusivo de la mirada de los estudios CTS. Anteriormente se ha analizado los comportamientos de la sociedad bajo miradas sistémicas y estructurales que modulan el proceder sociológico. Sin embargo, la innovación presentada por los estudios CTS propone un desarraigo a las posiciones objetivistas que hacen uso de una concreción cruda de datos desprovistos de carácter, así como también, de elementos relativistas que sólo sortejan las visiones sociales, como entes omnipresentes sin profundizar en lo significativo. En este apartado se revisará las formulaciones teóricas de Bruno Latour y Michel Callon en relación al aspecto ontológico del sujeto bajo la aplicabilidad de la antropología de la tecnociencia en razón de conocimiento de la ciencia como conocimiento del hombre. A modo de preámbulo es necesario remarcar primeramente los recursos conceptuales de los que ambos teóricos se sirvieron para sopesar sus contribuciones epistemológicas en sus investigaciones del conocimiento del hombre. En concreto:

[...] sus recursos conceptuales provinieron sobre todo de dos fuentes:

1. La filosofía de ciencias, elaborada por Michel Serres (1992), de quien tomaron prestado el concepto de traducción, y
2. El programa fuerte en sociología del conocimiento, iniciado por el filósofo-sociólogo

inglés David Bloor (Bloor, 1976).

Aunado a lo anterior, habría que considerar las influencias que han recibido de otros autores considerados como posestructuralistas. Algunas de estas nociones son: la “inscripción”, propuesta por Jacques Derrida, la de Rizoma, elaborada por Deleuze y Guattari, y la de “dispositivo”, proveniente de la filosofía de Michael Foucault. (Arellano, 2003: 87-88)¹⁶.

El postulado, dentro del marco de los estudios CTS, que se revisará aquí será el de la teoría de Actor-red sustentada por Bruno Latour en su trabajo titulado: *Reensamblar lo Social: Una introducción a la teoría del actor-red* (2005). En este apartado prologaremos cómo es que esta teoría se conforma, cómo es relevante para el análisis de esta sociedad y cómo interactúa la esencialidad de los sujetos para el advenimiento de la conformación ontológica.

El primer punto a tratar es la explicación de la base de la teoría del Actor-Red. En los primeros apartados de *Reensamblar lo social*, Latour propone una revisión necesaria de la objetivación y visualización de lo que lo *social* significa. Se resalta la importancia de dejar de ver a los fenómenos y hechos sociales como la conformación de una totalidad artificial y comenzar a re-ensamblarlos en objetividades realistas y provistas de significados personales, manifestantes del interés humano y limitantes de fronteras prácticas.

Latour argumenta que el análisis de lo social y la sociedad se debe resistir a la jactación de que los actores sólo tienen un comportamiento universal que somete su actuar. Se debe rebasar la actitud condescendiente de encapsular el simbolismo de una acción y concederle un peso práctico dentro de una acción material concisa, ajena a los abstraccionismos discursivos. Latour denuncia que, en las posiciones políticas y metodológicas convencionales de los sociólogos o analistas sociales, los consensos son una colectividad homogénea, que encasilla todos los contenidos humanos en una capsula de significación

¹⁶ Arellano, Antonio (2003), *La sociología de las ciencias y de las técnicas de Michael Callon y Bruno Latour*, en Ocampo, Jorge & Patlán, Elia & Arellano, Antonio (coord.) *Un debate abierto. Escuelas y corrientes sobre la tecnología*, Universidad Autónoma de Chapingo, Centro de investigaciones económicas, sociales y tecnológicas de la agroindustria y la agricultura mundial, México, 2003.

cosificada, sin siquiera definir puntualmente dicha cosificación. Para Latour: “En la mayoría de los casos, las explicaciones sociales son simplemente un agregado superfluo que, en vez de revelar las fuerzas que actúan tras lo que se dice, disimula lo que se ha dicho” (2005: 77).

Plantea el problema de las sociologías convencionales bajo un deo unitario que relega todas las interacciones en pos de causas superficialmente homogéneas y deja de lado las causas variables heterogéneas. Para Latour, lo que importa no es tanto ver cómo es que la necesidad implementada y las condiciones precarias de sociabilidad en el mundo se dan. Lo importante es la contención de lo que a ello se llega, la resolución infinita de los consensos epistémicos y las convenciones que los sujetos crean bajo contenidos ya asimilados, pero no impuestos.

De igual manera, denuncia la irresponsabilidad de la parte crítica de las investigaciones, las cuales, actualmente se ven más propicias a la preocupación de adecuar los objetivos a los postulados, en contraposición a someter los postulados a juicios en relación de los hechos observados. Al respecto dice:

No bastará con que los analistas digan que saben por anticipado quienes son realmente los actores y que es lo que realmente los hace actuar. Tampoco servirá disfrazar este tipo de ceguera voluntaria como una supuesta reflexividad. Demasiado a menudo, los científicos sociales -y especialmente quienes se encuadran en la sociología crítica- se comportan como si fueran investigadores "críticos", "reflexivos" y "distanciados" que tratan con un actor "ingenuo", "no crítico" e "irreflexivo". Pero lo que a menudo tratan de decir es que traducen las numerosas expresiones de sus informantes a su propio vocabulario de fuerzas sociales. (Latour, 2005: 87-88).

A los ojos de la TAR la interacción social no es cuantificable bajo el encuadre de la formación positivista, pero tampoco es sólo estructural dentro del rango de las visiones filosóficas clásicas. Lo que significa para los hombres actuar en la sociedad no es, o deja de ser, un contenido lineal y automático, es más bien una amalgama sensorial, inmaterial-material de redes perpetuadas que actúan y son actuantes en el sujeto. Parten desde su concepción,

actúan bajo los términos de su naturaleza, se detienen bajo los límites de su acción y posibilitan que los sujetos confluyan dentro de la red constituida como puntos nodales dentro de los cuales otra gran variedad y cantidad de redes y acciones pueden resultar.

La teoría del actor-red es altamente significativa ya que deja ver que los contenidos de la interacción entre actores (los sujetos) no es, simplemente, una necesidad ya creada, es más bien una conformación de órdenes de influencia interna y a la vez externa. La creación cognoscitiva de los hombres se funde dentro de una red que no tiene que ser totalmente de humanos. Los no-humanos (agencias: hechos materiales y no materiales como las cosas, las instituciones, los deseos, las mentes y los mitos) son también parte de aquella interacción inherente en los contextos de los componentes humanos que se dirigen mediante la mediación de sus sentidos para con las cosas por el camino del desarrollo que posteriormente será llamado social-humano.

Los agentes también necesitan figuraciones abstractas. Cuando la gente se queja de la "hipostatización¹⁷" de la sociedad, no debe olvidar que mi suegra es también una hipóstasis, como lo son también los individuos y los agentes económicos, como la tristemente célebre Mano Invisible. Esto es exactamente lo que las palabras *actor* y *persona* significan: nadie sabe cuánta gente actúa simultáneamente en cualquier individuo dado; inversamente, nadie sabe cuánta individualidad puede haber en una nube de puntos de datos estadísticos. La figuración da una forma a los agentes, pero no necesariamente a la manera de una errata fiel de un pintor figurativo (Latour, 2005: 83-84).

Latour demuestra que los significantes se ven cada vez más complejizados, no como una imposible amalgama de interacción que no puede rastrear su origen ni su importancia, sino más bien, como la interacción heterogénea y cambiante de lo que todo en el mundo hay y

¹⁷ Proceso mediante el cual se "sustantifica" una propiedad, relación o atributo abstracto que, por sí mismo, no es en modo alguno sustancia. Como quiera que, en muchos casos, la "sustantificación" no consiste en concebir como sustancia lo que es un accidente o una relación, sino en concebir como atributos o relaciones simples o exentas a lo que no son sino atributos o propiedades o relaciones insertas. (Diccionario filosófico: Consultado en <http://www.filosofia.org/filomat/df004.htm>)

posibilita la acción. La importancia de los sujetos es relevante, pero también lo es la de las redes donde ellos se desenvuelven, ya que son propias y, a juicio de Latour, nada alienantes o dominantes, por lo menos no es su parte cosificante. La separación entre las categorías: alienación y dominación e interacción y significación es lo que diferencia a la TAR de las dimensiones clásicas de la investigación social. Las asociaciones congruentes de una totalidad heterogénea posibilitan la amplitud de responder a las dificultades de rastrear lo verdaderamente social en la acción. Lo anterior se advierte bajo la sugerencia que da Latour, en torno a la implementación del proceso científico como disciplina que ayudaría a la superación del quiebre sociológico con lo social. De aquello se hablará más adelante. Por el momento es correcto quedarnos con la diferenciación entre la TAR y la teoría sociológica convencional. Tal y como argumenta Latour:

Este punto ayudará a no confundir la TAR como uno de los numerosos movimientos polémicos que han apelado a lo concreto del individuo humano con su acción significativa, interactuante e intencional, contra los efectos fríos, anónimos y abstractos de la determinación por parte de las estructuras sociales, que han ignorado el mundo significativo vivido de los seres humanos individuales a favor de una manipulación fría, anónima y técnica por la materia (2005: 92-93).

