

Treball de Fi de Màster

Títol

Autoria

Tutoritzat per

Màster

Departament

Data

Full resum del TFM

Títol del Treball Fi de Màster:

Català:

Castellà:

Anglès:

Autoria:

Tutoritzat per:

Edició:

Màster:

Paraules clau (mínim 3)

Català:

Castellà:

Anglès:

Resum del Treball Fi de Màster (extensió màxima 600 caràcters)

Català:

Castellà:

Anglès:

Agraïments:

Vull agrair a la meva família pel seu suport i afecte que m'han portat fins aquí. Al tutor, el professor Albert Chillón, per donar-me la seva confiança i per les seves valuoses aportacions en aquest treball. A la Carla per ser l'amiga que més coneixements té sobre Feuerbach i, finalment, al Simón per fer-ho tot sempre una mica més fàcil.

Índex

1. Introducció	2
1.1 Metodologia	4
2. Contextualitzant el posthumanisme	6
2.1 La pregunta antropològica	6
2.2 La dimensió fisiològica de l'ésser humà	8
2.3 La dimensió cultural de l'ésser humà	10
2.4 La crítica antihumanista	11
2.5 Antihumanisme i posthumanisme	15
3. Definint el posthumà	17
3.1 Transhumanisme i posthumanisme	18
3.2 El postantropocentrisme de Braidotti	19
3.3 El cibernorg i la naturcultura de Haraway	21
3.4 El realisme agencial i les intra-accions de Barad	23
3.5 Algunes conclusions sobre la condició posthumana	25
4. Comunicació en l'era posthumanista	28
4.1 Convergència digital i cultura algorítmica	28
4.2 La fatiga com a via de sortida	33
4.3 La comunicació humà-màquina i la geografia de la comunicació	37
4.4 <i>Words and worlds</i> : connexions entre la paraula i el món	41
4.5 Cap a una comunicació encarnada i material	44
4.6 La tècnica com a mode de revelació: contrarestant l'algoritme	48
5. Corol·lari: imaginaris posthumanistes als mitjans convencionals	52
5.1 Ihab Hassan – <i>2001: una odissea de l'espai</i> de Stanley Kubrick	52
5.2 Francesca Ferrando – <i>Her</i> de Spike Jonze	54
5.3 Rosi Braidotti – <i>L'Inhumaine</i> de Marcel L'Herbier i <i>Metropolis</i> de Fritz Lang	56
6. Conclusions	58
7. Bibliografia	61
7.1 Webgrafia	65
7.2 Bibliografia consultada	66

1. Introducció

L'objectiu principal d'aquest treball de final de màster és oferir una visió general del pensament posthumanista per contemplar, després, les implicacions que aquest pot suposar per l'estudi de la comunicació. Per dur aquest treball a bon port, seguint les recomanacions del director d'aquesta tesi, discutirem de manera no exhaustiva alguns dels conceptes claus en el gir posthumanista que han adoptat diverses disciplines, per, d'aquesta manera, posar-los en diàleg amb la noció de comunicació. Així doncs, es tracta d'una tesi de tipus teòric que romandrà en el nivell conceptual. Més en concret, estem davant d'un estudi propedèutic que pretén assentar unes bases teòriques per poder analitzar en el futur els canvis que l'era posthumana ha impulsat en la manera com els éssers humans ens representem i ens relatem el món, i dins d'aquest, a nosaltres mateixos. Per tant, la pregunta d'investigació que pretenem abordar de moment és: com queda afectada la problemàtica de la comunicació si la contemplem sota una òptica posthumanista? En respondre aquesta pregunta, se'ns obren altres qüestions secundàries, com ara: com es relacionen els subjectes en un món travessat per la tecnologia? A quins aspectes de la comunicació dirigeixen la mirada els estudis de tall posthumanista? Ens convencen els usos que actualment fem de la tecnologia en l'àmbit de la comunicació i els efectes que aquests tenen en humans i no-humans? I, què podem fer per promoure aquells aspectes que ens satisfan i canviar aquells que ens incomoden de la manera com s'intriquen les realitats humana i no-humana en els processos comunicatius?

El posthumanisme és un objecte d'estudi difícil pel fet que està constantment rebent aportacions de disciplines diverses, i, per tant està sempre en moviment. Un dels principals problemes que ens trobem en intentar comprendre què és el posthumanisme, és que múltiples acadèmics de sectors diversos utilitzen el terme en sentits diferents. Per aquest motiu, l'ordre explicatiu del nostre discurs requereix elaborar, en primer lloc, una genealogia posthumanista, en la qual veurem l'evolució històrica de l'ideal d'ésser humà des de la seva inauguració en la Il·lustració, passant per la contestació que rep dels feminismes i els anticolonialismes dels anys setanta, per arribar, finalment al corrent del posthumanisme, que dona per exhaurit el debat dialèctic entre les dues postures prèviament mencionades. En segon lloc, definirem el posthumanisme, tenint en compte

que un enfocament descriptiu no és suficient, sinó que és menester abordar-lo també des d'una òptica comparativa que ens permeti distingir-lo del transhumanisme, un corrent amb el qual, malgrat la proximitat semàntica, el posthumanisme guarda moltes distàncies. Un cop fets els aclariments terminològics pertinents, ens centrarem alguns conceptes més al nucli del pensament posthumanista, a saber: el *postantropocentrisme*, tal com l'entén Rosi Braidotti; les nocions de *subjecte cíborg* i de *naturcultura*, de Donna Haraway; i el realisme agencial i les intra-accions, de Karen Barad. En tercer lloc, discutirem algunes implicacions teòriques que aquestes nocions, que emergeixen d'una contemplació posthumanista del món i de les relacions que hi tenen lloc, poden tenir per l'estudi de la comunicació. Els temes que hem trobat pertinent portar a col·lació per la seva actualitat i la seva relació amb el posthumanisme són: la cultura algorítmica; els efectes de la fatiga digital i la seva potencialitat transformadora; el repensament de les interaccions entre els humans i les màquines des del camp emergent de la geografia de la comunicació; la continuïtat entre el llenguatge i la matèria abordada des de la teoria feminista de la comunicació; i, finalment una proposta basada en la concepció heideggeriana de la tècnica que pretén ser un pont entre la reflexió teòrica que haurem estat desenvolupant, i les possibles pràctiques que emergeixen d'aquesta.

El meu interès per aquest tema sorgeix de fonts diverses. La curiositat pel posthumanisme prové de la meua trajectòria a través d'un grau predominantment humanista com ho és el de Filosofia, en el qual vaig entrar en contacte amb les filosofies de Michel Foucault i l'anomenat postestructuralisme, així com amb la teoria de gènere mitjançant l'obra de Judith Butler. El posthumanisme comparteix tradició i algunes inquietuds amb aquestes teories. Quan moguda per l'escepticisme sobre els cíborg i el transplantament de ments en ordinadors vaig llegir per primera vegada a la posthumanista Rosi Braidotti, em vaig sorprendre de no trobar en el seu llibre *El Posthumà* (2013) res del que m'esperava. Però, en canvi, vaig trobar-hi temes que m'eren molt familiars, com la construcció de la subjectivitat, barrejats amb qüestions que ens són de vital importància en tant que espècie, com ara la crisi climàtica o l'explotació de la vida en conjunt sota l'imperatiu de producció del capitalisme avançat.

La raó que m'ha impulsat a vincular la perspectiva posthumanista amb la comunicació és el meu pas pel Màster en Mitjans, Comunicació i Cultura. En aquest m'he pogut sensibilitzar a una noció de la comunicació que transcendeix la simple transmissió

d'un missatge acabat i que es troba en una complexa relació amb la cultura¹. D'aquesta relació en broten els sentits i relats que vertebraven les comunitats humanes en tant que possibiliten la comprensió i la reorganització de la nostra pròpia forma de vida, però les definicions de comunicació i cultura són, certament, moltes i flexibles, i les seves relacions difícils de copsar conceptualment. Sumat a les contínues aportacions que rep el posthumanisme de múltiples disciplines i que fan que es transformi, aquest és el segon motiu pel qual aquest treball té un caràcter obert i propedèutic.

El posthumanisme acostuma a associar-se a la ciència-ficció, als cíbors i a les utopies tecnològiques. En canvi, els pensadors que se situen dins d'aquest corrent sovint fan partir la seva reflexió d'allò que ja és present i ens envolta en l'actualitat. Des d'un enfocament materialista, contempen la relació amb els objectes, la naturalesa, la tècnica i, en definitiva, amb la realitat no-humana que la tradició ha mantingut sempre fora de l'estudi dels fenòmens culturals i comunicatius. Amb aquest treball de final de màster ens agradaria generar una aturada que ens permeti valorar si, davant d'esdeveniments com la crisi climàtica o la irrupció dels robots i les intel·ligències artificials en la nostra quotidianitat més íntima, el moment que habitem no ens demana com a mínim reconsiderar aquestes exclusions. Heus aquí també la justificació del títol del treball, *El món ens parla: un estudi propedèutic de la comunicació en l'era posthumana*.

1.1 Metodologia

La tesi que presentem a continuació és, com ja hem dit, teòrica i influenciada profundament pel camp de les humanitats i la filosofia. Tot i que no seguirem uns mètodes específics (com ara l'etnografia o l'anàlisi crítica del discurs), sí que ens orientarem sobre unes pautes donades per l'orientació filosòfica i reflexiva del nostre treball. Així doncs, procedirem a través de l'exposició de raonaments que busquen la claredat i que no pretenen ser irrefutables, encara que sí argumentats i rigorosos. També aportarem exemples per il·lustrar algunes de les nostres explicacions, que han estat escollits per la seva representativitat.

¹ Barbero, J. (1989). Comunicación y cultura, unas relaciones complejas. *Telos: Cuadernos de comunicación e innovación*, 19, 21-26.

La recerca teòrica comparteix amb les metodologies qualitatives la tolerància a un determinat grau de subjectivitat. En aquest treball ens recolzarem en aquesta concepció de la recerca i avançarem a través d'un anàlisi interpretatiu de fenòmens i problemàtiques al voltant de la comunicació que, l'autora d'aquest treball (ajudant-se del treball i de les constatacions que altres investigadors han desenvolupat prèviament) ha considerat rellevants abordar. Sense que això impliqui arbitrarietat, en l'òptica interpretativa el rerefons biogràfic personal i social de l'investigador esdevenen rellevants per la recerca, ja que des del convenciment que no existeixen veritats absolutes, l'objectivitat de la investigació es fonamenta en la recerca de certeses relatives a un context determinat que cal explicitar. Jacques Derrida i els pensadors postmoderns van arribar a la conclusió que, portat a les seves últimes conseqüències, aquest fet evidència la validesa històrica i localitzada de les produccions de coneixement que emergeixen en el si d'una societat². Sota el postmodernisme, la recerca té un alt poder deconstruïu, i és valorada segons el seu èxit a l'hora de mostrar diferents aproximacions i comprensions d'un fenomen o una veritat percebuts fins ara de forma unívoca³. Una via per qüestionar les veritats preses per evidents és la genealogia de la veritat, ideada pel filòsof francès Michel Foucault. La genealogia consisteix a mostrar els processos històrics pels quals s'ha format una veritat, entenent aquí "veritat" com a creença proveïda de consens dins d'un context sociocultural específic. Un altre aspecte que comparteixen la recerca teòrica i la qualitativa és l'afavoriment de la dimensió sintètica en detriment de l'analítica. Això significa que, des d'aquestes dimensions de la recerca, els investigadors i les investigadores tendeixen a fixar-se en el seu objecte d'estudi com un tot holísticament. Tot i que poden adonar-se que hi ha parts o elements en allò que estan investigant, són conscients que aquests fragments només tenen sentit dins de la totalitat del problema d'investigació. Aquesta és, doncs, l'indole de les reflexions que presentarem en aquest treball i que busquen oferir una perspectiva general del que poden significar els processos comunicatius en l'era posthumana, i promoure la imaginació i la concreció de trobades entre humans i no-humans on les diferents parts en sortim beneficiades.

² Rosàs, Mar. (2008). La deconstrucció derridiana i l'ètica: incompatibles?. *Ars Brevis*, 14, 317-330.

³ Österblom, J. (2016). Media beyond language: Posthumanism for media studies?, [Tesi de Màster]. Universitat de Helsinki.