Es a partir de aquí que podemos localizar el posicionamiento ontológico que proporciona Latour en la Teoría del Actor-Red. A diferencia de la revisión dada en el apartado anterior con Adorno y Marcuse, sobre la condición dominante de la cultura, la ciencia y el proceso tecnológico, dentro del medio ontológico obliterado por la negación de los órdenes metafísicos de la filosofía idealista, e intercambiado de manera expedita por el advenimiento del resabio ideológico de la razón discursiva moderna. En Latour y la teoría del actor-red, podemos encontrar una reconciliación con el concepto ontológico. Sin embargo, no lo encontramos aquí como un medio cognitivo-material unificador de la conciencia, sino como un contenido significativo presente en las redes del sujeto actuante inmerso en la totalidad heterogénea. Al respecto, Latour concluye que:

Ir de la metafísica a la ontología es plantear nuevamente la pregunta de cómo es realmente el mundo real. Mientras nos mantengamos dentro de la metafísica siempre está el peligro de que el despliegue de los mundos de los actores siga siendo demasiado fácil porque podrían considerarse como otras tantas representaciones de cómo es el mundo, en singular. En cuyo caso, no hubiéramos avanzado un centímetro y estaríamos de vuelta en el punto de partida de la explicación social, es decir, en el idealismo de Kant. (2005: 170).

La TAR invita a la reflexión de la sociedad como un ente unificado, pero no atado tumultuosamente bajo los conceptos subjetivos del idealismo entorno al individuo colectivizado por su onto-teleológica experiencia apriorística trascendental. Postula subvertir las formulas del pensamiento antagonizado. De dejar de percibir al todo en el mundo como el cúmulo sensorial de diferentes componentes que se orbitan, pero no se conjugan y a lo mucho se presentan distantes; por ejemplo, un mundo "material objetivo", "subjetivo simbólico", o un reino de "pensamientos puros" (Latour, 2005: 156). Con esto se sugiere comprender las acciones dentro del contenido de su propia interacción significativa con base en las asociaciones, y en esto, la ontológica también tiene un lugar. Tal como explica Latour:

Tenemos que cambiar, sí, pero de un repertorio empobrecido de intermediarios a un conjunto altamente complejo y controvertido de mediadores. Las controversias sobre las ontologías resultan ser tan interesantes y controvertidas como la metafísica, excepto que la cuestión de la verdad (de cómo es el mundo realmente) no puede ser ignorada con una pose desganada o simplificada a priori. (2005: 171)... Mantengo el plural para las ontologías a fin de recordar al lector que esta unidad no es resultado de cómo es el mundo en el primer encuentro, sino de lo que el mundo podría llegar a ser siempre que sea recolectado y ensamblado. (Latour, 2005: 171, n. 61).

Como lo mencionamos anteriormente, es en este punto que retomamos el aporte que el proceso científico-tecnológico puede ofrecer al reensamblaje de lo social y, la vez, localizamos el lugar que le correspondería a la ontología en el desarrollo significativo de las

redes interconectadas por los sujetos. A diferencia de lo anteriormente visto en la escuela crítica de Frankfurt, la ciencia y la tecnología en la TAR deja de presentarse como un fin que pondera el dominio en lo humano, basado en la técnica, sobre el control de lo natural. Ahora, el proceso científico se presenta como el nexo de redes ensambladas que acerca a las dimensiones naturales y sociales bajo un mediador de pruebas, datos y asociaciones.

El alcance del proceso científico sostiene la posibilidad de compenetrar aún más, no solamente, en los misterios de las fuerzas naturales y su comprensión. Por el contrario, la cualidad asociativa de su acción permite sortear las barreras de lo que anteriormente se creían los dominios de lo enteramente social o filosófico, casi-secuestrado por las objetividades de las disciplinas sociales. “Cuanto más se extienden la ciencia y la tecnología, tanto más vuelven rastreables físicamente los vínculos sociales. Una infraestructura material ofrece a diario más pruebas de la posibilidad de realizar un seguimiento preciso de las asociaciones” (Latour, 2055: 172).

La herramienta científica de la controversia, como catalizador del pensamiento y de nuevos experimentos, permite la multiplicación de nuevas asociaciones, las cuales, a su vez, promueven mayores redes que imprimen en el sujeto la acción de mayor movimiento y conocimiento por “su” mundo. Impulsando a éste a entenderse y preocuparse por lo que es, lo que lo rodea, lo que lo envuelve y lo que lo limita, tanto en lo físico como en lo material dentro de la misma sociedad. “La episteme de la TAR es una ontología que no separa las entidades humanas de las no-humanas pues ambas se encuentran coproducidas” (Arellano, 2021: C.P.). En esta dinámica característica de la ciencia presente en la Teoría del Actor-red, la ontología obtiene su vigencia. De acuerdo a Latour, es mediante la diversificación de la asociaciones, traducciones, consensos y controversias del proceso científico que la ontología pasa a convertirse, de un sustantivo idealista, a un verbo práctico dentro del oficio científico.

Los experimentos y las controversias que generan proveen una suerte de sitio permanente donde es posible verificar lo que podrían significar la metafísica y la ontología en términos prácticos para los científicos en su trabajo. La organización misma

de la ciencia -a través de la solicitud de subsidios, experimentos a gran escala, congresos, publicaciones, controversias, conferencias organizadas en procura de consenso- ofrece al analista una fuente continua de información respecto de cómo plantear la cuestión de la ontología. (Latour, 2005: 173).

Latour sostiene que:

Es en las instituciones científicas donde podemos encontrar el acceso más fácil para comprender lo que significa aumentar la variedad de agentes, explorar teorías alternativas de acciones, sin abandonar la búsqueda de la realidad [...] Una vez que se aprende a respetar las ontologías cambiantes, se puede abordar entidades más difíciles para las cuales la cuestión de su realidad ha sido simplemente eliminada por el peso de las explicaciones sociales (2005: 173).

Sin embargo, aunque la TAR sostenga que el peso de la acción científica permitiría la congruencia perfecta entre la dinámica social y el mundo natural, fomentado desde las redes de los actores que convierten la dinámica práctica de sus acciones en fenómenos sociales dentro del entramado de la sociedad, aun faltaría sopesar la parte que atañe característicamente a la forma actuante sostenida por las instituciones que se sirven de los procesos científicos pero que, por su formación, se alejan o se mantienen distantes y a la expectativa de los mismos. En concreto, los términos políticos y económicos particulares de los diferentes Estados-Nación, sostienen una relación sesgada en la proposición científica. De ello que Latour convenga en aceptar que, pese a que la TAR puede intervenir de manera productiva para sortear los resabios metodológicos clásicos de las investigaciones sociales, no es una teoría unificadora por sí misma, ya que depende de una asimilación contundente dentro de medios que convienen en efecto de control, sin percibir una dominación homogénea. De modo que su forma perceptiva que ofrece de la ontología, no podría ser definitiva.

Es a partir de la compenetración que los mismos actores promueven en sus interacciones asociativas que la ontología del actor-red puede ir encontrando espacio sobre su propia

valorización. Tal y como Latour confiesa en Reensamblar lo social, bajo un dialogo hipotético titulado, *Sobre la dificultad de ser una hormiga (ANT-TAR): Interludio en forma de dialogo* (2005: 205-224), aunque la teoría del actor-red es significativa para las asociaciones, no necesariamente es asociativa por sí misma. “La TAR es bastante inútil en ese sentido. Su principio más importante es que los actores mismos hacen todo, incluso sus propios marcos, sus propias teorías, sus propios contextos, su propia metafísica, hasta sus propias ontologías” (Latour, 2005: 212).

Pese a que la TAR no posea el modelo ontológico definitivo buscado en este trabajo, la práctica de las asociaciones dentro de las redes de los sujetos puede ser interesante de revisar en su contenido autovalorativo, descubriendo un importante aporte sobre un “enfoque epistemológico sustentado en una ontología reticular de elementos heterogéneos natural-sociales” (Arellano, 2021: C.P.). Como se revisó anteriormente, la ciencia y la tecnología ligan su quehacer a los aspectos económicos y políticos que influyen en los sujetos. Así como con Latour revisamos la posibilidad de no juzgar a la ciencia y la tecnología como medio de dominación del sujeto, de igual forma, en alusión a lo visto con Marx y Lukács, sería prudente sostener que las características económicas y laborales no tendría que poseer inherentemente un concepto de sometimiento ontológico negativo o cosificante, como en la pensamiento crítico de Adorno o Marcuse , sino más bien, aunar más dentro de su “sentido antropológico como autoformador del hombre y económico como formador de la base material de la vida” (Arellano, 2021: C.P.) . Bajo los preceptos de la teoría del actor-red, la valorización de las técnicas, definiciones y constituciones económicas podrían mostrarse con otra mirada. Es de este modo que damos paso a la revisión de Michel Callon y su idea de red Tecno-Económica.

El concepto de *rede tecno-económica* postulado por Michel Callon y formulado en su trabajo: *Redes tecno-económicas e irreversibilidad* (1991), con base en la TAR, hace énfasis en las relaciones económicas, técnicas, personales e intrapersonales de los sujetos atados a la personificación de la sociedad modernista como segmentos dentro del reensamblaje de los sujetos-actores. Callon hace un análisis que contiene una justificación en el proceso

de *traducción-irreversibilidad* que los actores de una red despliegan en sus interacciones con la realidad heterogénea. Por ello que, a modo de introducción, comienza ofreciendo una definición de lo que es una Red Tecno-Económica. En sus palabras:

Es un conjunto coordinado de actores heterogéneos: laboratorios públicos, centros de investigación técnica, empresas, organismos financieros, usuarios, y poderes públicos que participan colectivamente en la concepción, elaboración, producción y distribución de procedimientos de producción, bienes y servicios, algunos de los cuales dan lugar a una transacción mercantil. En ciertos casos, la evolución de estas RTE puede ser anticipadas: los actores se comportan de manera previsible, las tecnologías y los productos evolucionan según trayectorias que son relativamente fáciles de caracterizar. En otros casos, los actores que componen las redes tecno-económicas disponen, al contrario, de importantes márgenes de maniobra: desarrollan complicadas estrategias, las innovaciones abundan y provocan reordenamientos inesperados (Callon, 1991, en REDES, 2001: 86).

El apelativo en la Teoría del Actor-Red es altamente conveniente en la relación de los actores, atravesada por la complejización de los contundentes desarrollos autónomos de los modelos Tecno-Económicos. Callon aporta una explicación más ilustrativa de las asociaciones que la TAR fomentaba en la interactividad de los sujetos (actores) actuantes y su dinámica para objetivar lo social.

En las Redes Tecno-Económicas (RTE) lo que anteriormente se pensaba eran, nada más, que meros objetos, herramientas, lugares, momentos, intereses e intenciones ajenas o neutrales a la producción de relaciones sociales humanas, ahora se convierte en una parte con esencialidad propia que, a su modo, también hace proclive la acción de dichas relaciones. Para Callon, los sujetos, así como el contexto y momento de los lugares donde se encuentran, son productores de las redes que crean. No solamente el sujeto entiende y origina la relación social en las redes de su círculo próximo. También lo hace las herramientas de las que dispone, cómo las dispone, la traducción que da a esas herramientas y la posibilidad de implementar a las mismas. De igual forma, las

herramientas, siendo objetos materializados ya vigentes, no son propios o únicos de la intencionalidad de los sujetos particulares cuyo objetivo es constituir una red única. Detrás de cualquier objeto o herramienta se encuentra una red ya establecida de otros humanos y no humanos, previamente relacionada cuya conclusión ha sido la creación o utilización del objeto o herramienta. En palabras de Callon:

Las RTE están organizadas alrededor de tres polos: a) el polo científico (C) que produce conocimientos certificados; comprende centros de investigación independientes (públicos o privados), universidades, y también laboratorios de empresas que forman parte de este polo en la medida en que sus actividades son de la misma naturaleza que las de otros centros de investigación universitaria; b) el polo técnico (T) que concibe, elabora o transforma artefactos destinados a prestar servicios específicos; sus productos pueden ser indiferentemente bocetos, modelos, prototipos, pruebas y ensayos, patentes, normas, reglas del arte; este polo comprende los laboratorios técnicos de las empresas, los centros de investigación colectiva, las plantas piloto; c) el polo del mercado (M) que agrupa a los usuarios que expresan (producen) más o menos explícita y directamente una demanda, unas necesidades, y que se esfuerzan por satisfacerlas. Entre estos polos tienen lugar actividades de intermediación. (1991: 87).

Es la intermediación de las agencias, comprendidas como entes materiales e inmateriales, simbólicos o prácticos, vigentes o rebasados, los que posibilitan y fungen como mediadores de la constitución de las redes sociales. Tanto el sujeto; actor de las relaciones humanas, como las agencias; intermediarios de las relaciones, cumplen la parte que atañe a sus intencionalidades y funcionalidades focalizadas en el interés. Las relaciones entre una red-punto y las redes que la engloban se analizan en términos de –solamente- traducción: los intermediarios que circulan entre ellas son los operadores (Callon, 1991: 120). Es así que Callon, al igual que Latour, concluye que el fenómeno de lo social, el por qué los sujetos hacen o piensan en hacer cosas, deja de ser observado y estudiado a partir de lo meramente humano.

El modelo ontológico presente en las RTE, se ve enmarcado en la compenetración de la traducción de las redes por los actores (sujetos) y los intermediarios (medios). Como agregado, la ontología, la parte esencial que sublima la noción del ser, se diluye y mezcla en todo lo que ella define. La innovación que aporta Callon a este aspecto se presenta en la nueva noción de entender a las partes funcionales que conforman la unidad heterogena de la sociedad: los actores y los intermediarios. De acuerdo a Callon, la posibilidad de indiferenciar a los dos componentes el uno del otro, o intercambiarlos dentro de sus roles funcionales, es posible en el orden heterogéneo que define a las RTE. Aunque extensa, esta afirmación es explicada por Callon, de la siguiente manera:

Consideremos una central nuclear, agrupación híbrida y monstruosa cuyo funcionamiento resulta de la interacción reglada de barras de grafito, de turbinas, de átomos que fisionan, de operarios que vigilan tableros de mandos, de señales intermitentes, de placas de hormigón, de ingenieros que siguen las palpitations del monstruo. ¿Por qué negarle a priori el derecho de ser un actor completo? "Ella" (es decir la agrupación heterogénea) transforma todo lo que la alimenta (documentos, consignas, combustible, agua, competencias, líneas del presupuesto) en electrones transportados hasta usuarios equipados con contadores azules, con cubetas de electrólisis, pero también en impuestos locales que enriquecen a algunas municipalidades, en rechazos que suscitan la formación de grupos ecologistas, a quienes teme [...] Por un lado, la central es sobre todo descrita como un simple eslabón en una cadena que va del usuario hasta la dirección de la EDF, es decir hasta los terribles nucleócratas que así lo han querido. En este caso la imputación identifica actores, pero pasando a través de la central sin detenerse en ella y sin considerar a los humanos que participan en su funcionamiento: estos son sumergidos en la indiferencia más terrible y se convierten en compañeros de inacción de turbinas, isótopos, bombas y circuitos de enfriamiento [...] Por otro lado, en ciertas controversias e interpretaciones, la central puede ser cuidadosamente distinguida de todo lo que se encuentra arriba de ella y constituir un punto de detención en el proceso de atribución: es suficiente que algunos duden de su previsibilidad y seguridad, llamando la atención sobre determinados dispositivos

técnicos juzgados poco fiables, o sobre determinados operadores que fácilmente puedan distraerse. Esto muestra el desplazamiento ínfimo que hace pasar a un agrupamiento del estado de actor al de intermediario. Es una cuestión del punto de detención del proceso de atribución. O bien uno se fija sobre la agrupación sin ir más allá y obtiene un actor; o bien uno pasa a través suyo para remontar la red y obtiene un intermediario. (Callon, 1991: 99-101).

El principio del que parte la aproximación a la mediación de los intermediarios y los actores, como los interlocutores de las redes que producen, en sintonía a la valorización de sus aportes dentro de la consumación del objetivo por el que se relacionan, de acuerdo a Callon, es la observación. De igual forma, la ontología arraigada dentro de las RTE es propiciada por los observadores que la definen con base a los intereses próximos para el beneficio de la red. Sin embargo, la categoría que se le otorga a la ontología no es la de un modelo completo y no llega a presentarse como una potencia omnipresente, definitiva y de común acuerdo sin revisión. “En todos los casos, el observador está obligado a hacer una ontología de contenido y de geometría variable (Callon, 1991: 101).

En el funcionamiento y definición de las Redes Tecno-Económicas podemos apreciar que la monopolización humana de las interacciones sociales queda relegada en la heterogeneidad de los condicionales libres de las agencias intermediarias. Sin embargo, Callon comenta que lo anterior no es definitivamente acertado. Las particularidades de cada red otorgan en la fuerza de la relación entre lo humano y no-humano un grado de convergencia o de irreversibilidad. Estas dos nociones Callon las conceptualiza como los sentidos de integración en los que las redes pueden fluctuar. Al respecto escribe:

Llamamos grado de convergencia de la red al índice sintético que resulta de los grados de alineamiento y de coordinación. Esta noción reposa sobre la idea simple de que mientras más alineada y coordinada está una red, los actores que la componen más trabajan en una empresa común, sin ser en todo momento discutidos en tanto que actores con una identidad propia. (Callon, 1991: 110). [Por otro lado]. Diré que la irreversibilidad de una traducción depende: a) de la imposibilidad que ella crea de volver

a una situación en la que no constituía sino una opción abierta entre otras; [y] b) de la predeterminación de las traducciones por venir (Callon, 1991: 113).

La contundencia, con la que una de las dos nociones adquirirá relevancia y vigencia en cualquier RTE, definiría la potencia de su alcance en cuanto a la observación, traducción y expansión proporcionada por los actores e intermediarios. Si transliteramos estos conceptos a la percepción ontológica, concluiremos que, en las Redes Tecno-Económicas, la ontología puede constituirse mediante el grado de convergencia que, sustentado por la acción común, alinea y coordina un acuerdo colectivo factible para la totalidad de actores involucrados. O, por el contrario, si mediante el proceso de irreversibilidad se pregona una imposibilidad de retornar a nociones cerradas, la ontología quedaría relativizada y orbitaría esporádicamente dentro de nuevas traducciones venideras que encontrarían su justificación en las intermediaciones de los actores.

Sobre este punto Callon únicamente sentencia que “no existe teoría o modelo, inclusive en plural, del actor. La ontología del actor es de geometría variable y es indisociable de las redes que lo definen y que él contribuye a definir junto a otros (1991: 122). Si es válida esta conclusión, entonces, es necesario puntualizar que, con base en lo previamente visto, la posición ontológica del sujeto sigue adquiriendo relevancia, ya sea como imposición dominante (crítica) o como asociación significativa (Red), dentro de la asimilación de proposiciones y condiciones o formas materiales de su experiencia existencial interrelacionada.