2. Contextualitzant el posthumanisme

2.1 La pregunta antropològica

Des de l'enfocament filosòfic amb el qual abordem aquest treball, necessitem situar el posthumanisme en relació amb aquelles teories que s'han preocupat de la subjectivitat humana. Això ens obliga a realitzar un breu excurs sobre les principals respostes que ha donat la filosofia a la qüestió de què és l'ésser humà, així com a les crítiques més importants que han rebut aquestes concepcions. Només així podrem arribar a una definició del posthumanisme contextualitzada i localitzada en el temps i en l'espai. De l'estudi que pren per objecte l'especulació l'ésser humà en la seva totalitat en diem antropologia, i ja durant el segle V a.C., la filosofia prengué un gir antropològic amb Sòcrates i els sofistes. Malgrat això, no va ser fins al segle XIX amb Ludwig Feuerbach que l'antropologia no va ser postulada com una disciplina autònoma, instal·lant-se a les universitats i fent-se amb el seu propi programa acadèmic. Aquest filòsof alemany va preparar el terreny per una filosofia en què déu deixés de ser el principi rector de l'univers, per permetre a l'ésser humà ocupar aquesta posició. Feuerbach sostenia que al darrere de la teologia s'hi amaga, en realitat, l'antropologia, tot argumentant que:

Si es duu la teologia (tal com s'ha concebut en la història de la humanitat), i tot allò que implica fins a les seves conseqüències últimes, en darrer terme arribarem al panteisme, és a dir, a la consideració de la natura com la divinitat. Llavors, anant un pas més enllà, arriba a dir que si, de nou, portem les tesis panteistes fins al límit, obtindríem un ateisme, donat que ens adonaríem que allò de diví que atorguem a la naturalesa (o, en un inici, a Déu), no era més que una reflexió de l'essència humana.⁴

Trobem certs antecedents en el segle XVIII d'enfocaments antropològics en les filosofies de David Hume i d'Immanuel Kant. En el seu *Tractat sobre la Naturalesa Humana*, Hume proposava que totes les disciplines, des de les matemàtiques fins a la

⁴ Casademont, C. (2022). Ludwig Feuerbach: Un estudi del projecte del materia-lisme antropològic. [Treball de final de grau, Universitat de Girona]. Portal de cerca conjunta als documents digitals de la UdG, p. 10.

mitologia, remetent a la ciència de l'Home, ja que són les facultats humanes les que n'han permès la creació, i són, per tant, cognoscibles només per l'ésser humà. El filòsof anglès paragonava el coneixement amb una ciutat on les disciplines són els carrers que aboquen al centre, on hi ha l'antropologia. Per la seva banda, Kant, en les seves *Lliçons sobre lògica* (que es van desenvolupar a mitjan segle XVIII i que es publicaren el 1800) hi plantejava tres preguntes que considerava que la filosofia ha de tractar: què puc conèixer, què he de fer, i què m'està permès esperar⁵. Si, seguint a Kant, intentem respondre-les, ens adonem que l'ésser humà s'erigeix al bell mig de la filosofia, ja que totes tres remetent a una quarta pregunta, a saber: què és l'ésser humà?

A *Antropologia en Sentit Pragmàtic* (1798), Kant feia una distinció entre antropologia fisiològica i antropologia pragmàtica. La primera s'encarregaria d'estudiar l'ésser humà en tant que ésser viu, segons el que li ha estat atorgat per naturalesa, i la segona, en canvi, seria l'estudi del desplegament que fa l'ésser humà de si mateix partint del fet que és un agent lliure⁶. En aquesta obra de Kant es concreten dos pols de la humanitat, el biològic i el cultural. Aquesta relació es traslladarà a la que mantindran l'antropologia fisiològica (o biològica) i l'antropologia pragmàtica (o cultural). En paraules de Rafael Alvear, autor de l'article *Reconstruyendo la antropología filosófica, entre naturaleza y cultura*:

Si, per una part, la perspectiva biològica o fisiològica apunta a captar la constitució innata de l'ésser humà, el prisma pragmàtic persegueix, per l'altra, donar compte del desenvolupament cultural de tals característiques humanes. És aquest últim el que permet, a més a més, comprendre el caràcter no predeterminat, sinó que històric de la cultura humana en general.⁷

L'estudi de l'ésser humà va continuar sent una disciplina més dins de la filosofia fins al segle XIX, quan passà a ser el problema principal del quefer filosòfic. Max Scheler va ser un filòsof del segle XX que a *El lloc de l'home al cosmos* suggeria que l'ésser humà ha estat perdut d'ençà de *La mort de déu*, la qual va ser diagnosticada per Friedrich Nietzsche a *Així parlà Zaratustra*. Aquesta metàfora del filòsof alemany simbolitza

⁵ Alvear, R., (2020). Reconstruyendo la antropología filosófica: entre naturaleza y cultura. *Veritas*, 47, 109-130.

⁶ Kant, I. (2014). *Antropología en Sentido Pragmático*. Fondo de Cultura Económica.

⁷ Alvear, (2020), p. 113

l'enderrocament d'una moral i uns valors associats al cristianisme que són els que han construït la nostra civilització. Però què refereix exactament el terme “ésser humà”, que fins ara hem estat donant per fet? Per ésser humà entenem aquell que té el *logos*, és a dir, la capacitat discursiva que li permet justament reflexionar sobre ell mateix i elaborar respostes per la pregunta antropològica. Però la definició de l'ésser humà com aquell dotat de *logos*, que ja apareix en la filosofia d'Aristòtil, adquireix tota una nova dimensió en la Il·lustració, ja que estableix una divisió interna entre mite i *logos* dins de la dimensió cultural de l'ésser humà, que no hem d'oblidar que, al seu torn, està separada de la dimensió fisiològica. Entre aquests binarismes, a saber, naturalesa i cultura, i mite i logos, no només s'estableix una distinció conceptual, sinó que, a partir de la Il·lustració, hi opera també una jerarquització que sotmet la naturalesa a la cultura, i al seu torn, el mite al logos⁸. Per tant, el logos s'hauria situat al capdamunt d'un ordenament basat:

En la creença que el progrés material i moral de la humanitat s'hauria caracteritzat pel pas del “mite al logos”, en termes de Wilhelm Nestle; o, de manera equivalent, pel trànsit des de la confusió a la distinció, o de la “prehumanitat a la humanitat” i de la “prefilosofia a la filosofia” segons Edward B. Tylor.⁹

En canvi la naturalesa, que queda subsumida en l'ésser humà com la seva dimensió fisiològica (és a dir, el cos), hauria esdevingut la faceta menys valorada i, per tant, oblidada de l'estudi antropològic.

2.2 La dimensió fisiològica de l'ésser humà

Les competències de les quals l'ésser humà disposa de manera natural, pel simple fet d'haver nascut membre de l'espècie humana, queden recollides en la seva dimensió fisiològica. Com explicava Scheler a *El lloc de l'home al cosmos*, entre aquestes capacitats n'hi ha algunes que l'ésser humà comparteix amb els animals i les plantes, com ara l'impuls afectiu extàtic (la força vital inconscient que tindrien tots els éssers vius). També n'hi ha d'altres que són compartides només amb els animals, com ara certs instints,

⁸ Duch, L., i Chillón, A. (2012). *Un ser de mediaciones: Antropología de la comunicación vol 1*. Herder Editorial.

⁹ *Ibíd.*, p.85.

la memòria associativa i, fins i tot, la intel·ligència pràctica¹⁰. Per tant, des del seu vessant fisiològic, l'antropologia s'aproxima a una definició de l'ésser humà per contrast amb la resta d'éssers vius, dins la qual s'avança dels organismes menys complexos fins a arribar a l'ésser humà. Partint d'aquesta base, humà i animal s'aproximen en el sentit que tots dos estan sotmesos a la llei d'herència natural, que és la que determina les característiques fisiològiques que tindran. Com sigui, aquesta llei també els distancia, ja que a partir de la seva herència biològica li pertoca a l'ésser humà, i no a l'animal, desenvolupar capacitats racionals.

Val la pena aturar-nos en el concepte d'ésser humà que emergeix si el contemplem només sota el seu aspecte fisiològic, exemplificat en aquest fragment de l'*Antropologia en un sentit pragmàtic*. Abans d'endinsar-nos en el text, cal aclarir que aquest retrat de l'ésser humà actualment pot ser considerat només com un experiment mental, ja que en realitat, no trobem humans fora de l'esfera cultural:

El salvatge (encara no habituat a la submissió) no coneix major desgràcia que caure en aquesta, i amb raó, mentrestant cap llei pública no el protegeixi fins al moment en què la disciplina l'hagi fet progressivament pacient. D'aquí el seu estat de constant guerra, amb la intenció de mantenir els altres tan lluny d'ell com fos possible, i de viure disseminat pel desert.¹¹

En un estat primari de naturalesa, l'ésser humà es trobaria en una guerra perpètua perquè no tindria més mitjans que la coacció per aconseguir els seus propòsits. Kant ho exemplifica amb el nadó que crida i plora perquè, a diferència de la resta d'animals, la seva condició fisiològica el fa inofensiu i incapaç de valdre's per si mateix¹². Amb aquest argument, el filòsof conclou que la llibertat del salvatge no és verdadera, ja que descansa sobre la naturalesa, l'animalitat i l'apassionament, i en canvi, és només dins dels confins de la llei moral, que per Kant implica la racionalitat, que l'ésser humà pot ser verdaderament lliure¹³. A través d'aquest passatge podem observar com la dimensió fisiològica de l'ésser humà (que engloba el cos, l'instint i les passions) en la Il·lustració

¹⁰ Scheler, M. (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*. Editorial Losada.

¹¹ Kant, (2014), p.168

¹² Ibíd.

¹³ Ibíd.

queda perfilada com un inconvenient que el *logos* ha de sotmetre per tal que l'ésser humà pugui assolir el seu màxim desenvolupament.

2.3 La dimensió cultural de l'ésser humà

Però l'ésser humà no queda determinat per la seva dimensió fisiològica. No és un mer animal entre animals, sinó que se situa, des del començament, en una comunitat humana dins de la qual li és donada de forma gairebé immediata la tasca de decidir com actuarà. Aquí, les competències que li han estat atorgades per naturalesa són usades per la “participació i consecutiva creació de la realitat cultural”¹⁴, però això només és possible perquè entre el conjunt de capacitats que li pertoca hi ha la racionalitat. És a dir que, en tant que racional, l'ésser humà deixa de ser un animal entre estímuls i emergeix com a ésser autònom, lliure i, per tant, responsable de què fa de si mateix. Com hem vist en l'apartat anterior, per Kant, la raó era la sortida a l'estat de naturalesa, postulant així un vincle entre raó i llibertat en tant la raó amplia la possibilitat d'actuar més enllà dels instints animals. En conseqüència, s'estableix també una oposició entre naturalesa i cultura, entre instint i raó.

Scheler sostindrà, més endavant, el mateix tipus de distinció. Aquest filòsof afirmava que la diferència entre humà i animal no és reductible a una mera qüestió de grau de desenvolupament de les respectives competències, sinó que s'havia de tractar d'una distinció essencial¹⁵. Això ens porta a la pregunta de què distingeix a l'un de l'altre, i si bé Kant apel·lava a la raó per respondre, el filòsof alemany recorregué a l'esperit. L'esperit segons Scheler és aquella dimensió de l'ésser humà a la qual pertoca l'autonomia existencial, o dit d'una altra manera, la llibertat. L'ésser dotat d'esperit se separa dels objectes que conformen el món per constituir-se en categoria de subjecte i, per tant, és capaç d'autodeterminar-se. Aquest és igualment capaç de distanciar-se i reflexionar sobre el seu propi cos i també sobre el seu anar passant pel món, acumulant experiències. Des de la consciència de si mateix, l'ésser humà pot decidir, perquè pot pensar objectivament, que en aquest context no vol dir altra cosa que pensar de forma racional i intencional. Per tant, el subjecte humà és aquell que pot separar-se de la

¹⁴ Alvear, (2020), p. 121.

¹⁵ Scheler, (1938).

naturalesa física per participar en la realitat cultural gràcies a la seva raó o esperit. En conseqüència, des de l'antropologia cultural o pragmàtica, l'ésser humà es distingeix de la resta de la naturalesa, no només per la seva fisiologia, sinó també pel fet d'estar immers en una matriu cultural.