Para finalizar, una vez habiendo revisado los diferentes posicionamientos en los que la ontológica puede visibilizarse, categorizarse o traducirse. Teniendo presente el sostenimiento valorativo de todo lo anteriormente visto, es momento de interrelacionar los contenidos y tomar una posición concluyente para el objetivo de este trabajo. El contenido antropológico, del que se ha servido hasta ahora este trabajo para eclipsar toda expresividad humana a fin de sentenciarla como resultado inherente de la técnica dentro del aspecto propiamente natural y humano, pasando desde el idealismo y deviniendo en la materialidad de sus prácticas, servirá para proyectar la unidad ontológica que constituye la

interactividad social actual. A continuación, se buscará desarrollar la ontología tecno-económica del sujeto.

3. LA ONTOLOGÍA TECNO-ECONÓMICA

Esta última parte comienza presentando las tres conclusiones más relevantes obtenidas de los apartados anteriores. La primera; que la ontología de los sujetos no requiere la necesidad de una categoría de esencialidad idealista, como fuerza o estado omnisciente que ate la congruencia de la realidad unitaria en todos los pensamientos subjetivos. La segunda; que la ontología se desmenuza entre el medio humano y la naturaleza comprendida mediante un contenido práctico y material, adquiriendo su vigencia o relevancia dentro de la amplitud de todo lo que se podría considerar social, pese a ser bajo la noción de asimilación, imposición, dominación o significación, siempre y cuando ésta, sin importar su nivel de compenetración o entendimiento en los sujetos, cumpla con un cierto grado y criterio de trascendencia en la funcionalidad empírica del sujeto, atada a la trayectoria productiva del conocimiento y práctica del hombre en su afán de sortear y adelantar los resabios atomistas metafísicos o los des-valorativos juicios apriorísticos subjetivos. La tercera conclusión advierte la imposibilidad de separar y diferenciar a la ontología natural y la ontología de los sujetos como medios dualistas de la caracterización y noción de la realidad. Bajo la visión de la epistemología antropológica se concluye que la ontología no se separa en dimensiones o nivel de entendimiento conceptual en el sujeto. Por el contrario, la ontología se fomenta de manera dialéctica en el advenimiento de la posición del sujeto sobre el mundo y lo que él, con base en las estructuras cognitivas y técnicas que crea y sostiene, define e implementa para generar las nociones de sí mismo y de la naturaleza o el medio por el cual existe.

Teniendo presentes estas tres premisas concluyentes, primeramente, antes de definir la forma en cómo se manifiesta la ontología tecno-económica actual, el lugar donde se sitúa y los factores que fomenta y la caracterizan, es necesario valorizar en una lectura de conjunto, los componentes que se pretender utilizar para diferenciar o trasladar a la

ontología tecno-económica al plano de la hipótesis, sin caer en contradicciones con los autores ya revisados.

Por ello que se debe mencionar de nueva cuenta que, como se vio en apartados anteriores, las diferentes conceptualizaciones y manifestaciones ontológicas contienen un categórico incompletamente material, pero sustentado desde la visión antropológica del conocimiento del hombre; misma que sirve como guía para concretar las pautas epistemológicas con las que se puede ligar las posturas conceptuales de las diferentes nociones de la ontología y aglutinar a modo de propuesta a la ontología tecno-económica. Con Aristóteles, la metafísica ontológica surge como el anhelo contemplativo de categorizar la realidad y al hombre dentro de la totalidad de adjetivos esencialistas. Para Kant y Heidegger la ontología surge, para y desde el sujeto, dentro de las particularidades subjetivas de la razón trascendental apriorística y la intuición teleológica. Posteriormente, aceptan la importancia de una formalización de las técnicas humanas como herramientas cognitivas que trasladan la vigencia trascendental de los juicios, los valores morales y las experiencias al plano de una materialidad del conocimiento como autoformador de las relaciones sociales colectivas. En Castoriadis, el posicionamiento histórico concentra lo material en la intuición colectiva material y formula la perceptibilidad de las cosas como sometimiento de la práctica simbólica que teje la congruencia de las percepciones individuales y las contienen en los consensos objetivos alcanzados por la igualación significativa de las intenciones. En Buffon, la ontología naturalista consiste en la elevación del estado de la mente y la proyección de sus partes en el sujeto como transición del estado de hominización a la humanización y “otorga a los humanos la capacidad de pensar y de formar conocimiento” (Arellano, 2015: 140). Con Darwin y Saint-Hallaire la especialización de las partes orgánicas y del cerebro, así como el recurso de la autodomesticación de la técnica, provee al sujeto de la noción materialista necesaria para su evolutivo y volitivo desarrollo existencial. Para Marx y Lukács, la contundencia del trabajo y las formas económicas dominantes posibilitan contener a la ontología dentro del margen de su existencia como formadora de los lineamientos prácticos para la constitución de la relación del hombre con la naturaleza, así como de la formalización de todos los procedimientos del conocimiento y el entendimiento. Así

también, la escuela de Frankfurt y los estudios CTS daban crédito a la interacción de los hombres, cuyo rol se veía condicionado por la relación de su entorno cultural técnico. Con Adorno y Marcuse, se analizó la importancia que el control e instrumentalización de las técnicas científicas culturales, en pos discursiva de la razón, consagra en el triunfo de la ideología moderna. Y, por último, con Latour y Callon, se analizó la postura de convergencia/irreversibilidad que, en las redes tecno-económicas, compuestas desde la Teoría del Actor-Red, permitían a los sujetos y sus intereses sociales intermediar y traducir determinaciones de su realidad, permitiendo con esto sofisticar la heterogeneidad de la integración de los componentes que se ven interrelacionados.

Presentada y sopesada esta recapitulación, se puede sugerir que la ontología tecno-económica del sujeto actual se encuentra representada en la interacción de las redes convergentes existentes en el sistema cultural moderno. Inmersa en una distribución heterogénea discursiva que otorga libertad de desenvolvimiento ideológico, considerada bajo contextualizaciones históricas. Consagrada bajo la naturaleza del valor-trabajo, pero que, por su irreversibilidad, imposibilita a los actores (sujetos) a traducir las controversias generadas en la diversificación de los contenidos laborales y que, por el contrario, los somete a ser únicamente intermediarios sin la posibilidad de mediar como actores de sus redes económicas. Siendo así, bajo el dominio unitario de los factores que lo reproducen, el medio ontológico tecno-económico se presenta como la abstracción simbólica que denomina al valor en su forma “dinero”, con la particularidad de poseer una geometría variable y por tanto intangible, pero asimilable a los quehaceres materiales de la sociedad.

Definida la forma “dinero” como la ontología tecno-económica¹⁸, es menester abundar en las características por las que este ensayo la considera cabal de cumplir con tan esquiv

¹⁸ El dinero como ontología no ha sido una creación propia para este ensayo. Anteriormente ya se ha tratado de establecer esta conceptualización en trabajos previos más formales y específicos. Algunos ejemplos son: John Smithin (ed.), *What is Money?*, New York, Routledge, 2000; Mark Hammond, *A Heideggerian Phenomenological Investigation of Money*, Nueva York, Edwin Mellen Press, 2001; Randall Wray, *Understanding Modern Money. The Key to Full Employment and Price Stability*, Edward Elgar, 2003, Cheltenham; Louis-Philippe Rochon / Sergio Rossi (eds.), *Modern Theories of Money. The Nature and Role of Money in Capitalist Economies*, Cheltenham, Edward Elgar, 2003; Geoffrey Ingham, *The Nature of Money*, Cambridge, Polity Press, 2005; Pierre Piégay (ed.), *Teorías monetarias postkeynesianas*, Madrid, Akal, 2006,

categoría en el plano de lo conceptualizable. Bajo esta noción se da pie a desarrollar con más profundidad la configuración que esta ontología arraiga en los entornos socioeconómicos y tecnocognitivos de la sociedad.

La ontología tecno-económica tiene como premisa asimilar a la forma dinero como ente variable y heterogéneo, pero unificador en la socialización del sujeto. La definición y concepto de lo que “es” el dinero posibilitan un acercamiento más asequible a su afinación ontológica. De acuerdo a Parkin y Loría el dinero se define como:

Cualquier mercancía u objeto que sea generalmente aceptado como medio de pago. Un medio de pago es un método para liquidar una deuda. Pero, además, el dinero tiene otras tres funciones. El dinero es: Un medio de cambio, una unidad de cuenta [y] un depósito de valor (2010: 186).

Pese a que la definición de dinero denote una escueta presencia para ser considerado en la rimbombante y ostentosa palabra ontología, cuya intención es representar y significar el sentido unitario existencial del todo social y natural, su contundencia austera es muy acertada bajo el estado básico de concertación de la técnica, el conocimiento y el entendimiento. Aunque se tenga conocimiento de que la forma dinero ha tenido muy variopintas y variadas caracterizaciones y representaciones a lo largo de las diferentes épocas y desarrollos históricos, el consenso social tácito ha condescendido a la figura monetaria (dígase sal, conchas de mar, oro, plata, moneda metálica, papel moneda membretado, etc...) la categoría de la forma “dinero” como el instrumento de curso legal que simboliza y expresa valor natural y agregado a los objetos, las cosas, las mercancías y, en última instancia, al propio sujeto. El sincretismo con el que la legitimización de la forma dinero se posiciona dentro de la convención colectivizada del discurso humano se ve magnificado por la expresividad con la que esta misma forma se presenta como expresión

dentro de la economía, o la utilización del dinero como ejemplo de ontología de la realidad social por parte del importante libro de John R. Searle *The Construction of Social Reality* (London, Penguin, 1995), y el intento de aplicar principios heideggerianos a la cuestión del dinero por parte de Hammond (op. cit.) en el terreno filosófico. Véase González Guardiola, Joan (2011), *Ontología y funciones del dinero. Una aproximación fenomenológica*, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3: *Fenomenología y política* (2011).

acaba de la técnica. Inherente en la formación de los quehaceres físicos e intelectuales denotados como el trabajo y trasladados a la práctica colectiva en el concepto de la economía, el dinero es el objeto con el que del sujeto surge la intencionalidad de la traducción de sus redes entre lo humano y lo no-humano. Tal y como Saint-Hallaire anticipaba, la domesticación de la perceptibilidad cognitiva práctica del sujeto orbita en la asimilación colectiva de la particularidad técnica socializada definida como el dinero.

Sin embargo, cabe cuestionar la legitimización en torno al posicionamiento ontológico que la forma dinero puede obtener posicionando a ella misma como preámbulo de una obtención contundente de una epistemológica antropológica del conocimiento como teoría del sujeto. Para que el dinero se advierta como la figura trascendental de la ontología tecno-económica tiene que adquirir una significación convergente, fuertemente irreversibilizada y, de igual forma, posicionarse como el objeto racional que conquiste el dominio discursivo de la modernidad, apaciguando las intencionalidades divergentes alternativas, sin encasillar a las heterogéneas dimensiones de su multifacético medio. Teniendo todo lo anterior en mente, y apelando a las amplias fronteras analíticas de las que la disciplina antropológica se puede servir para validar todo rasgo, característicamente humano o que, por defecto de pertenecer al arraigo técnico de la expresividad humana, sea social y por lo tanto humanizable, es acertado objetivar que la forma ontológica del dinero posee, no sólo intencionalidad cognitiva, sino que también adquiere intereses inherentemente humanos materiales que los sujetos convienen en sustentar y perpetuar dentro de su interacción.

El interés de un sujeto debe poseer una discriminación sobre sus necesidades, basada en la protección de sus valores morales, su conocimiento, experiencias y reflexiones. Es por ello que, en concreto, en este trabajo el dinero se entenderá como: la abstracción consensuada utilizada como unidad numérica de medida cuantificable del valor, representativa de los medios de transacción, de cambio, de reserva, de acumulación y de adquisición de bienes, así como promotor de intereses y satisfactor de necesidades, servicios y expresión de ganancia, bienestar, seguridad y riqueza.

Un caso claro de la impronta asimilación de la forma dinero como autoformador ontológico de la vida de los sujetos está implícito en la descripción que Marx precisa, a propósito de la división del trabajo y la productividad de todas las profesiones (1860-1862), sobre el papel orgánico-histórico-materialista-estructural del delincuente. Realizando una apología del crimen, da cuenta de la plusvalía que dicha práctica delictiva genera en el trabajo y la mercancía, así como la sofisticación de la técnica explícita para la consumación de las pulsiones esenciales de todo sujeto involucrado o relevante en la dinámica estructural que se produce entorno a la diversificación de elementos que fungen en el plano de la ecuación Delincuente-Mercancía-Capital-Trabajo-Plusvalor-Progreso. En sus palabras:

El filósofo produce ideas, el poeta poemas, el cura sermones, el profesor compendios etc. El delincuente produce delitos. Fijémonos un poco más de cerca en la conexión que existe entre esta última rama de producción y el conjunto de la sociedad y ello nos ayudará a sobreponernos a muchos prejuicios. El delincuente no produce solamente delitos: produce además, el derecho penal y, con ello, al mismo tiempo, al profesor encargado de sustentar cursos sobre esta materia y, además, el inevitable compendio en que este mismo profesor lanza al mercado sus lecciones como una mercancía [...] El delincuente produce, asimismo, toda la policía y la administración de justicia penal: esbirros, jueces, verdugos, jurados, etc., y, a su vez, todas estas diferentes ramas de industria que representan otras tantas categorías de la división social del trabajo; desarrollan diferentes capacidades del espíritu humano, crean nuevas necesidades y nuevos modos de satisfacerlas [...] El delincuente produce una impresión, unas veces moral, otras veces trágica, según los casos, prestando con ello un servicio a los movimientos de los sentimientos morales y estéticos del público [...] El crimen descarga al mercado del trabajo de una parte de la sobrepoblación sobrante, reduciendo así la competencia entre los trabajadores y poniendo coto hasta cierto punto a la baja del salario, y, al mismo tiempo, la lucha contra la delincuencia absorbe a otra parte de la misma población. [Si se siguiera] Podríamos poner de relieve hasta en sus últimos detalles el modo como el delincuente influye en el desarrollo de la productividad. Los cerrajeros jamás habrían podido alcanzar su actual perfección, si no hubiese ladrones. Y

la fabricación de billetes de banco no habría llegado nunca a su actual refinamiento a no ser por los falsificadores de moneda [...] El delito, con los nuevos recursos que cada día se descubren para atentar contra la propiedad, obliga descubrir a cada paso nuevos medios de defensa y se revela, así, tan productivo como las huelgas, en lo tocante a la invención de las máquinas. (Marx, 1860-1862, en Eraso, 2008: 29-32).

La determinación materialista de los intereses, con los que el sujeto comienza su accionar tanto positivo como negativo en pos del desarrollo fluctuante de los acontecimientos controversiales entre humanos y no humanos, designados bajo el abanderamiento de los fenómenos sociales, comienza y termina por la impronta estabilización de sus condiciones existenciales cognitivas y valorativas. Que las prácticas y los canales organizativos de cualquier sociedad sean los idóneos o, por lo menos, los suficientes para el sostenimiento de la misma, es resultado directo de la injerencia performativa que el medio ontológico, sustentado en el conocimiento y la razón, expresado en el entendimiento técnico del sujeto y legitimado por la traducción variable de su instrumentalización, hace posible. Para Marx, si un delincuente realiza un crimen no lo hace partiendo desde la posición apriorística Kantiana de los condicionamientos morales y la dicotomía dualista sobre los actos buenos o malos. El crimen se perpetra por la consiente intencionalidad de comprender y objetivar a los artefactos, objetos y, más económicamente, a las mercancías como satisfactores o potenciadores de las necesidades pertenecientes al plano de la subsistencia. La forma de obtención de estas objetivaciones en el sujeto, sea por el canal adquisitivo de la transacción comercial de la forma dinero por la mercancía, o por la apropiación ilegítima de ésta, causada por la falta o carencia de la figura monetaria, no hace más que potencializar la influencia que la forma ontológico-monetaria conserva en el dominio cognoscente colectivo como suplemento vital. El hecho de la existencia y permanencia de una práctica aberrante como lo es el acto delictivo, tanto en mayor, como en menor medida o grado de intensidad, se deriva de la objetivación colectiva en la determinación consensuada tanto de la implementación del lenguaje en la acción comunicativa, como de la instrumentalización de la técnica, fomentada en la importancia concedida a la figura ontológica del dinero como representación máxima de la coherencia social, reproducida mediante los canales

discursivos de los entes institucionales políticos regentes de las acciones y las causas humanas antagónicas subversivas. Al respecto de esto último, Jürgen Habermas somete los recursos antropológicos de la teoría del conocimiento como teoría del hombre al escrutinio reflexivo y concluye que, para que una teoría del hombre y por consiguiente el recurso ontológico sea válido, es necesario partir, no solamente, desde los postulados estructurales de las prácticas materiales, sino también desde la propia acción comunicativa cognoscente del sujeto. Sostiene que:

Una crítica del conocimiento radicalizada sólo puede llevarse a término en forma de una reconstrucción de la historia de la especie humana; y que, inversamente, una teoría de la sociedad desde el punto de vista de una autoconstrucción de la especie humana en el medio del trabajo social y de la lucha de clases sólo es posible como autorreflexión de la conciencia cognoscente (Habermas, 1982, en Arellano, 2015: 139).

Habermas objetaba que la acción comunicativa proveía de una connotación de sentido más abierta a la consumación de categorías de orden esencial en el conocimiento técnico e ideológico del hombre. Pero mantenía distancia al orden epistemológico antropológico cognitivo, pues pensaba que “las antropologías se ven siempre ante la dificultad de que las generalizaciones empíricas de rasgos comportamentales son demasiado débiles, y los enunciados ontológicos sobre la esencia del hombre, demasiado fuertes” (Habermas, 1982, en Arellano, 2015: 140). “Desgraciadamente, este último siguió dividiendo antinómicamente la acción comunicativa y la acción instrumental” (Arellano, 2021: C.P.) y permaneció arraigado su pensamiento dentro de la órbita de la sociología crítica, comprendiendo de esta forma a la ciencia y a la técnica como resabios condicionales del dominio ontológico cultural.

Ahora bien, si bajo el análisis antropológico tecnocognitivo se puede alcanzar una clarificación dentro del dominio modular de la teoría de sociedad, partiendo desde el análisis de las dinámicas creadas entorno a los estudios de la ciencia, la tecnología y sociedad. La aplicabilidad de dichos estudios puede ayudar a comprender de mejor manera

cómo es que el modelo ontológico del dinero se posiciona como el centro de una proyección hacia una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad.