2.4 La crítica antihumanista

L'antropologia filosòfica com a disciplina autònoma va ser constituïda per Max Scheler, i va rebre importants contribucions d'altres pensadors com Ernst Cassirer (*Antropologia Filosòfica*, 1945). A més a més, va ser el catalitzador de l'aparició de les ciències humanes (és a dir, del conjunt de disciplines que tenen per objecte diferents aspectes de l'ésser humà) que van sorgir en el pas del segle XVIII al segle XIX. Durant els anys seixanta del segle XX el filòsof francès Michel Foucault s'interessà per la formació de les ciències humanes per desestabilitzar la noció d'ésser humà que n' emergeix. Foucault va subratllar que “les narratives filosòfiques, els discursos socials i el coneixement, (...), no són neutrals sinó que estan lligats a la política, són esdeveniments històrics”¹⁶. El filòsof francès acabà anunciant a *Les paraules i les coses* (1966) la possibilitat de *La mort de l'home*. Amb aquesta metàfora Foucault al·ludeix al fet que les disciplines i les ciències que van possibilitar l'aparició de l'ideal de l'Home són contingents, i que per tant:

Si aquestes disposicions desapareguessin tal com van aparèixer, si, per qualsevol esdeveniment la possibilitat del qual podem com a molt pressentir, però la forma i la promesa del qual no coneixem per ara, oscil·laran, com ho va fer, a finals del segle XVIII el sòl del pensament clàssic, llavors podria apostar-se que l'home s'esborraria, com en els límits del mar un rostre d'arena.¹⁷

L'antihumanisme com a posició intel·lectual assumeix plenament les conseqüències de *La mort de l'home* en tant que instiga a abandonar la retòrica universalista humanista, és a dir, a rebutjar les filosofies que usin la noció d'ésser humà,

¹⁶ Ferrando, F. (2019). *Posthumanismo filosófico*. Materia Oscura., p. 74

¹⁷ Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, p. 375.

home o humanitat en abstracte. O dit d'una altra manera, insten a abandonar la recerca d'un concepte immutable, etern i ubic d'ésser humà.

Els pensadors antihumanistes van posar el focus en el perill de fer una abstracció com la d'*Humanitat*: un tipus específic d'humà “pot imposar les seves pròpies experiències, punts de vista i perspectives com a característiques absolutes de l'espècie humana en conjunt”¹⁸. La manera de ser dels éssers humans no ve explicada per una essència que compartim tots, sinó per processos en curs que van donant forma a uns modes de ser i no a uns altres. Aquestes maneres de ser característiques dels humans, a diferència de l'essència humana, no són definitives i, per tant, els subjectes estan sempre esdevenint quelcom diferent d'allò que eren. Aquesta conclusió obliga els antihumanistes a abandonar l'antropologia i a estudiar, en canvi, les formes de subjectivació, és a dir, els processos que han anat donant forma als subjectes humans¹⁹.

Durant els anys 60 i 70 del segle passat, els moviments socials i cultures juvenils de l'època van desenvolupar una branca activista d'antihumanisme feminista, anticolonialista, antiracista, antinuclear i pacifista²⁰. Es prengué consciència que la noció de subjecte neutral de la història del pensament occidental conté implícita la creença que l'experiència humana universal s'articula exclusivament a partir de la vivència blanca i masculina. Això hauria facilitat que uns quants humans privilegiats en la seva època descriguessin als “altres” (com ara a les dones o als no-europeus) basant-se en els seus biaixos a l'hora de pensar què significa existir com a dona o com a no-europeu. Com explica Francesca Ferrando a *Posthumanisme Filosòfic* (2019):

En aquesta estructura narrativa, les connotacions positives s'aplicarien típicament al primer element del dualisme jeràrquic – que també representava al subjecte que formulava el discurs, és a dir, al descriptor –, mentre que el segon element (el descrit) es recrearia negativament entorn de la constitució positiva del primer.²¹

Ja el 1949, a *El Segon Sexe*, Simone de Beauvoir es preguntà per la creació de la noció de dona. Recordem breument com el subjecte de l'antropologia filosòfica arriba a

¹⁸ Ibíd., p. 94

¹⁹ Chuca, A. (2015). Foucault y la antropología filosòfica: una actitud transgressora. *Qüestión*, 1(46), 74-81.

²⁰ Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.

²¹ Ferrando, (2019), p.94

conèixer-se a si mateix, tenint ara en compte que aquesta disciplina, per la divisió del treball de l'època, es desenvolupà principalment en mans dels homes. L'home fa un estudi de si mateix partint del fet que és un ésser lliure. Ara bé, segons la filòsofa francesa, si bé en arribar a l'adolescència el noi es prepara per assolir un rol actiu en la determinació de la seva pròpia vida, la noia pren consciència que la seva trama ja ha estat teixida i la seva finalitat, determinada: és esperar a l'Home²². De Beauvoir sostenia aquesta afirmació basant-se en el fet que des dels seus començaments, l'antropologia i les ciències humanes descriuen la dona per contraposició a l'home, com a un "altre" dotat de sexe (feminitzat) que existeix per complementar-lo. Com que a la dona l'autoconstrucció li ha estat negada, no es pot investigar el seu procés de constitució partint de la seva capacitat d'autodeterminació, sinó que s'ha de veure la seva construcció com una resposta als biaixos masculins en la ideació del concepte de dona. Tot i que De Beauvoir revelà que hi ha una relació estreta en la racionalitat filosòfica d'una època i les pràctiques d'injustícia social que hi tenen lloc, això no la va portar a abandonar l'universalisme humanista. El seu feminisme emancipatori s'edificà sobre la idea que la dona arribarà a l'autoconeixement a través d'una idea de feminitat que es correspon a allò que tenen en comú totes les dones²³. El punt de partida de la reflexió feminista de Simone de Beauvoir és, per tant, un únic territori compartit entre totes les dones, a saber, l'experiència unívoca i singular de ser dona.

Altres teòriques feministes com Luce Irigaray van enfocar-se en el símbol de l'*Home* com a representant de la *Humanitat clàssica* per evidenciar que no es tracta d'una generalització, sinó que és, explícitament, el mascle de l'espècie humana, així com des de l'anticolonialisme es va criticar també la blancor de *l'Home de Vitruvi* com a ideal de bellesa²⁴. A *Orientalisme*, Edward Said es plantejà com s'ha constituït la idea d'Orient. En la trobada entre Orient i Occident hi va haver tota una producció de coneixement en la qual l'"altre" (en aquest cas l'Orient colonitzat) era representat sempre a partir del domini d'Occident, fins al punt que "es començà a considerar tal domini com la condició natural del món, i no el resultat de particulars forces geopolítiques"²⁵. També els filòsofs postestructuralistes, com Jacques Derrida, adoptaren una perspectiva postcolonial a partir

²² De Beauvoir, S. (1949). *El Segundo Sexo*. Cátedra.

²³ Braidotti, (2013).

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ Dirks, N. (2009). Le inquietudini del postcolonialismo: Storia, antropologia e critica postcoloniale. *Antropologia*, 2, 16-46.

de la constatació de les atrocitats de la història moderna. El colonialisme, Auschwitz, Hiroshima i Nagasaki o el Gulag van ser el pretext per posar un gran interrogant sobre “el deliri de grandesa d’Europa, en el qual ens posicionàvem a nosaltres mateixos com a guardià moral del món i com a motor de l’evolució humana”²⁶. Amb el concepte de desconstrucció, Derrida pretengué fer-nos qüestionar totes aquelles estructures socials que són aparentment evidents per si mateixos i, per tant, inamovibles. Desconstruir significa pensar en els límits, carències i incoherències internes de qualsevol creació intel·lectual o sociopolítica²⁷, però “no en el sentit de dissoldre o de destruir, sinó d’analitzar les estructures sedimentades que formen l’element discursiu, la discursivitat filosòfica dins la qual pensem”²⁸. En conseqüència, no és una activitat que aspiri a la mera demolició, sinó que busca un sòl estable sobre el qual tornar a pensar, tornar a construir les estructures socials. Podem creure que així arribarem a la creació de conceptes més justos, però aquests seran sempre igualment susceptibles de ser desconstruïts. Amb aquest matís, tenim la sensació que Derrida ens deixa sempre amb les mans buides²⁹. Com sigui, el mèrit de la filosofia de l’autor francès és compaginar les ànsies d’intentar crear un món més just amb “la fi dels fonaments universals, objectius i indiscutibles”³⁰.

La generació dels postestructuralistes, que va proclamar *La mort de l’home*, va guiar el rebuig a la definició clàssica de la identitat europea en termes d’Humanisme, racionalitat i universalitat. A més a més, objectaren a la definició del subjecte en termes d’autonomia i d’autodeterminació. Aquesta concepció, basada en l’ideal humanista, constitueix el nucli de la visió liberal individualista del subjecte:

Resulta que aquest Home, lluny de ser un cànon de proporcions ideals, tot representant un ideal universalista que, per aleshores, havia assolit l’estatus de llei natural, era en realitat un constructe social (...). L’individualisme no és una part intrínseca d’una “naturalesa humana”, com els pensadors liberals tendeixen a pensar, sinó una formació discursiva històricament i cultural específica, una que, a més a més, està esdevenint cada vegada més problemàtica.³¹

²⁶ Braidotti, (2013), p. 25.

²⁷ Fernández, D. (2008). Jacques Derrida: deconstrucción y justicia. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 56, 299-320.

²⁸ Derrida, J. (2004). Qu’est-ce que la déconstruction?. *Commentaire*, 108, 1099-1100.

²⁹ Rosàs, (2024).

³⁰ Ibíd., p. 329.

³¹ Braidotti, (2013), p. 24.

L'individualisme, com a perspectiva ètica i filosòfica, sosté que la dignitat moral recau sobre les característiques que té l'individu i no sobre el fet que pertanyi a un grup o espècie³², tot defensant l'exercici de facultats humanes com la llibertat i l'autonomia. Com veurem a continuació, les perspectives individualistes solen ser també antropocèntriques, ja que situen l'ésser humà com a mesura de totes les coses, i els interessos humans com aquells que convé satisfer amb més urgència. Sovint, per realitzar-se com a individu, és a dir, per esdevenir un subjecte autònom i independent del seu entorn, s'ha apropiat i ha explotat el medi que l'envolta. Les conseqüències climàtiques i mediambientals del fet que els éssers humans ens hàgim fet amos de la naturalesa són un clar exemple de per què la noció d'*Home* està esdevenint cada cop més problemàtica³³. L'antropocentrisme traça una barrera ferma entre la humanitat i la naturalesa, subjuga la segona a la primera. Conjugat amb un sistema econòmic capitalista, l'antropocentrisme incentiva l'explotació dels recursos i de l'entorn natural en bé del desenvolupament i del creixement econòmic de les societats i els individus humans més enllà del que l'alteritat no-humana (és a dir, animals, plantes, paisatges, climes...) és capaç de suportar.

2.5 Antihumanisme i posthumanisme

Amb aquest excurs per la filosofia antropològica i els seus objectors hem volgut fer palès que el posthumanisme no és una excentricitat filosòfica, sinó que vol, a partir del debat que hem presentat, oferir-nos una altra forma d'aproximar-nos al coneixement d'allò que és humà. No és causalitat que la majoria de les teòriques posthumanistes (Rosi Braidotti, Katherine Hayles, Donna Haraway, Karen Barad o Francesca Ferrando, per mencionar-ne unes quantes) siguin dones, ja que el posthumanisme no apareix de la nit al dia, sinó que està arrelat en la tradició feminista que qüestiona la visió masculina sobre la humanitat. La perspectiva filosòfica d'aquestes teòriques comparteix amb l'antihumanisme la intenció de desplaçar *l'Home de l'Humanisme* del centre de la història i el progrés mundials. Com sigui, en realitat el posthumanisme parteix de la necessitat de deixar endarrere el debat entre humanisme i antihumanisme, ja que segons Rosi Braidotti aquest ha deixat

³² May, T. (2014). Moral individualism, moral relationalism, and obligations to non-human animals. *Journal of Applied Philosophy*, 31, (2), 2014.

³³ Braidotti, (2013).

de ser productiu fa molt temps³⁴. En primer lloc, l'antihumanisme incorre en una assumpció humanista sobre la llibertat o l'autonomia humana en assumir que l'Home com a estàndard pot ser deixat enrere. Els pensadors antihumanistes critiquen l'ideal d'ésser humà que es basa en l'autonomia derivada de les seves capacitats racionals o espirituals, però donen per suposat que, si ho volem, podem esborrar tota traça d'humanisme del present i del futur de la humanitat. Per tant, se sostenen d'igual manera en la llibertat dels humans i en la nostra capacitat de control sobre el món³⁵. En segon lloc, les postures antihumanistes sovint allotgen contradiccions perquè, segons la mateixa Braidotti, ignoren alguns aspectes desitjables de l'humanisme que elles mateixes tendeixen a abraçar com ara que és secular, que promou el respecte per la ciència i la cultura, que va en contra el dogma dels textos religiosos o que està motivat per la curiositat³⁶. També per Ihab Hassan, un dels primers autors a usar el terme "posthumanisme", no és necessari ni desitjable escollir entre *Deconstrucció* i *Humanisme*, sinó que hem de romandre oberts a negociacions constants entre les dues³⁷.