[...] se trata de generalizar los estudios clásicos CTS en estudios Conocimiento-Técnica-Sociedad, de modo que permitan estudiar toda clase de elaboración de conocimientos y técnicas en las diferentes instancias de la sociedad. Consideramos que, de igual manera como ocurría en la antropología clásica, el estudio de la cognición y la tecnicidad deberían ser estudios de caso que nutran la argumentación sobre la hominización, para lo cual las etnografías heterogéneas de situaciones de laboratorio y de otros campos de observación podrían colaborar en la ilustración de elementos simbólicos, artefactuales, naturales, sociales e intersubjetivos de los colectivos humanos. Finalmente, que las dimensiones que compromete la investigación tecnocientífica y, por tanto, los laboratorios son los aspectos artefactuales, cognitivos y sociales, como se ha visto anteriormente [con Latour y Callon], pero también los intersubjetivos (Arellano, 2015: 143).

De ello que, para hacer aún más visible la injerencia que la ontológica tecno-económica alcanza en las manifestaciones sociales, desde los sujetos que las crean, hasta las redes que se producen entorno a ella, es factible realizar, a manera de traducción propia, el ejercicio posicional de la idea de Red Tecnoeconómica de Michel Callon:

Partiendo desde el punto arbitrario de la relación social distributiva del trabajo, obviando a las redes ya existentes previamente irreversibilizadas; una empresa privada, constituida por inversiones monetarias de capital, edificada bajo permisos y políticas de construcción, seguridad y sustentabilidad burocráticas estatales o internacionales sujetas a cuotas de amortización y pago de impuestos, establecida desde el inicio con un campo laboral especializado y cerrado, contrata a trabajadores para la producción de mercancías específicas. La realización específica de una actividad encomendada, sumada a otras actividades, de índole variable y cuantificadas en un valor predeterminado, adquiridas por los múltiples trabajadores presentes en la empresa, dan como resultado la creación de una

mercancía. La mercancía es el objetivo de la red de actividades específicas unidas en la producción. Y el objetivo de la producción es el de dar un valor agregado al valor natural y social de los componentes implementados en la realización de la mercancía hecha en la empresa y por los trabajadores. Pero la mercancía no es el objetivo de la empresa, ni de los trabajadores. El objetivo de la empresa es colocar la mercancía en otra red tecnológica compuesta por intermediarios independientes y ajenos al dominio del valor particular de la empresa; el mercado económico. Y con ello, obtener un valor de cambio y de ganancia. El trabajador por su parte, tiene el objetivo de obtener una remuneración interpretada en el valor agregado de su tiempo y esfuerzo implementado en la realización de la actividad específica dentro de la red de producción y con ello, poseer una cantidad de valor adquisitivo que funge como el actor que permite la obtención de un estado de bienestar que se verá representado, en mayor o menor medida, bajo las particularidades de su devenir existencial; tales como, una vivienda, un medio de transporte, la facilitación de alimentos y el acceso a servicios proporcionados por otros intermediarios cuya finalidad también es adquirir valor de cambio y ganancia. Tres redes convergentes se encuentran definidas e intermediadas por un factor y objetivo similar: obtener un valor. El valor que se obtiene mediante el dinero.

Sin embargo, la penetración y la intermediación no termina en estas tres redes. Sus fronteras de intermediación sobrepasan los límites encasquetados en la dimensión primaria de su intencionalidad. Cuando la empresa oferta en el mercado, pese a estar regida por regulaciones competitivas estáticas o cíclicas adjudicadas a las redes gubernamentales, bajo modelaciones estadísticas técnicas, monetarias y fiscales cuya finalidad es establecer un parámetro fijo del precio en el valor del mercado para todas las mercancías, la mercancía producida obtiene valor de transacción y de ganancia. El valor de transacción es implementado en valor de cambio para la adquisición de más productos que devienen en la mercancía producida, así como en la inversión de mayores y mejores componentes técnicos que faciliten, aceleren y, de cierta manera, encarezcan, pero a la vez despersonalicen y precaricen la producción, así como la demanda de empleo y agudicen la competitividad. También, en la otra parte, el valor agregado se canaliza en la remuneración

del trabajador, así como en la proyección de agencias científicas que realicen investigaciones sometidas bajo la esquematización del mejoramiento y refinación de la mercancía y así conseguir que la distribución de valores, resultantes de las actividades presentes en la red adquieran la categoría de ganancia prolongada, acercando a la traducción tecnológica y económica de manera imperativa en el orden ontológico que diversifica su medio trascendental monetario en sus caracterizaciones.

Sin embargo, esta descripción de las redes sociales intermediadas por la forma ontológica del dinero es insuficiente. Con las situaciones mencionadas anteriormente, el reordenamiento ontológico del sujeto sigue siendo incompleto. Los conceptos de valor arraigados en la forma dinero dentro de las redes tecno-económicas deben de posibilitar una asimilación inherente y legítima en la intencionalidad de los actores que crean las propias redes. Para concretar a la ontología tecno-económica con la forma dinero como el justificante tecnocognitivo por excelencia, se debe de someter su relevancia en las estructuras objetivas y en las subestructuras subjetivas del sujeto añadiendo las innovaciones tecnológicas en su campo de acción y logrando que los órdenes económicos compenetren en la identificación de pulsiones, intenciones, aspiraciones e identidades de los sujetos como términos trascendentales infranqueables.

La propuesta de una epistemología de sustento antropológico o, dicho de otra manera, una matriz antropológica como epistemología política, plantea superar las visiones especializadas y binarias sustentadas en un esquema de oposiciones ciencias-política/naturaleza-cultura, mediante la eliminación de las fracturas y relativizaciones desenfrenadas y capaz de contemplar las dimensiones de hominización. Las dimensiones matriciales que proponemos son las mismas que han estado comprometidas en la hominización y corresponden con aquellas acciones que posibilitan la interacción humana mediada por instrumentos naturales (antropología de la naturaleza y ambiental), materiales (antropología cultural y arqueología), simbólicos (antropología cultural), sociales (antropología social) e intersubjetivos (antropología cultural) (Arellano, 2015: 143).

Para abundar en lo anteriormente dicho, es necesario afirmar que la ontología tecno-económica reivindica las cualidades y particularidades de las interacciones sociales colectivas ya vigentes y tácitas desde la introspección de las convicciones subjetivas. Modifica y transforma los contenidos objetivos del valor monetario en entidades o agencias de uniformidad diversa, creando una prolongada red de mayores interacciones, alcanzando la vigencia convergente con la que el medio ontológico se perpetua, dentro de las mismas representaciones naturales, materiales, simbólicas y sociales.

En el día de pago de un trabajador, por ejemplo, el medio ontológico pierde categoría material y se trasmuta en una nominal transacción bancaria de depósito virtual. Para la intermediación de esta forma de agencia entre actores, el intermediario se presenta como un objeto definible en la red tecnológica del sistema económico. La tarjeta bancaria, definida y conocida en las limitaciones materiales como un rectángulo pequeño elaborado a partir de polímeros plásticos, un número y un chip encryptado de códigos binarios, identifica al trabajador como dueño legítimo de su remuneración monetaria. A la vez, lo posiciona de igual modo, dentro del colectivo de personas empleadas y solventes de liquidez y, por último, lo personifica en el plano de las redes interbancarias impersonales. Con esta categorial representación de la forma dinero, el sujeto puede dar parte a una interacción con su entorno que va desde lo material, hasta lo vital¹⁹. Con ella puede hacer transacciones de dinero real, puede acceder a préstamos e inversiones, puede adquirir deuda con tasa fija de interés, puede acceder a créditos de vivienda y a planes de pensión y retiro, a fondos de ahorro y seguros médicos. También, puede adquirir alimentos, vestimentas que personalicen su identidad, accesorios que acentúen su pensamiento y actitud, acceder a eventos recreativos y culturales que estimulen su sociabilidad e intereses

¹⁹ De acuerdo a las concepciones económicas clásicas el crédito y la tarjeta en sí no son consideradas dinero y no entrarían dentro del categórico ontológico. El ejemplo de una tarjeta de crédito con la que compramos es engañoso, dado que la tarjeta de crédito es un útil que realiza sus funciones en base a sus propiedades físicas; es decir, permite realizar modificaciones (sustracciones y adiciones) sobre los números que existen en cuentas corrientes en los bancos, pero en un sentido estricto no es dinero, sino un útil que opera sobre el dinero en su forma de existencia en cuentas corrientes (González, 2011: 231) [y, aunque] También se puede comprar con una tarjeta de crédito, aunque ésta no sea dinero. La tarjeta de crédito no hace un pago final: crea una deuda que debe liquidarse a la larga con dinero (Parkin, Loría, 2010: 186).

y comprar modelos novedosos de ornamentos, herramientas y aparatos tecnológicos que faciliten la interconexión con la misma tarjeta, a la vez de con más usuarios que compartan dicho servicios e intereses. Puede obtener el celular más costoso, pagar la interconexión de ordenadores (Internet) más rápido y con ello compenetrarse aún más en las nuevas fronteras de intermediación a la que la apertura de la red digital permite. Pagando un sistema de interconexión de banda ancha puede conocer a más sujetos, acceder a nuevas fuentes de conocimiento, educación y especialización, conocer otras formas de transacción y compra, así como interactuar con la nueva categorización intermediadora de la forma ontológica de reciente aparición: las criptomonedas. Con su sustracción ontológica trascendental puede recrearse y ser el sujeto que siempre ha soñado. Puede ser lo que quiera, siempre y cuando esta posea fondos suficientes, se estructure en los parámetros de legalización política y posee legitimidad y viabilidad comunicativa y tecnocognitiva.