Per tant, és un malentès suposar que el prefix "post" del terme "posthumanisme", que significa "després de", ens invita a deixar endarrere la humanitat ja sigui des del punt de vista biològic (és a dir, en tant que espècie) o des del punt de vista filosòfic. Dit d'una altra manera, el posthumanisme no és un moviment misantròpic sinó que vol subvertir les jerarquies i dominacions implícites en l'humanisme sense pensar en contra de l'humà. El posthumanisme, tot i ser traçable en el debat entre humanisme i antihumanisme que hem presentat, el desborda. Això s'explica perquè, si bé l'esforç intel·lectual de l'antihumanisme recau en la desconstrucció de l'ésser humà, el posthumanisme dona per fet que l'ideal d'Home es troba sempre minvant³⁸, i en conseqüència, cerca maneres alternatives de conceptualitzar el subjecte humà. Com veurem en el següent capítol, la tecnologia tindrà un paper important (tot i que no exclusiu) a l'hora de portar el pensament posthumanista més enllà de la crítica a l'universalisme humanista, en tant que és una potencial generadora de noves subjectivitats.

³⁴ Ibíd.

³⁵ Ibíd.

³⁶ Ibíd.

³⁷ Ferrando, (2019).

³⁸ Östenberg, (2016).

3. Definint el posthumà

La convergència de les nanotecnologies, les biotecnologies, les tecnologies de la informació i les ciències cognitives obren la possibilitat a aplicacions (tant reals com especulatives) de la tecnologia en la transformació de l'espècie humana. Aquesta qüestió, que també es coneix com la de la “millora humana”, ocupa una posició central en el pensament contemporani per totes les implicacions ontològiques, epistemològiques i ètiques que tenen pràctiques com, per exemple: la modificació del genoma humà, la clonació, la prolongació de les expectatives de vida, el retard de l'envelliment o la connexió directa del cervell a una base de dades infinita³⁹. En aquest context científicocultural emergeix el moviment científic, filosòfic i cultural del transhumanisme, que sovint es confon amb el posthumanisme, també en la literatura acadèmica. Per aquest motiu, la primera qüestió que abordarem en aquest capítol és què tenen en comú i en què es diferencien les postures transhumanista i posthumanista a l'hora d'elaborar respostes a les inquietuds que aixequen els nostres temps tecnològitzats. En segon lloc, definirem el posthumanisme tot profunditzant en una selecció de conceptes creats per autors afins a aquesta etiqueta, o que, com en el cas de Donna Haraway, tot i no declarar-se explícitament posthumanistes, han fet contribucions teòriques amplament citades i considerades de gran valor pels posthumanistes. A l'hora de seleccionar els conceptes a descriure, no hem volgut apostar per l'exhaustivitat per un motiu d'extensió, ja que en ser un camp interdisciplinari, el posthumanisme està, constantment, gestant nous conceptes, alguns dels quals verdaderament específics i més allunyats del món de la comunicació. Sense entrar en detalls mencionarem, per exemple, la branca dels estudis posthumanistes que tracta el dret internacional humanitari en l'era dels sistemes d'armes automàtics⁴⁰.

Els conceptes que hem triat són el *postantropocentrisme* per Rosi Braidotti, el *cíborg* i el *continu naturcultura* per Donna Haraway i el *realisme agencial* i les *intraaccions* per Karen Barad. Els motius d'aquesta tria descansen sobre el fet que els considerem prou generals per encapsular els tres trets fonamentals de la condició posthumana,

³⁹ Peres, D. (2017). Implicaciones onto-epistémicas de la mejora humana: Una defensa del posthumanismo desde el concepto de cuerpo cíborg y la crítica de las narrativas tecnológicas. *Lecturas de nuestro tiempo*, 2, 13-28.

⁴⁰ Aparicio, L. (2018). ¿Puede un arma decidir por nosotros? El posthumanismo en el "ius in bello" el caso de los sistemas de armas automáticos. *Pensar el tiempo presente*, 2, 1699-1722.

que segons Francesca Ferrando són: el posthumanisme o la superació de l'ideal humanista de la Il·lustració, el postantropocentrisme o el desplaçament de l'espècie humana de la seva situació de privilegi sobre la resta d'éssers vius, i el postdualisme o la no-assimilació de la realitat a binarismes tipificats com els de cultura o naturalesa, símbol o matèria, home o dona, humà o animal, etc.⁴¹

A més a més, com que el tema al qual ens devem no és el posthumanisme en si, sinó els seus possibles nexes amb els estudis de comunicació, hem considerat aquells conceptes que més aplicacions tenen en la literatura acadèmica existent sobre comunicació de tall posthumanista.

3.1 Transhumanisme i posthumanisme

Tot i ser enfocaments molt diferents i, a vegades, fins i tot contraris, la proximitat terminològica i la confusió conceptual actual al voltant del posthumanisme i del transhumanisme ens porta a voler diferenciar-los breument. Pels transhumanistes, el posthumà és la següent etapa evolutiva de la humanitat, que ha de ser alterada perquè “millorem físicament i allarguem la nostra existència, eliminant d'ella tots aquells aspectes indesitjables, com són el patiment, el dolor o inclús la mort”⁴². Des d'aquesta òptica es dona per fet que patiment, dolor i mort són elements exògens a la naturalesa humana i que la raó científica serà, en algun punt, capaç de depurar de la nostra existència a través de procediments que van des de la:

Modificació de la dieta fins a la modificació d'estructures moleculars o orgàniques, modificacions permanents de bases genètiques, ús de diverses substàncies químiques, desenvolupament de pròtesis motores o sensorials, externes o internes, en forma de maquinari o programari, potenciació del creixement de l'escorça cerebral, etc.⁴³

El transhumanisme compta amb un conjunt d'objectors que, des de la bioètica, qüestionen la viabilitat i la moralitat del seu projecte, però no abordarem aquestes crítiques en aquest treball. Com sigui, sí que mirarem d'explicar perquè posthumanisme i

⁴¹ Ferrando, (2019).

⁴² Postigo, E. (2019). Bioética y transhumanisme desde la perspectiva de la naturaleza humana. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 195(792), a507, p.7.

⁴³ Marcos, A. (2018). Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo. *ArtefaCToS*, 7(2), 107-125, p. 109

transhumanisme parteixen de premisses oposades. Per una banda, el transhumanisme defensa la transformació de la naturalesa humana a través de la tecnologia, però l'àmbit d'intervenció de les tècniques que hem llistat anteriorment és el cos, i encara dins d'aquest, el cervell. Per tant, el transhumanisme redueix així la naturalesa humana al seu substrat material, és a dir, el cos. Al mateix temps, el transhumanisme postula que el que és físic és una limitació que val la pena abandonar per obtenir beneficis pràctics, com no haver de patir, no haver d'envellir o, fins i tot, no haver de morir. A través de la conjugació d'aquestes dues idees (que l'ésser humà és cos i que el cos ha de ser abandonat), el transhumanisme proposa la superació de l'ésser humà en una alteritat totalment no-humana. En canvi, el posthumanisme no busca desprendre's de la humanitat, sinó de les estructures jeràrquiques que comporta l'assumpció que l'univers està fet a la mida de l'Home. Això significa admetre que humans i no-humans "som diferents, però estem junts en això"⁴⁴, és a dir, en la nostra existència en el planeta Terra.

Si l'analitzem bé, ens adonem que el transhumanisme accentua encara més la importància de l'ésser humà en proposar l'ús de la tecnologia per solucionar una sèrie de problemes (la malaltia, l'envelliment, la mort) que els humans ens anem trobant al llarg de les nostres vides. Per tant, com en el cas de l'humanisme i el seu gir capitalista, el transhumanisme se serveix de les idees de racionalitat i progrés per projectar la mirada humana sobre l'altre no-humà (en aquest cas la tecnologia), i convertir-lo en un mer mitjà per obtenir els seus fins, és a dir, la idea transhumanista de la millora humana. Per aquests motius, posthumanisme i transhumanisme són irreconciliables.

3.2 El postantropocentrisme de Braidotti

El Posthumà (2002) és una obra de Rosi Braidotti en la qual la filòsofa italiana reflexiona sobre la condició posthumana, la qual combina la superació de l'ideal humanista d'Home que hem estat caracteritzant amb el gir postantropocèntric. Tal com el caracteritza Braidotti, el gir postantropocèntric està vinculat a la globalització i a l'impacte de la tecnologia en la vida humana, que tot i que d'alguna manera sempre ha estat present, ara es multiplica de forma accelerada. És així com emergeix la qüestió sobre si seria pertinent redefinir l'ésser humà, ara que les nostres formes de representar-nos a nosaltres

⁴⁴ Braidotti, R. (2020). *Coneixement posthumà*. Arcàdia, p.54.

mateixos i al món que ens envolta passen necessàriament pels elements tecnològics, i que la interacció entre subjectes es produeix en el si de la circulació global de la informació. En el context socioeconòmic actual, el capitalisme avançat és un “multiplicador de diferències deslocalitzades que estan empaquetades i emmarcades sota les etiquetes d’identitats noves, dinàmiques i negociables, i una oferta infinita de béns de consum”⁴⁵. Com a conseqüència, el potencial que té el moment actual a l’hora de dur-nos a experimentar amb la tecnologia i el sorgiment de noves subjectivitats, està segrestat pel consumisme individualista. Al seu torn, aquest promou exitosament la uniformitat i el conformisme a la ideologia dominant, convertint d’aquesta manera la vida sencera en un producte d’intercanvi i benefici⁴⁶. La informació individual de tota mena (biogenètica, neuronal, mediàtica, etc.) és el que constitueix valor capital en l’actualitat, emergint en aquest context tècniques com la mineria de dades, que elaboren perfils d’individus basant-se en la identificació de diferents caràcters per subratllar-los com a objectius especials estratègics de la inversió de capital. Braidotti defensa que una conseqüència secundària d’aquest gir informacional del mercat és l’esborrament de la distinció entre l’ésser humà i la resta d’espècies quan es tracta de caracteritzar-les. L’economia global és postantropocèntrica en tant que unifica totes les espècies sota l’imperatiu de mercat, amb la conseqüència que la seva superabundància amenaça la sostenibilitat del planeta sencer⁴⁷.

És per aquest motiu que la tradició antihumanista és de gran valor pels plantejaments posthumanistes. Aquestes dues branques de pensament tenen en comú el desplaçament de l’ésser humà del centre del món i de la història, però si bé l’antihumanisme intenta activament contrarestar l’hegemonia de l’humanisme, el posthumanisme dona per fet que l’ideal d’Home es troba sempre minvant⁴⁸. Els posthumanistes com Braidotti es preocuparan especialment de desconstruir la superioritat de l’espècie humana i la distinció categòrica entre humans, animals; subjectes i objectes i altres binarismes que situïn l’humà en una situació de privilegi com la que ha gaudit fins ara. Revertir la tendència capitalista del gir postantropocèntric depèn d’impugnar l’arrogància de l’antropocentrisme. Remoure aquests límits ens porta, en últim terme, a problematitzar també la distinció entre la naturalesa i la cultura, que és el que veurem que fa Donna Haraway en el següent apartat.

⁴⁵ Braidotti, (2013), p.58

⁴⁶ Braidotti, (2013).

⁴⁷ Ibíd.

⁴⁸ Österblom, (2016).

3.3 El c borg i la naturcultura de Haraway

La filòsofa nord-americana Donna Haraway va publicar, el 1985, un assaig anomenat *Manifest c borg*. Segons el diccionari de sociologia i ciències socials del Centre de Terminologia de la Generalitat de Catalunya, TERMCAT, un c borg és una “persona a qui s'ha implantat un aparell electrònic o informàtic com si fos una part més del seu organisme o una extensió dels sentits”⁴⁹. Com sigui, veurem a continuació que Haraway no fa una reflexió literal sobre els c borg, sinó que amplia el significat del terme per construir una metàfora sobre la permeabilitat de les fronteres entre les realitats humana i no humana i criticar, des de l'òptica del feminisme materialista, les teories essencialistes de les identitats col lectives.

La primera desestabilització de les barreres entre l'humà i el que no és humà és la transgressió de la frontera entre humà i animal que té lloc en el marc del moviment pels drets dels animals. Aquesta no busca negar l'especificitat de l'ésser humà, sinó evidenciar les connexions que es formen entre les persones humanes i els altres éssers vius⁵⁰. La segona barrera que es fragmenta és aquella entre l'organisme i la màquina. Les màquines pre-cibernètiques depenien d'un creador extern humà; en canvi, quan Haraway escrigué *Manifest c borg*, aquesta apreciació ja era polemitzada per la ciència i la filosofia. En conseqüència, també la distinc  entre natural i artificial i, fins i tot, entre viu i inert entren en qüestionament. Finalment, la tercera barrera que es debilita  s també conseqüència del desenvolupament tecnològic, i és aquella entre el que és físic i el que no és físic.