Aunado a lo anterior, por parte de las agencias proyectadas por los sujetos, el medio ontológico tecno-económico también permea y condiciona se devenir existencial. La economía sostiene su funcionamiento bajo una variable y modulada, pero constante, red de agencias, actores e intermediarios. Pero, pese a que ella misma como agencia y mediadora regularice el contenido activo de la vigencia del dinero como forma que representa el valor, su convergencia le impide sortear tener que ser un actor más que no vindique a la forma dinero en el pedestal más elevado de su funcionalidad. Su propio medio traductor de la intermediación de sus actores se torna su opresor dominante. Los actores humanos que formalizan la red económica bajo contenidos intermediados no pueden alejarse de su sustracción ontológica vital. El *sujeto económico* por sobre todas las cosas perpetuará, sin posibilidad de cambio, una relación íntima con la asimilación ontológica monetaria, mientras no caracterice un trato interactivo de bienes con los demás sujetos bajo otra mediación menos simplificada o sobre-objetivada.

Por su parte, la tecnología científica, al igual que la economía somete su alcance a la disponibilidad del orden monetario. Las categorías de invención e investigación se encuentran sometidas a la acción colectiva de una red cerrada, pero heterogénea que orbita

el campo de la red de empresas y las academias sostenidas en las decisiones interesadas por la inversión: los fondos, fideicomisos y presupuestos. Pese a que la ciencia parezca generarse dentro de fronteras independientes y neutrales, su vigencia se ve condicionada bajo el amparo del interés políticos y monetarios del valor de la ganancia y el del valor de cambio. Aunque la ciencia personalice y abandere el cambio de tajantes barreras sociales y anticuados comportamientos desvirtuados por el tiempo y el sobreuso, su mediación se verá sometida a la disponibilidad de los factores que miden y definen sus intenciones dentro de la forma del valor del dinero, en tanto sus fronteras se concentren en las cuotas monetarias. El *sujeto tecnológico* clasifica las inmediaciones de los enunciados científicos en el uso de su productividad técnica bajo el enfoque de la aplicación de la expresividad técnica enaltecida. Sin embargo, aunque es importante asentar que la calidad de los estudios científicos evidencia, tanto dentro, como fuera del clásicamente conocido laboratorio y lejos de toda aquella parafernalia estética que simplifica el quehacer científico, la posibilidad del enfoque independiente de la sustracción ontológica, esta misma cualidad denota la distracción diametral por la que estarían entrando los compendios tecnológicos científicos.

En realidad, estos estudios se están haciendo en distintas latitudes, pero no están enfocados a la comprensión del fenómeno humano contemporáneo; por el contrario, muchos de ellos reafirman el espectáculo de la tecnociencia en el mundo del que paradójicamente el hombre parece ser solamente un espectador, cuando él mismo es el protagonista (Arellano, 2015: 147).

Ya que la cualidad que identifica la calidad investigativa es el de mantenerse siempre sujeto al plexo de la matriz del conocimiento y práctica humana, el sometimiento a la condición ontológica pareciera inminente. Sin embargo, aquella condición no tendría por qué tender hacia la imposición dominante. Por el contrario, su suerte de prevalencia quedaría restringida a la aplicabilidad con la que su naturaleza puede ser productiva para la comprensión y el entendimiento del conocimiento del sujeto en sociedad.

Por último, aunque la pluri-dimensionalidad de las redes posibilite la heterogeneidad de los componentes y actores que definen en su interacción la relevancia, vigencia y la importancia de las categorías definibles, cuantificables y viables, siempre la abstracción de un componente tan importantemente arraigado en el sistema social será un motor ontológico que priorice la trascendencia de las mismas relaciones, siempre y cuando se cumpla la misión primaria de dicho motor y no se desvincule o aleje por mucho de la misma práctica humana de los sujetos. A propósito de esto, en la epistemología antropológica encontramos una vertiente de conocimiento ontológico anclado a los variables, pero siempre presentes canales de la tecno cognición del sujeto. Philippe Descola, en su ensayo *Mas allá de la naturaleza y la cultura* (2005), dentro del apartado exhortante por un naturalismo ontológico del sujeto concluye que:

A medida que se vaya acelerando el movimiento planetario de circulación de ideas, hombres, valores y riquezas no es imposible que el modo de identificación dominante tome la forma de una mezcla que reúna en proporciones más equilibradas los criterios de repartición ontológica que se presentaron antes como combinaciones fuertemente jerarquizadas y territorialmente distribuidas [...] Semejante fórmula hará coexistir no una pluralidad de mundos, sino una multitud de pequeños pedazos de mundo recompuestos según las tradiciones locales y la idiosincrasia individual, familiares por sus elementos aunque originales por sus valencias específicas, manera nueva incluso indispensable de introducir diversidad en la gran unificación formal que el mercado ha comenzado a emprender (Descola, 2005: 94).

La idea que Descola aporta en el naturalismo del conocimiento humano como dominio de la sociedad sobre la compartimentación ontológica de cualquier expresión tecnocognitiva del conocimiento humano cierra la vigencia del concepto.

La propuesta de Descola se dirige a la búsqueda de estructuras de encuadramiento capaces de rendir cuenta de la coherencia, al igual que de la regularidad de las diversas maneras de las cuales se integra la experiencia individual, así como la colectiva en el mundo (Descola, 2005: 135), en modalidades de identificación entre el hombre mismo

y otras entidades y de relación de orientación de la acción práctica de los humanos. Esta antropología descoliana es conmensurable con una antropología de la hominización que despliega su estudio sobre los ámbitos de la vida de los colectivos y sus modalidades de integración y con la idea de una epistemología del conocimiento antropológico como teoría del hombre (Arellano, 2015: 145-146).

Este medio de condicionalidades objetivas heterogéneas, es lo que puede ser considerado, en este trabajo, como la nueva ontología tecno-económica. La contundencia con la que se presenta va más allá de todas las ontologías revisadas previamente. Su forma inconcreta supera la formalidad de las demás propuestas. Inclusive la del trabajo que a la vista poseía toda la facilidad de posicionarse como la ontología definitiva. El dinero no es tangible ni mucho menos concretadle en una conceptualización estática. De igual forma, una conceptualización fija e inamovible de la ontología no puede ser posible. De esta manera, bajo una epistemología antropológica formalizada en una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad, la ontología es todo aquello que, sumado a la perceptibilidad intencional e intuitiva de las relaciones personales e intrapersonales compartidas y contundentes, se acepta entorno a un puntualizado espacio y lugar colectivizado bajo el mediador de un momento histórico determinado.

CONCLUSIONES

Establecer una conclusión definitiva sobre la ontología tecno-económica representada como la forma dinero y obviada en las afluencias de la economía y la tecnología como mediaciones de la conducta técnica y la intencionalidad del sujeto, es presuponer que dicha hipótesis ya ha sido aceptada como válida dentro de los estudios que se han esforzado por categorizar y conceptualizar al sujeto y su desarrollo vital y social en el mundo. Esa parte no le atañe a este ensayo. Más bien su objetivo era, en términos reflexivos, exponer y puntualizar un tema muy abarcado, pero no sopesado bajo la práctica filosófica un tanto desvalorizada en las modalidades de las investigaciones socioculturales actuales. Pues este trabajo considera que la reflexividad siempre ha sido productiva.

Pese a que, en el apartado final, hemos expuesto que las interrelaciones que se otorgan sobre aquellas compenetraciones entre la economía, la tecnología y el sujeto son alcanzables y definibles únicamente bajo un mero posibilitador impuesto, no podemos afirmar que sea de ese modo. Conceder que la realidad ontológica a la que el sujeto se adecua puede ser existente sin la necesidad de ser remarcable o provista de intuición por todos es más aceptable. Ya que el concepto de ontología es en medida real un objetivo que no es necesariamente válido fuera de las disertaciones puramente reflexivas y argumentativas. En la realidad siempre es mejor determinar el curso de la vida y su devenir con base en la experiencia y la constante observación participante y no solo en la condescendencia apreciativa.

A raíz de esto es necesario reafirmar que lo presentado aquí no pretende imponer paradigmas o giros epistemológicos axiomáticos sobre la forma de entender, analizar, interpretar y estudiar a la sociedad. Lo visto aquí puede no ser un contenido válido, por las razones metodológicas. Sin embargo, sí puede ser remarcable esta reflexión dentro del aporte que puede dar a las nuevas formas de integración de los fenómenos sociales para los estudios multidisciplinares de la sociología, encontrando cabida en postulados que actualmente es necesario re-visionar y re-revisar.

Las conclusiones a las que se llegan en este trabajo son: primeramente, que la definición, localización y clasificación del concepto de “ontología” se encuentra arraigado en la perceptibilidad cognoscente y social del entendimiento humano del sujeto y no como ente externalizado del mundo material o del pensamiento idealizado. De ello, que la separación y antagonismo entre una ontología natural y una ontología del sujeto resulta innecesaria. De hecho, la integración dialéctica de la ontología responde puntualmente a su naturaleza y vigencia en la conceptualización del mundo y del sujeto. También, se concluye a la razón de este trabajo que la ontología tecno-económica puede ser objetivada bajo la expresión técnica de la forma “dinero”, pero no necesariamente esta misma posee una categoría invariable o inamovible. Por el contrario, la particular naturaleza heterogénea del concepto monetario otorga un dinamismo de fondo al propio concepto, adquiriendo de esta manera,

una reconstitución continua y de geometría variable, siempre apelativa la expresión de la re-formulación técnica de las prácticas sociales tendiente a la hominización con base en el interés subjetivo y colectivo.

Por último, la importancia y uso que esta forma de repensar la naturaleza ontológica del dinero dentro de la epistemología antropológica en vía de una conceptualización de una teoría de la sociedad como teoría del conocimiento posee un peso significativo práctico en el campo de la investigación social, por la apertura que puede ofrecer el posicionamiento flexible en relación del fenómeno u hecho a observar, analizar e investigar.