Segons Haraway, en un context en el qual ja hi ha de per si un elevat grau de permeabilitat entre múltiples fronteres, el mite c borg ens facilita imaginar acoblaments fructuosos entre organismes i artefactes sense incórrer en una visió jerarquitzant i opressora. El plantejament d'aquesta autora tracta llavors sobre el “plaer en la confusió de fronteres i de responsabilitat en la seva construcció”⁵¹. Això significa que, en l'ontologia c borg, al principi fou la hibridació, i no pas la substància única. En la retòrica universalista humanista, les diferències entre persones eren problematitzades, ja que la

⁴⁹ TERMCAT. (2024). C borg. A Diccionari de Ciències Sociologia i Ciències Socials, definició 2. Recuperat de: <https://www.termcat.cat/es/diccionaris-en-linia/269/fitxa/NDY4MDk1Mg%3D%3D>

⁵⁰ Haraway, D. (2020). *Manifesto c borg*. Ka tica Libros.

⁵¹ Ibíd., p. 7.

realitat s'explicava a partir de la unitat original. Per exemple, en el feminisme humanista de Simone de Beauvoir, el punt de partida de la reflexió feminista era un únic territori compartit entre totes les dones, a saber, l'experiència unívoca i singular de ser dona. Allò de què calia ocupar-se, per tant, era veure-hi a través de les diferències individuals per retornar a la naturalesa essencial de la *Dona*. Aquest discurs filosòfic, que situava el cos del bàndol biològic i natural, i, per tant, paralingüístic i precultural, rebé la contestació dels feminismes constructivistes⁵². Aquestes teòriques, entre les quals destaca Judith Butler, volgueren desnaturalitzar el gènere, el sexe i, en definitiva, el cos; o el que equival a dir que el cos no ens és donat de manera natural, sinó per mitjà de la simbologia i la cultura. Però la separació del cos de la seva naturalesa té l'inconvenient de dificultar el retorn de la discursivitat a la materialitat. Per tant, ens quedem sense eines que ens permetin retornar al món que estem intentant copsar amb el llenguatge, i avaluar els efectes materials que es desprenen de les teories i dels discursos i les conseqüències que tenen sobre els cossos.

Per aquest motiu hem volgut portar a col·lació el continu *naturcultura*, un concepte en el qual Haraway aprofundeix en una altra obra anomenada *The companion species manifesto. Dogs, people and significant otherness*. En aquesta obra, Haraway explora la relació entre humans i animals de companyia, fent atenció als encavalcaments entre naturalesa i cultura que tenen lloc en aquesta. La *naturcultura* és l'espai d'articulació entre “la carn i els significats, els cossos i les paraules, les narracions i els móns”⁵³. Això és possible des d'una ontologia relacional, és a dir, si sostenim que el subjecte i l'objecte d'estudi es troba “delimitat o definit per una multitud de connexions físiques, socials i naturals”⁵⁴. Pensar-nos des de les relacions que ocorren entre nosaltres, els humans, i allò que ens envolta ens situa en posició de “produir les traduccions necessàries per coexistir o comunicar-se o viure harmoniosament en companyia”⁵⁵. La naturalesa, tant l'exterior com la pròpia, és inaccessible com a ens pur i preexistent al llenguatge, però sí que podem escrutar la *naturcultura*, és a dir, les connexions amb tots aquells elements humans i no humans que possibiliten la nostra existència corpòria al món. Indagarem més sobre

⁵² Caleo, I. (2018). Dentro le turbolenze espressive della materia. *Bodymetrics. La misura dei corpi*, 1, 63-100.

⁵³ Haraway, D. (2003). *The companion species manifesto. Dogs, people and significant otherness*. Prickly Paradigm Press, p.20.

⁵⁴ Gardey, D. (2014). The reading of an Œuvre. Donna Haraway: The poetics and politics of life. *Feministische Studien*, 32, 1, 86-100, p. 87

⁵⁵ Medina, R. (2004). [Resseña de *The companion species manifesto. Dogs, people and significant otherness*]. *DYNAMIS*, 24, 307-358, p.358

aquestes relacions en el següent apartat, però per ara, direm que reconèixer aquest vincle ens situa més enllà de la divisió moderna entre animals conscients i no-conscients. Això no implica però la igualtat o la humanització de les espècies animals, sinó que ens permet pensar entre les nostres diferències sense construir jerarquies. Sense aquest últim matís, el còborg com la mera hibridació de la tecnologia amb l'organisme pot instrumentalitzar-se per amplificar la dominació sobre animals, del medi ambient i dels “altres” històrics, és a dir, de la dona, del no-europeu, del malalt, del pobre, etcètera.

3.4 El realisme agencial i les intra-accions de Barad

Per introduir la teoria del “realisme agencial” de Karen Barad, és oportú presentar abans la noció de “nous materialismes”, dins la qual aquesta s'enquadra. Aquesta va ser proposada per Rosi Braidotti per agrupar un conjunt de teories que tenen en comú l'aposta per una ontologia materialista, fruit de l'atenció que algunes teories feministes dels anys noranta estaven dedicant al cos. A més a més, els nous materialismes també coincideixen en el fet d'haver-se alimentat “d'un debat teòric (...) complex, interdisciplinari i contemporani, que té com a desafiament pensar l'abast, les conseqüències i els efectes de les modificacions de l'entorn material (“natural”) en general i del canvi climàtic en particular”⁵⁶. Els acadèmics que usen i s'identifiquen en els nous materialismes es troben dins de les ciències socials, però volen posar atenció a allò que tradicionalment s'ha considerat que està fora de la realitat discursiva i semiòtica, és a dir, la matèria. Per tant, es fixen en la realitat corpòria: des del fang i la pols, passant pels objectes quotidians, fins a les altres espècies vives com els bacteris o els arbres⁵⁷. Així, reaccionen als constructivismes de la postmodernitat, que són aquelles teories que defensen que les diferències no són immediates, sinó que emergeixen de forma social i discursiva. Segons els acadèmics dels nous materialismes, els ja mencionats constructivismes fan un èmfasi excessiu en la representació i perden de vista la realitat de manera que aquesta es torna inaccessible. Un exemple seria el feminisme constructivista radical de Judith Butler en el qual, com afirma la filòsofa posthumanista Francesca Ferrando, no només el gènere sinó també la materialitat dels cossos sexuals es construeixen de manera discursiva⁵⁸.

⁵⁶ Maccioni, F., i Jorge, J. (2022). Nuevos materialismos. Aproximaciones al materialismo vibrante de Jane Bennet. *Cuadernos Del Sur Letras*, 52, 167–176, p. 168

⁵⁷ Österblom, (2016)

⁵⁸ Ferrando, (2019)

Karen Barad és una teòrica feminista nord-americana que, des dels nous materialismes, demana considerar la relació transformativa que es desenvolupa entre els humans i el seu entorn. Les teories constructivistes sovint han vist els éssers humans en tant que agents capaços de modificar el món a través de l'acció i el llenguatge, i els éssers no humans en tant que receptors passius de l'activitat humana. Contra l'imperi del llenguatge, Barad proposa el "realisme agencial" com:

Un marc epistemològic-ontològic-ètic que proporciona una comprensió del paper de l'humà i el no humà, del que és material i el que és discursiu, dels factors naturals i dels socials en les pràctiques científiques i altres pràctiques sociomaterials, movent així aquestes consideracions més enllà del debat ja desgastat que antagonitza el constructivisme contra el realisme, l'agència contra l'estructura i l'idealisme contra el materialisme⁵⁹

En primer lloc, volem aclarir la triple caracterització de la teoria de Barad com a marc *epistemològic-ontològic-ètic*. Aquesta és explicada pel fet que atén assumptes que tracten sobre la realitat i la forma en què la podem arribar a conèixer, però a més a més, en la reflexió de Barad hi tenen cabuda les implicacions ètiques de la seva forma determinada de mirar el món. La separació en guions és per "indicar la divisió dels termes i l'esforç que s'està fent per reunir-les en l'estudi de les pràctiques del saber i del ser"⁶⁰. Des del realisme agencial, el món està compost de matèria que es crea de la *intra-acció* entre objectes i subjectes, on tots dos són part activa de la seva connexió. Per Barad, la matèria no és una propietat inherent i estàtica dels objectes, sinó que és el procés pel qual es van esdevenint dels múltiples fenòmens que es materialitzen⁶¹. Amb el concepte d'*intra-acció*, Barad fa èmfasi a "la mútua constitució d'agències entrelaçades"⁶², i qüestiona així dues idees amplament acceptades. En primer lloc, posa en dubte que només els éssers humans puguem considerar-nos com a agents. En segon lloc, postula que dos agents es co-constitueixen quan es produeix una *intra-acció* entre els dos. Per tant, això implica que no existeixen dues agències separades anteriors a l'esmentada *intra-acció*.

⁵⁹ Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press, p.26.

⁶⁰ Classen, C. (2022). Communication at the end of the world: affective material performativity and the nuclear danger sign. *Text and Performance Quarterly*, 42(2), 144-164, p. 151.

⁶¹ Barad, (2007).

⁶² *Ibíd.*, p.30.

Per acceptar aquest argument i, de passada, notar per què va ser innovador, cal destacar que l'agència ha estat un fenomen reservat tradicionalment als humans en conceptualitzar-se com l'exercici de la voluntat. El postestructuralisme, però, ja es va dedicar a finals dels anys seixanta a desafiar una noció del subjecte fonamentada en l'autonomia, al·legant que:

Aquest ideal humanista constituïa, de fet, el nucli d'una visió liberal i individualista del subjecte, que quedava perfectament definit en termes d'autonomia i autodeterminació. (...). L'individualisme no és una part intrínseca de la "naturalesa humana", com els pensadors liberals tendeixen a pensar, sinó una formació discursiva històrica i culturalment específica.⁶³

Per tant, un cop desconstruït el subjecte autònom transcendent, és possible ampliar des d'una perspectiva materialista la noció d'agència per incloure-hi a tots els membres d'una intra-acció, siguin o no conscients dels efectes que estan causant. El realisme agencial desafia així la distinció entre subjecte i objecte, convertint-los tots dos en agents d'una acció compartida que deixa de ser executada unilateralment per l'ésser humà. Per acabar, les ramificacions ètiques de la teoria que hem estat exposant tenen a veure amb el fet que les nostres maneres d'explorar i conèixer el món estan entrellaçades amb la constitució material d'aquest mateix, i, per tant, tenen conseqüències. En la nostra relació epistemològica amb el món prenem decisions que determinen les configuracions intra-actives que emergeixen⁶⁴. Tenir en compte que les relacions entre humans i no-humans són multidireccionals i complexes és crucial per poder comprendre i interactuar amb la realitat des de la responsabilitat.

3.5 Algunes conclusions sobre la condició posthumana

En aquest apartat hem fet una aproximació als conceptes i a les premisses que caracteritzen el posthumanisme. En primer lloc, hem diferenciat el posthumanisme del transhumanisme, arribant a la conclusió que (tot i que en els dos trobem un interès explícit per la tecnologia que desplaça la reflexió antropològica) el transhumanisme reafirma l'excepcionalitat humana i el seu privilegi en contemplar la tecnologia només com un mitjà per les

⁶³ Braidotti, (2013), p.26.

⁶⁴ Sheridan, M., Lemieux, A., Do Nascimento, A., i Arnseth, H. (2020). Intra-active entanglements: What posthuman and new materialist frameworks can offer the learning sciences. *British Journal of Educational Technology*, 51(4), 1277–1291.

finalitats que escull l'humà. A més a més, hem comprovat que transhumanisme i posthumanisme tenen metes oposades: per una banda, el transhumanisme busca la superació de la humanitat en favor d'una espècie millorada tecnològicament, i per l'altra, el posthumanisme busca l'obertura de la humanitat a les realitats no humanes com les màquines, els animals, els objectes o els cïborg sense negar les diferències entre aquestes, és a dir, conservant el concepte d'humà i d'humanitat.

Tot seguit, hem parlat d'alguns dels conceptes que tres autores en el marc dels posthumanismes i dels nous materialismes han utilitzat per copsar la condició posthumana. En primer lloc, cal destacar que el posthumà no és una figura llunyana i futurista, sinó que té connexions amb la postmodernitat. Precisament d'aquesta, la condició posthumana rep el seu post-humanisme, és a dir, la seva desvinculació de l'ideal d'Home de la modernitat. En segon lloc, hem vist que la condició posthumana també està marcada per una proximitat de l'humà amb les altres espècies que creix sota el context socioeconòmic del capitalisme tardà i l'efecte mercantilitzador que té sobre la vida en general⁶⁵. La condició posthumana està marcada per aquest gir postantropocèntric que es manifesta per primera vegada en les reivindicacions dels drets dels animals després de la implementació generalitzada de la ramaderia intensiva durant els anys vint del segle passat⁶⁶. Finalment, l'altre tret que caracteritza la condició posthumana és l'esborrament de límits entre parelles de conceptes que fins ara donàvem per suposades. La innovació tecnològica afavoreix aquest postdualisme en tant que altera i complica les relacions entre els diferents elements que es troben dins i alhora conformen la societat, com ara les persones, les infraestructures materials, les formacions discursives i la producció de coneixement, etc. Això arriba a desestabilitzar o, fins i tot, a inutilitzar parelles de conceptes com ara organisme o màquina, naturalesa o cultura, viu o inert, material o immaterial, i objecte o subjecte a partir de l'adquisició de consciència sobre la relacionalitat i la co-constitució que existeix entre els dos pols d'aquests binomis conceptuals.

En el següent apartat presentarem una sèrie de consideracions basades en algunes de les problemàtiques i tematitzacions que sorgeixen de la intersecció entre el debat posthumanista i l'estudi del concepte i de les pràctiques de comunicació. Per tant, caldrà oferir perspectives de camps d'investigació que posin en pràctica la descentrament de

⁶⁵ Braidotti, (2013)

⁶⁶ Cucker, B. (2020). Livestock and Poultry: Other Colonists Who Changed the Food System of the Chesapeake Bay. Dins de Cucker, B. (Ed.), *Diet for a Sustainable Ecosystem: The Science for Recovering the Health of the Chesapeake Bay and its People* (p. 219-244). Springer.

l'ésser humà en els processos comunicatius contemporanis. A més a més, un altre matís a tenir en compte és que un enfocament posthumanista de la comunicació ha de deixar constància que aquesta, sigui entre humans o més enllà de les barreres de l'espècie, es desenvolupa de formes concretes i situades en contextos més amplis que afecten i que són afectats pels processos de comunicació. Per acabar, volem aclarir que quan parlem de comunicació més enllà de l'espècie humana som conscients que no podem entendre-la de la mateixa forma en la qual ho fem quan parlem d'éssers dotats de capacitats simbòliques. Aprofundirem més en aquest fet en el següent apartat, però de manera general, podem recordar que la perspectiva posthumanista no és una superació ni una negació de l'especificitat humana, sinó la voluntat d'explorar (encara que sigui de forma temptativa) més enllà d'aquesta, i deixar emergir així trobades i connexions amb la realitat no-humana.

4. Comunicació posthumanista

Les societats occidentals contemporànies estan inextricablement unides a la tecnologia, i inevitablement, això afecta també la manera com ens comuniquem. En l'actualitat, una part considerable dels fenòmens comunicatius quotidians tenen lloc a través d'aparells electrònics, ja siguin una trucada de veu, la lectura de mitjans escrits en format digital, la participació en un fòrum en línia, o la interacció amb altres en un entorn de realitat virtual. És per aquest motiu que els nostres temps semblen exigir-nos una reflexió sobre la relació que els humans tenim amb els objectes tecnològics, i sobretot, que ens plantejem què significa ser humans entre màquines.

En aquest capítol veurem, en primer lloc, els processos de convergència pels quals tecnologia, mitjans i cultura són indestruïbles a l'hora d'explicar com els éssers humans experimentem la realitat actualment. Després avaluarem algunes conseqüències d'aquests canvis que estem experimentant en les societats altament tecnològitzades, fent especial atenció al fenomen de la fatiga digital com l'entén el filòsof i periodista cultural Eudald Espluga. No pretenem que reflexió sobre aquest malestar, que argumentarem que està instal·lat en les societats del capitalisme avançat, s'aturi en una crítica o un diagnòstic, sinó que ens serveixi com a pretext per profunditzar sobre maneres alternatives de concebre la relació entre humans i no-humans. Per aconseguir aquest propòsit ens hem centrat primer en dues propostes que provenen dels estudis de la comunicació entre humans i màquines. A continuació, hem volgut explorar les relacions entre materialitat i simbolisme de la mà de la teoria feminista de la comunicació, per argumentar per què és important en els nostres temps una comunicació material, encarnada i afectiva. Per últim, hem volgut dibuixar una línia de fuga, de la teoria a la pràctica, a partir d'entendre la tècnica a través de Martin Heidegger.

4.1 Convergència digital i cultura algorítmica

La convergència digital designa un procés que s'ha anat concretant des del segle XIX, en el qual sorgeixen dues grans necessitats comunicatives: la d'arribar a una audiència massiva i la de comunicar-se veloçment entre individus. D'acord amb Jan van Cuilenburg i

Denis McQuail, fins a la Segona Guerra Mundial en el camp de les comunicacions es percebien tres divisions, definides pel suport tecnològic dels mitjans en qüestió. Aquestes tres branques eren la premsa escrita, les telecomunicacions (en especial el telèfon i el telègraf) i la radiotelevisió⁶⁷. Segons els mateixos autors, entre el 1945 i mitjans dels anys 1980, es produeix una descentralització de la radiotelevisió i de la premsa de masses a causa de la convergència progressiva entre infraestructures i serveis de la comunicació i dels interessos, tant de les companyies privades com dels governs, de beneficiar-se'n⁶⁸. Una fita important d'aquest període és l'aparició de la telefonia mòbil analògica durant la dècada dels vuitanta del segle XX, causada per la fusió de les telecomunicacions amb la disciplina de la informàtica, sorgida durant les dècades dels cinquanta i dels seixanta del mateix segle. Malgrat això, el suport que ha permès la convergència entre les telecomunicacions i els mitjans de comunicació en massa, és internet. El telèfon intel·ligent és l'exemple més clar de com la implantació generalitzada de les tecnologies digitals de la comunicació ha impulsat l'aparició de noves formes d'expressió i interacció en moviment⁶⁹.

Quan es parla de convergència en el camp de la comunicació, s'acostuma a fer èmfasi en l'aspecte tecnològic d'aquesta, ja que és aquell que proveeix d'una base tècnica que possibilita els fluxos d'informació, la diversitat de continguts i de formats, la seva distribució en xarxa i el seu consum ubic (a qualsevol lloc i a qualsevol hora), individualitzat (pensat per ser consumit per una persona a la vegada) i personalitzat (ajustat als gustos de qui el consumeix). Com sigui, convé no deixar de tenir en compte que l'adaptació als nous estàndards marcats pels formats digitals requereix la cooperació (i sovint, la fusió) entre empreses de sectors diferents, per exemple, les companyies proveïdores d'infraestructures de telecomunicacions, les empreses que desenvolupen dispositius electrònics i les plataformes digitals de continguts. Per tant, la convergència tecnològica va implica fortament la convergència empresarial. Al mateix temps, la liberalització del mercat ha portat a una concentració de la propietat tan alta que han aparegut els anomenats Gegants Tecnològics o GAFAM⁷⁰, acrònim amb el qual es designa a *Google (Alphabet*

⁶⁷ Cuilenburg, J., i McQuail, D. (2003). Media policy paradigm shifts: towards a new communications policy paradigm. *European Journal of Communication*, 18(2), 181-207.

⁶⁸ Íbid.

⁶⁹ García, J. (2009). La comunicación ante la convergencia digital algunas fortalezas y debilidades. *Signo y pensamiento*, 28(54), 102-133, p. 102.

⁷⁰ Corominas, M. (2020). *Els grans grups de comunicació: desafiaments per al control democràtic dels mitjans*. A Revista Idees. Recuperat de: <https://revistaidees.cat/els-grans-grups-de-comunicacio-desafiaments-per-al-control-democratic-dels-mitjans/>

Inc.), *Amazon*, *Facebook*, *Apple* i *Microsoft*. És a dir, que les grans empreses provinents de l'àmbit de les tecnologies de la informació “dominen l'àmbit i el mercat de la comunicació a escala mundial”⁷¹.

Aquestes companyies es presenten insistentment com a simples plataformes que proveeixen d'una base tècnica pels intercanvis i les interaccions que tenen lloc en la xarxa, però a través dels algorismes, les empreses de plataforma organitzen els continguts atorgant-los-hi més o menys visibilitat⁷². Per tant, si bé la relació entre un telèfon intel·ligent i un subjecte es produeix a partir del contacte de l'usuari i la superfície de navegació d'una plataforma digital, allò que la pantalla no mostra són el conjunt d'operacions en què “hi intervenen dades i algorismes sobre una infraestructura computacional complexa que sol ser compresa per mitjà de metàfores que evoquen imatges de xarxes i núvols”⁷³. Però la irrupció de la tecnologia en la quotidianitat de les persones humanes no només té efectes immaterials, sinó que determina també l'accés a continguts mediàtics i culturals que, al seu torn, influencien la manera com ens representem la realitat palpable, i les nostres relacions dins d'aquesta⁷⁴. Per aquest motiu, hi ha autors que adverteixen que cal fer atenció als “processos d'intercanvi entre els individus i les tecnologies dels seus temps, que comporten noves experiències socioculturals que fan part de les relacions de poder, la disputa dels sentits i l'acció de la paraula i l'acció digitalitzades”⁷⁵. Els algorismes han de ser contemplats com alguna cosa més que simples objectes tècnics quan passen a contribuir a donar forma a les nostres vides: des de les aplicacions de trànsit que ens recomanen quin camí prendre⁷⁶ fins al paper que poden tenir els algorismes en determinar les contractacions d'una empresa o la qualificació de solvència d'una persona⁷⁷. Aquests són només alguns exemples de com deixem en mans de “procediments computacionals

⁷¹ Corominas, (2020), par. 3.

⁷² Corominas, (2020)

⁷³ Bazzara, L. (2021). Datificación y streamificación de la cultura. Nubes, redes y algoritmos en el uso de las plataformas digitales. *In* *Mediaciones de la Comunicación*, 16 (2), 37-61, p.39.

⁷⁴ Espluga, E. (2021). *No seas tú mismo: apuntes sobre una generación fatigada*. Paidós.

⁷⁵ González, L., Pauloni, S., i Noscué, E. (2018). *Convergencia digital y multipantallas: nuevos escenarios y consumos culturales en el marco de la desregulación y la concentración de las telecomunicaciones*. Conferencia Iberoamericana JAUTI. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, p.151.

⁷⁶ Sued, G. (2021). Culturas algorítmicas: conceptos y métodos para su estudio social. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 246, 43-73.

⁷⁷ Dourish, P. (2016). Algorithms and their others: Algorithmic culture in context. *Big Data & Society*, 3(2), 1-11.

la tasca d'ordenar, classificar i jerarquitzar persones, llocs, objectes, experiències, somnis i desitjos.”⁷⁸

Els algoritmes produeixen cultura en tant que construeixen estructures de significat que condicionen l'experiència de la realitat: poden causar canvis socials, epistemològics i culturals, així com poden ser utilitzats com a eina de reproducció del poder hegemònic⁷⁹. Quan conferim objectivitat al llenguatge matemàtic que utilitzen els algoritmes, i, al seu torn, els sistemes d'intel·ligència artificial, exhaurim la seva potencialitat creadora i transformadora. Això s'explica perquè els sistemes d'intel·ligència artificial funcionen a partir de càlculs probabilístics, és a dir, són bons per inferir què és més probable que passi, (per exemple, les tecnologies de text predictiu funcionen a través del càlcul de quina paraula té més possibilitats de ser usada a continuació) però, en canvi, no ho són per detectar les causes de la tendència que preveuen⁸⁰.

Per tant, si quan fem ús d'aquesta tecnologia partim de que és objectiva, estem acceptant per “neutral” l'estat actual de les coses, pel simple fet que el conjunt de dades del que beuen aquests algoritmes està constituït per l'estat actual de les coses. Aquest moviment circular és el que “manté l'statu quo del poder hegemònic i aniquila la nostra capacitat per imaginar qualsevol possibilitat alternativa”⁸¹. Com ens indica el científic de la comunicació Paul Dourish, el que està en punt de mira en la confluència entre la cibernètica i les ciències socials no són els algoritmes per si mateixos, sinó “un sistema de control i gestió digital aconseguit a través de la detecció, l'emmagatzematge de dades a gran escala i el processament algorítmic dins d'un marc legal, comercial o industrial que li atorga autoritat”⁸².

La cibernètica té un paper clau aquí, i és haver assentat “el marc teòric i pràctic dels algoritmes”⁸³. Norbert Wiener, el creador d'aquesta disciplina la definí com “la ciència que estudia la comunicació i el control en animals, homes i màquines”⁸⁴, i consegüentment, va assimilar el regne humà, animal i de les màquines pel que fa a la capacitat de rebre, emetre i processar informació. A més a més, Wiener també estableix que tant

⁷⁸ Vidal, D., Garde, C., i Ventura, P. (2023). Alteritmo y periodismootro en la cultura del algoritmo: Crítica a la hegemonía de los lenguajes sintéticos. *In* *Mediaciones de la Comunicación*, 18(2), 33-67, p. 35

⁷⁹ Vidal, Garde i Ventura, (2023).