De esta forma, se puede concluir que lo visto aquí es únicamente una clarificación ontológica que re-formula, de cierta manera, las dicotómicas entidades de la tecnología, la económica y el sujeto y las unifica dentro del plexo de la práctica antropológica cognitiva, pero no las sentencia a una unión permanente e inamovible. “No se trata de fundar una antropología ontológica sobre la esencia del hombre sino abordar, para su estudio observacional y reflexivo, las dimensiones mínimas del plexo del fenómeno humano (Arellano, 2015: 148).

Pese a que mucho temas, conceptos y fenómenos dignos de tratarse quedaron fuera de las disertaciones de este ensayo. Por ejemplo, la nueva manifestación identitaria que la virtualidad digital en internet puede ofrecer al sujeto, las aperturas bursátiles y especulativas que sofistican las relaciones económicas relativizadas al límite y llevadas al propio desconocimiento intencional de sus canales y formas de control, contención y regulación, o las ilimitadas posibilidades de nuevas naturalezas que se definen en los campos científicos de la física, la química, la ingeniería y la biología médica, el propósito era encasillar y someter lo mejor posible la superficialidad de estos temas centrado en el arraigo ontológico reflexivo, para que, con ello, se abriera la posibilidad de des-contrar la barrera formalista de visibilizar estas manifestaciones sociales y no dejarlas relegadas a las ortodoxas y encasilladas visiones nomotéticas de diferentes disciplinas a las que parece, como suerte de propiedad privada, les pertenece por derecho hablar únicamente de aquellos temas y sentenciar conclusiones que atañe su labor sin sopesar la posibilidad

ideográfica del cambio y la ayuda multidisciplinar. Tal y como Arellano concluye en *Epistemología de la antropología* (2015):

Los campos de observación y reflexión de la tecnociencia orientados hacia la hominización podrían ser, entre otros, la producción de nuevos conocimientos y artefactos y los mecanismos de su creación (estudio de la investigación); la materialidad de las relaciones sociales (satélites y globalización); la aparición de comunidades mediadas por tecnologías de punta (Internet, comunidades de enfermos de VIH); el estudio de formas de persuasión y de literatura científica; el papel de la tecnología en la complicación del mundo (la sociedad del conocimiento); las nuevas recreaciones de la subjetividad a partir de objetos y discursos tecnológicos (cyborgs); la organización social de la investigación y condiciones materiales de la ciencia; la transferencia tecnológica y participación de los usuarios en la construcción-deconstrucción de la tecnología; la cienciometría de laboratorios, científicos, disciplinas, regiones y países; la construcción de redes sociotécnicas en la investigación científica; los debates públicos sobre temas de riesgo, éticos y beneficios de la investigación; las nuevas relaciones hombre-naturaleza (gestación y procreación asistida, cyborgs); la formación de identidades y de colectivos (Internet, discapacidad); la educación en ambientes tecnológicos (educación a distancia); el estudio básico de mediación material de la sociedad y socialidad de naturaleza (fibra óptica y globalización y calentamiento global-industria); neocolonización de los países 'no centrales'; desindustrialización, etcétera (2015: 146-147).

La amplitud de estos nuevos campos de investigación y reflexión ofrecidos por Arellano necesitan y requieren apremiantemente una forma novedosa y ecléctica de aproximación. Mucho tiempo se ha sustraído a la antropología y, por consiguiente, a la sociología de los acontecimientos, avances e invenciones humanas centradas en la técnica y la práctica de la ciencia y su herencia paradigmática, relegando su quehacer y aporte a las convenciones autóctonas de las colectividades específicas de determinados puntos de la sociedad, o a las proyecciones voluntarias de socialización pre-moderna. De esta forma, aunque hay mejores

formas de investigaciones y acercamiento, cuya metodología se intente vender y presentar como más aterrizada y centrada, asegurando poder dar parte a una justificación o explicación formalizada del accionar de la sociedad y sus fenómenos propios e importantes, este trabajo considera que la comprensión de lo social no tiene por qué estar distanciado de la reflexividad filosófica y en última instancia caer en lo contundentemente nihilista ni mucho menos en lo exclusivamente positivista. En última instancia la práctica socioantropológica, de acuerdo a una renovada coordinación de sus estudios, puede ayudar en gran medida a desmenuzar más fervientemente los fenómenos propios y ajenos de independientes disciplinas y dar como resultado mejores avances y acuerdos que condicionen o determinen a la coherencia de la realidad y su magnificación material en la sociedad del hombre.

La propuesta de una epistemología de sustento antropológico tiene que intentar suturar epistemológicamente la ontología originada en nociones sobre la naturaleza o la cultura, pero debe continuar el camino de eliminación de las fracturas y relativizaciones desenfrenadas, lo cual radicaría en instrumentalizar una matriz observacional y reflexiva sobre la hominización a partir de sus dimensiones heterogéneas (Arellano, 2015: 147-148).

Toda vez que en este ensayo se ha llegado a la conclusión pertinente de que la ontología, como modo cognoscente del sujeto y expresión activa de su conocimiento no se encuentra dividida o separada entre la naturaleza y su materialidad dada y la cultura del sujeto, es pertinente sentenciar que no hay diferenciación o clasificación del concepto ontológico. Siendo así, de igual forma, la división de las ciencias naturales como de las sociales resulta superflua (Arellano, 2015, pág. 147). Por último, a juicio de este trabajo, la consideración de la presencia de la figura ontológica tecno-económica queda vigente y abierta.

BIBLIOGRAFÍA

Arellano H, Antonio (2014), Epistemología antropológica como conocimiento del hombre: el papel de la antropología de la tecnociencia, En: ACTA SOCIOLOGICA NÚM. 63, ENERO-ABRIL DE 2014, pp. 15-39.

<http://www.filosofia.org/enc/ros/ont.htm>

Gutiérrez Pantoja, Gabriel (1996), Metodología de las ciencias sociales-1, colección de textos universitarios en ciencias sociales, segunda edición, Oxford University press, México.

Aristóteles, Metafísica, PDF, librosdot.com.

Takemura, Ema Analy (2018), La teleología en la explicación científica contemporánea, Revista de filosofía, Julio 2018, págs. 279-296.

Kant, Immanuel (1798), Critica de la razón pura, edición digital, Taurus.

Heidegger, Martin (1926), Ser y Tiempo, Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>

Heidegger, Martin (1954), La pregunta por la técnica, en Revista de Filosofía, versión PDF.

Castoriadis, Cornelius (1997) Ontología de la creación, ed. Ensayo y Error, Santafé de Bogotá, Colombia.

Arellano H. Arellano, (enero 2015) Epistemología de la antropología: conocimiento, técnica y hominización en: http://ri.uaemex.mx/bitstream/123456789/21799/1/L_602_6.pdf.

Jean Baptiste de Monet, Caballero de Lamarck (1809) Filosofía zoológica, Editorial Alta Fulla, Mundo científico, Barcelona, 1986.

Darwin, Charles (1859), El origen de las especies, Editorial Porrúa, México, 2002.

Darwin, Charles (1871), El origen del hombre, editorial Crítica, Barcelona, España, 2009.

Engels, Frederich (1876), El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre, ed. Colofón, México D.F. 2008.

Marx, Karl (1844) Manuscritos filosóficos y económicos, versión digital, Fuente del texto digital: Biblioteca Virtual "Espartaco", enero de 2001.

Marx, Karl (1867), El capital, Ed. Akal, tercera edición, Madrid, España, 2012.

Lukács, Gyorgy (1971) Marx, Ontología del ser social, Ed. Akal, Madrid, España, 2007.

Altieri Megale, Angelo (2001) ¿Qué es la cultura? en La lámpara de Diógenes, julio-diciembre, vol. 2, número 004, Benemérita Universidad de Puebla, Puebla, México, p.p. 10-20.

Adorno, Theodor (1970) Dialéctica negativa, la jerga de la autenticidad, Ed. Akal, Madrid, España, 2005.

Marcuse, Herbert (1954), El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada, ed. Planeta, México, 1993.

Arellano, Antonio (2003), La sociología de las ciencias y de las técnicas de Michael Callon y Bruno Latour, en Ocampo, Jorge & Patlán, Elia & Arellano, Antonio (coord.) Un debate abierto. Escuelas y corrientes sobre la tecnología, Universidad Autónoma de Chapingo, Centro de investigaciones económicas, sociales y tecnológicas de la agroindustria y la agricultura mundial, México, 2003.

Latour, Bruno (2005), Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor red, 1a ed. Buenos Aires: Manantial, 2008.

Callon, Michael (2001). Redes tecno-económicas e irreversibilidad. *Redes*, 8(17),85-126. [fecha de Consulta 13 de abril de 2021]. ISSN: 0328-3186. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90781703>

Parkin, Michael y Loría, Eduardo (2010), Macroeconomía. Versión para Latinoamérica Novena edición, PEARSON EDUCACIÓN, México.

González Guardiola, Joan (2011), *Ontología y funciones del dinero. Una aproximación fenomenológica*, Investigaciones Fenomenológicas, vol. monográfico 3: Fenomenología y política (2011).

Marx, Karl (1860-1862), *Concepción apologética de la productividad de todas las profesiones*, Edición y traducción: Eraso Ceballos, Javier, sequitur, Madrid, 2008.

Descola, Philippe (2005), *Mas allá de la naturaleza y la cultura*, versión en PDF.