⁸⁰ *Ibíd.*

⁸¹ *Ibíd.*, p. 37.

⁸² Dourish, (2006), p.3.

⁸³ Rodríguez, P. (2018). Gubernamentalidad algorítmica: Sobre las formas de subjetivación en la sociedad de los metadatos. *Revista Barda*, 6, 14-35.

⁸⁴ Bazzara, (2021), p.41.

els processos biològics com els artificials poden ser definits com a fenòmens de retroacció o retroalimentació, és a dir, processos en els quals el resultat d'una acció “incideix en el conjunt que el precedeix integrant-s'hi o modificant-lo”⁸⁵.

Wiener posa l'exemple de tocar un vas amb la mà. El sistema nerviós realitza milers de retroaccions per atansar la mà al vas. Doncs bé, el sistema nerviós, però també les xarxes de telecomunicacions, el cor, un canó antiaeri que calcula la trajectòria de l'avió al qual pretén abatre i fins i tot una neurosi poden ser entitats que es retroalimenten per aconseguir un fi.⁸⁶

El desplaçament de l'humà com a únic model és veu reflectit, segons nota Rosi Braidotti, en el fet d'haver de demostrar la pròpia humanitat abans d'accedir a pàgines web i serveis digitals. Segons ens explica la filòsofa, aquesta verificació adopta com a referència la cultura algorítmica, ja que es fa mitjançant un càlcul de “certs temps de resposta i moviments característics del ratolí o de la pantalla tàctil que demostrin que l'acció no la duu a terme un programa”⁸⁷, però que tampoc descarten que l'hagi dut a terme un robot antropomòrfic. Amb això, Braidotti conclou que habitem uns temps en els quals és un interrogant qui compta realment com a humà, perquè en l'era de la informació, la cultura algorítmica està esdevenint el centre d'una nova economia basada en les dades, desplaçant així a l'humà de la seva posició d'excepcionalitat dins la realitat⁸⁸. Les conseqüències més immediates d'aquest fet no estan tant en l'òrbita de “si tractarem als robots com a persones, sinó per què tractem a les persones com robots programables i fixats”⁸⁹. Com expliquen David Vidal, Cristina Garde i Patricia Ventura a *Alteritmo y periodismo otro en la cultura del algoritmo*, Amazon compta amb magatzems gestionats per sistemes informàtics i robots però en aquest context, també s'espera que els treballadors “es comportin com robots, que funcionin com màquines mentre continuïn sent, de moment, lleugerament més barats que aquestes.”⁹⁰

⁸⁵ DIEC2. (2024). Retroacció. A Diccionari de la llengua catalana de l'Institut d'Estudis Catalans, definició 2. Recuperat de: <https://dlc.iec.cat/Results?IdE=0005499&DecEntradaText=retroacci%C3%B3&AllInfoMorf=False&OperEntrada=0&OperDef=0&OperEx=0&OperSubEntrada=0&OperAreaTematica=0&InfoMorfType=0&OperCatGram=False&AccentSen=False&CurrentPage=0&refineSearch=0&Actualitzacions=False>

⁸⁶ Rodríguez, P. (2012). *Historia de la información*. Capital Intelectual, p. 41.

⁸⁷ Braidotti, (2020), p.25.

⁸⁸ Braidotti, (2020).

⁸⁹ Vidal, Garde i Ventura, (2023), p.26.

⁹⁰ Ibíd., p.130.

4.2 La fatiga com a via de sortida

Al principi del seu llibre *Coneixement Posthumà*, Rosi Braidotti admet que la convergència posthumana que hem estat descrivint en l'anterior apartat és motiu de canvis d'humor que varien entre la il·lusió davant les fites del progrés tecnològic i el que això implica en camps com el de la medicina, i l'angoixa davant les conseqüències que tan humans com no-humans hem d'afrontar a causa d'aquestes transformacions⁹¹. La generació milenial, nascuda entre inicis dels 1980 i mitjans dels 1990, va ser la primera caracteritzada per haver crescut en un món que, des del principi, ha estat “una superfície de contacte entre el món material i el món algorítmic”⁹². Això significa que ja no vivim, i que de fet, mai no hem viscut, en l'alternança entre connexió i desconexió, sinó que habitem una realitat híbrida. El progrés tecnològic ha fomentat una societat interconnectada, que permet als seus treballadors produir de manera més eficient i flexible, amb una economia sempre en marxa i un capital que es mou a través de transaccions instantànies⁹³. Les noves formes de producció immaterial del capitalisme modern:

Han expandit les nostres obligacions laborals fins a fer-les penetrar en totes les esferes de la nostra existència. (...) Ser empresaris de nosaltres mateixos ja no és un recurs narratiu, com sí que ho era el 1979 quan Michel Foucault va utilitzar aquesta imatge per primera vegada per parlar de l'avanç del neoliberalisme.⁹⁴

A més a més, a causa de la caiguda de la rendibilitat de la manufactura, les dades s'han convertit en el pilar principal del creixement econòmic⁹⁵. En aquest context, les plataformes digitals, que obtenen les dades de l'activitat dels seus usuaris:

Haurien emergit com un nou model de negocis que, davant l'estancament de la productivitat basada en l'intercanvi de béns es presenten com el rostre d'un aparell productiu d'un nou tipus, on les dades exercirien d'input per la seva extracció i explotació.⁹⁶

⁹¹ Braidotti, (2013).

⁹² Espluga, (2021), p.17.

⁹³ Braidotti, (2020).

⁹⁴ Espluga, 2021, p.20

⁹⁵ Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Caja Negra.

⁹⁶ Bazzara, L. (2021), p. 43.

Així com abans hem vist que la cibernètica era comunicació en tant que recepció, processament i emissió d'informació “ara pot veure's la centralitat assignada al control, en tant que estudi i recerca de la capacitat de desenvolupament de l'autoregulació dels organismes”⁹⁷. El mateix terme “cibernètica” prové de la paraula del grec antic *kubernetes*, que significa timó, fent referència a l'acció de pilotar una nau, una metàfora de governar-se⁹⁸. D'acord amb Antoinette Rouvroy i Thomas Berns l'època actual està caracteritzada per la governamentalitat algorítmica⁹⁹. Michel Foucault va definir la governamentalitat com una nova forma d'exercir el poder que no consisteix ni a prohibir ni a donar ordres, sinó a incidir sobre la realitat a través de forces que es fan aparèixer com a processos naturals (per exemple els processos econòmics) i, per tant, sobre els quals es creu que no es pot intervenir, de manera que acaben imposant-se en l'ordre previst a futur¹⁰⁰. La governamentalitat algorítmica reposa, doncs, sobre la recol·lecció i el processament de dades massives per anticipar i modelar els possibles esdeveniments i comportaments dels individus, com ho són, per exemple, les preferències dels consumidors de béns materials o immaterials en el si de la nova economia digital¹⁰¹.

A *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas formas de poder* (2014), Byung-Chul Han explica que el règim polític neoliberal no sotmet a través de restriccions, sinó que al contrari, utilitza l'ideal de la llibertat i la il·lusió d'absència de límits i de “poder fer” indefinidament per modelar els seus subjectes. Segons el filòsof coreà, així s'aconsegueix que la població se sotmeti de manera voluntària a formes d'autoexplotació, tal com ho exemplifiquen lemes carregats de positivitat com ara: *be your own boss* o *do what you love, love what you do*¹⁰². No és casualitat que aquestes societats tecnològitzades funcionin també “per mitjà d'un discurs públic sobre la salut, la forma física i la cura d'un mateix (per) evitar l'estat de cansament causat per la recerca infinita de la producció, el consum i la connectivitat digital constant”¹⁰³. El salt a l'esfera pública del discurs de la cura de si, ha fet que alguns teòrics hagin començat a parlar, ja no d'una ètica, sinó d'una cultura de l'autoajuda, que ve definida com el: “conjunt d'estratègies retòriques destinades a seduir el consumidor amb l'objectiu que aquest transformi la seva vida d'acord amb

⁹⁷ Bazzara, (2021), p. 42.

⁹⁸ Rodríguez, (2018).

⁹⁹ Rouvroy, A., i Berns, T. (2018). Gobernabilidad algorítmica y perspectivas de emancipación: ¿lo dispar como condición de individuación mediante la relación?. *Ecuador Debate*, 104, 123-147.

¹⁰⁰ Rodríguez, (2018).

¹⁰¹ Bazzara, (2021).

¹⁰² Espluga, (2021).

¹⁰³ Braidotti, (2020), p.28.

les idees que li proposin”¹⁰⁴. Veiem exemples d’aquesta tendència en productes, com ara tasses i agendas, amb missatges motivadors; en la proliferació de tècniques de *mindfulness* i *coaching* en l’ambient laboral; o en la fervent producció de contingut en xarxes socials sobre com mantenir millors hàbits per ser més productiu¹⁰⁵.

Pot semblar que l’autoajuda no és res de nou, ja que en tant que gènere literari existeix des de fa segles i, a més a més, no gaudeix d’una reputació gaire bona¹⁰⁶. Per tant, pot ser que la nostra primera intuïció sigui no prendre’ns-la seriosament. A més a més, el fet que les persones posem més consciència als nostres hàbits per decidir si volem canviar-los, se’ns apareix com a quelcom inofensiu, si no, fins i tot, positiu. Va ser també Michel Foucault qui, en la seva etapa ètica, va atorgar de nou a la filosofia la dimensió ascètica que tenia en el món grec, en el qual l’autoconeixement era el primer pas perquè un individu establís una relació amb ell mateix i, a través d’aquesta relació, es constituís en subjecte de les seves pròpies accions¹⁰⁷. L’objectiu de la cura de si tal com la concebia Foucault era convertir la pròpia vida en obra d’art de la qual el subjecte era l’artista que decidia cada pinzellada, i així anava experimentant i transformant la seva subjectivitat a mesura que anava vivint. Més enllà de si la proposta ètica de Foucault ens resulta inspiradora, la problemàtica que volem evidenciar és que, en les societats del capitalisme tardà, el registre i la cura de si no estan basades en l’autoconeixement, sinó que, directament, l’impossibiliten. Encara que sembli paradoxal, la penetració dels dispositius electrònics a la feina, a la casa i al cos, així com l’augment del nombre de dades que rebem sobre la nostra pròpia activitat desencadena processos retroactius i d’autoregulació, però al mateix temps, ens allunyen del coneixement d’un mateix.

La tecnologia actual ens permet saber, i, per tant, modificar intencionalment: el nombre de pàgines que hem llegit l’última setmana, la temperatura a la nostra sala d’estar, el ritme de les nostres pulsacions cardíaques, les hores que hem dormit, el nombre de minuts que hem passat escoltant música a *Spotify* en l’últim any, i un llarg etcètera. Per recollir totes aquestes dades en un sol “lloc” durant l’any 2009 Gary Wolf i Kevin Kelly, dos editors de la revista *Wired*, van crear el “jo quantificat”. Aquest projecte consisteix en una pàgina web que ofereix una base tècnica pel registre d’una gran quantitat de dades sobre un mateix a fi de poder fer un aprenentatge i de compartir els resultats. Com sigui,

¹⁰⁴ Espluga, (2021), p. 205.

¹⁰⁵ Espluga, (2021).

¹⁰⁶ *Ibíd.*

¹⁰⁷ Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo*. Paidós.

els mateixos Wolf i Kelly reconeixien, en un article on parlaven de la seva idea, que no es tractava d'una creació de zero, sinó que bevia d'una nova cultura de les dades personals que s'estava conformant a causa de les possibilitats d'autoseguiment que oferien les noves eines tecnològiques¹⁰⁸.

Si bé podria semblar que amb la fita dels dos editors de *Wired* al 2009 es va arribar al sùmmum de la quantificació del jo, la realitat es que el seu eslògan, *self knowledge through numbers* segueix actuant avui en dia. Així ho veiem exemplificat en l'anunci de la primera campanya publicitària de 2024 de *Netflix* a Espanya. L'anunci, dirigit per Juan Cabral, ens invita a abraçar tot allò que som a través del personatge de la Norma. Quan ella es disposa a fer servir l'aplicació de *Netflix* li apareix a la pantalla la pregunta "qui ets?", que llança habitualment la plataforma perquè l'usuari pugui identificar-se amb el seu compte. Arran d'això a la Norma li entren una sèrie de dubtes existencials: "Soc la que es desperta amb ganes de veure cinema hongarès, o la dels realitès de la gent posant-se les banyes?"¹⁰⁹. Aquestes inquietuds afligeixen la protagonista fins al punt de consultar un terapeuta, qui li dona el consell d'acceptar-se a si mateixa, és a dir, d'abraçar la infinitat de continguts que ofereix la plataforma. La varietat inacabable de continguts en el catàleg, que ha estat sempre clau en l'estratègia comercial de *Netflix*, ara se'ns presenta com a solució definitiva a les preguntes existencials dels éssers humans. Si la Norma vol tenir una idea més exacta de qui és ella, ha d'interactuar més amb l'algoritme, i com a resposta, n'obtindrà unes recomanacions més precises, més properes al seu "jo vertader". El problema de l'agregació de dades o l'enumeració, al contrari que la narració, és que no té fi, i aleshores, quin és el nombre de dades que ens permet accedir a nosaltres mateixos? Sempre podem veure una sèrie més, fer un m'agrada més, obrir un enllaç més, en definitiva, estar més connectats. Per tant, el jo quantificat, redueix l'individu a les dades fins a impossibilitar l'explicació o la creació de sentit a través de la narració, i, per tant, a diferència de la filosofia segons Foucault, no parteix de l'autoconeixement per promoure una transformació conscient, sinó que els impossibilita.

És per aquest motiu que el filòsof i periodista cultural Eudald Espluga defineix la fatiga digital com un esgotament del jo, entès com l'exhaustió de la capacitat d'un subjecte per estar disponible i alimentant la nova economia digital amb cada interacció, o en

¹⁰⁸ *Wired*. (2009). *Know Thyself: Tracking Every Facet of Life, from Sleep to Mood to Pain*, 24/7/365. Recuperat de: <https://www.wired.com/2009/06/lbnp-knowthyself/>

¹⁰⁹ *Netflix Espanya*. [Netflix España]. *Abraza todo lo que eres | 2024 | Netflix España* [Vídeo]. YouTube. Recuperat de: <https://www.youtube.com/watch?v=NT5PvRyOMWs>

altres paraules, de ser el “suport d’un conjunt d’operacions mercantilitzadores que converteixen qualsevol expressió de si – física, mental o afectiva – en una forma de capital”¹¹⁰. L’esgotament sembla ser una conseqüència directa de la generalització de la cultura algorítmica, que escurça les distàncies entre humans, animals i màquines per a contemplar-nos a tots per igual, en tant que generadors de dades a processar i a explotar. Com hem vist en l’inici d’aquest apartat, fer palès aquest malestar es necessari segons la filòsofa posthumanista Rosi Braidotti, però no és suficient. Com que retornar als antics valors falsament universalistes de l’humanisme no entra en l’agenda posthumanista, cal oferir un marc de pensament alternatiu per processar la incomoditat i els reptes ètics i polítics dels nostres temps. És així com:

L’esgotament es pot tornar afirmatiu si les condicions de la regeneració són compartides per una quantitat suficient de persones, tant del tipus humà com del no-humà, que l’acullen com una obertura a noves possibilitats virtuals i no com una caiguda en el buit. En aquest cas sí que necessitem una gent, una comunitat, i una unió: el *nosaltres*, aquesta multiplicitat complexa no pot sobreviure ni actuar sol.¹¹¹

És per aquest motiu que volem fer un següent pas en la nostra reflexió cap a aquells estudis que prenen per objecte la comunicació i la interacció entre els humans i els no-humans, per valorar si poden ajudar-nos a pensar des d’òptiques que no responen ni a l’assimilació ni a la submissió entre els participants d’aquestes relacions interespecie.

4.3 La comunicació humà-màquina i la geografia de la comunicació

La *MHC*, que pren les seves sigles de l’anglès *Human-Machine Communication*, és un camp d’estudi que explora la teoria i les pràctiques de comunicació amb interlocutors digitals. Aquesta disciplina emergent es distingeix d’altres intents per explorar les relacions entre màquines i humans per la següent raó: “centrant l’acte comunicatiu entre humans i màquines l’*HMC* ofereix una perspectiva única sobre les relacions entre humans i màquines que converteix l’altre-màquina, no en un canal o objecte, sinó en un subjecte comunicatiu”¹¹². Així doncs, la comunicació humà-màquina canvia la perspectiva de la

¹¹⁰ Espluga, (2021), p. 175.

¹¹¹ Braidotti, (2020), p. 32.

¹¹² Dehnert, M. (2021). Communication Geographies of Human-Machine Understanding: Entangled Agencies, Synthetic Aesthetics, and Machine Matterings. *Communication Studies*, 72(6), 1146-1159, p.1148.

relació d'un "de jo a això" a un "de jo a tu", en un moviment que semblaria restar importància a l'ésser humà i situar-lo en una posició més igualitària respecte a l'altre-màquina. Com sigui, per elevar la màquina a l'estatus de més que un objecte, la MHC li atribueix propietats humanes, recaient així en un paradigma antropocèntric¹¹³.

El paradigma CASA (Computers are Social Actors) està basat en experiments empírics com els que es reporten a *Can Computers be Teammates?* que testen la capacitat de cooperació entre humans i ordinadors¹¹⁴. Aquest paradigma estableix que els humans ens recolzem en allò que hem après de la comunicació humana a l'hora d'interactuar amb ordinadors. De nou, topem amb una actitud que ens indica que s'està dirigint una mirada antropocèntrica sobre la tecnologia, la qual exposa un defecte dels enfocaments antropocèntrics. Davant les sorprenents fites que està assolint la intel·ligència artificial i de l'augment de les interaccions entre humans i màquines, els enfocaments antropocèntrics com l'HMC i el CASA cada cop tenen més dificultats en demarcar les diferències entre els actors humans i els robòtics¹¹⁵. Fins i tot hi ha extensions dels experiments CASA tradicionals que conclouen que:

En la mesura que desenvolupem guions més refinats, durant més temps, més complexos i amb interaccions més variades amb agents mediàtics, aquests guions poden influenciar les nostres relacions interpersonals. (...) A través de l'extensió, la investigació amb el marc CASA pot suggerir el contrari que la seva predicció central. Més que tractar els ordinadors com a persones, pot ser que tractem les persones com a ordinadors.¹¹⁶

Si bé la creixent familiarització amb la tecnologia que els membres de les societats occidentals estem experimentant ens situa en un punt estratègic per pensar en una noció posthumanista de la comunicació, abans cal allunyar la comunicació humà-màquina de les seves arrels antropocèntriques. El cas de la intel·ligència artificial, per exemple, ens encamina a repensar què és el coneixement en un context postantropocèntric com el nostre. Això equival a copsar altres realitats sense reduir-les a la nostra ni descartar-ne aquelles parts que no podem entendre¹¹⁷. Aquest intent de situar-nos en el punt de vista de l'altre

¹¹³ Denhert, (2021).

¹¹⁴ Nass, C., Fogg, B.J., i Moon, Y. (1996). Can computers be teammates?. *Human – Computer Studies*, 46, 669-678.

¹¹⁵ Denhert, (2021).

¹¹⁶ Gambino, A., Fox, J., i R. Ratan. (2020). Building a Stronger CASA: Extending the Computers Are Social Actors Paradigm. *Human-Machine Communication*, 1, 71-85, p.79

¹¹⁷ Broglio, R. (2011). *Surface encounters: Thinking with animals and art*. University of Minnesota Press.

no humà pot ser extremadament desafiant “quan el pensament pot no involucrar la cognició racional, i quan se sent a través d’òrgans sensitius afinats de manera diferent als nostres”¹¹⁸. Dit d’una altra manera, copsar els fenòmens des del punt de vista dels robots, no és practicable. El motiu és que els humans tenim uns òrgans sensitius limitats, i encara que la tecnologia permet fins a cert punt l’extensió d’aquests, no podem desfer-nos de l’entramat d’estructures gramaticals i de representacions a través del qual atorguem sentit al món. Per tant, l’obertura a explorar les relacions i la comunicació entre humans i màquines no pot ser un terreny de respostes definitives, sinó de trobades especulatives amb la no-humanitat, però això no implica que no es puguin concretar propostes i línies d’investigació.

La geografia de la comunicació és un camp d’estudi emergent que creiem que pot fer una aportació a la investigació sobre les relacions entre humans i màquines des d’una òptica postantropocèntrica. Aquest corrent s’insereix en el paradigma de les noves mobilitats que emergeix en les ciències socials per analitzar el moviment de cossos, béns, idees i capital, al mateix temps que per qüestionar-se com ocorren certes parades, exclusions i desconnexions¹¹⁹. Els acadèmics de les noves mobilitats responen a una visió que consideren massa estàtica dels fenòmens socials, que “descansa sobre les formes del nacionalisme territorial i les seves tecnologies associades de cartografia i visualització”¹²⁰, les quals van emergir de la Il·lustració i la seva visió còsmica del món, és a dir, de l’univers com un tot indiferenciat.

Aquest gir cap a la mobilitat es produeix en un context en què més de 900 milions de turistes es mouen anualment segons dades del 2022 de l’Organització Mundial del Turisme¹²¹, i segons dades del 2021 de l’Organització Internacional de les Migracions, hi ha 281 milions de migrants internacionals en tot el globus¹²². Simultàniament, les tecnologies digitals emfatitzen la mobilitat i la connectivitat d’uns mentre que accentuen la immobilitat i la desconexió d’altres, sobretot quan es tracta de traspasar fronteres nacionals. Malgrat això, el paradigma de les noves mobilitats no és una simple assertió

¹¹⁸ *Ibíd.*, p.xv.

¹¹⁹ Keightley, E., i Reading, A. (2014). Mediated mobilities. *Media, Culture & Society*, 36(3), 285-301.

¹²⁰ Sheller, M., i Urry, J. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and Planning A*, 38, 207- 226, p.209.

¹²¹ UNWTO. (2023). *Tourism Set to Return to Pre-Pandemic Levels in Some Regions in 2023*. A UN Tourism. Recuperat de: <https://www.unwto.org/news/tourism-set-to-return-to-pre-pandemic-levels-in-some-regions-in-2023>

¹²² IOM. (2021). *World Migration Report 2022: Chapter 2 - Migration and Migrants: A Global Overview*. A IOM UN Migration Publications Platform. Recuperat de: <https://publications.iom.int/books/world-migration-report-2022-chapter-2>

d'aquestes noves possibilitats i impossibilitats entorn de la mobilitat, ni tampoc és un clam que la sobirania de l'Estat nació hagi estat substituïda per un únic sistema de poder mòbil, desterritorialitzat i descentrat¹²³. En canvi, és un projecte encarat a anar més enllà de la visió dels territoris com a contenidors geogràfics de processos espacialment fixats, i que emfatitza que tots els llocs estan lligats, com a mínim, per xarxes fràgils de connexions que s'estenen més enllà de cada indret, i signifiquen que cap lloc pot ser una "illa"¹²⁴.

Dins d'aquest paradigma, la geografia de la comunicació és una àrea interdisciplinària que explora els ponts entre els camps de la geografia i els estudis de comunicació. Amb la convergència entre tecnologia i comunicació es compliquen els entrellaçaments entre les mobilitats i les mediacions, ja que la proliferació de les tecnologies mòbils possibilita noves formes de coordinació, trobades i esdeveniments en moviment¹²⁵. Com a conseqüència, la interacció i la comunicació circulen a través de fluxos no lineals i formen xarxes irregulars i difícils de traçar. La geografia de la comunicació els té en compte en el seu estudi, i complica així el model clàssic de transmissió dins de la comunicació, que pressuposa separacions com aquelles entre emissor i receptor, o entre mitjà comunicatiu i contingut textual. Actualment, aquestes distincions trontollen a les xarxes socials, on prolifera el contingut generat per usuaris i les plataformes són cada cop més interactives¹²⁶. En conseqüència, des d'una perspectiva geogràfica de la comunicació, l'atenció es desplaça dels actors comunicatius i del contingut de la comunicació per enfocar-se en les relacions que constitueixen els processos de comunicació, dins de les quals hi trobem també les interaccions situades i concretes entre humans i màquines.

La geografia de la comunicació respon a un gir espacial en la comunicació i un gir comunicatiu en la geografia, en el qual els acadèmics reconeixen tant que la comunicació és una eina de producció espacial com que l'espai és productor de comunicació¹²⁷. Vista com a pràctica espacial, la comunicació sobrepassa el reialme simbòlic i s'aproxima a les estructures de la realitat quotidiana. Per tant, no només s'han de tenir en compte els fluxos i els desplaçaments sinó també les resistències i les immobilitats. Totes les formes de mobilitat depenen d'estructures materials estables i requereixen recursos materials,

¹²³ Sheller i Urry, (2006).

¹²⁴ *Ibíd.*

¹²⁵ *Ibíd.*

¹²⁶ Keightley i Reading, (2014).

¹²⁷ Adams, P., i Jansson, A. (2012). *Communication Geography: A Bridge Between Disciplines. Communication Theory*, 22, 299-318.

culturals, socials i econòmics¹²⁸. Un clar exemple són les estacions d'emmagatzematge de Google que han arribat a dominar àrees fins ara rurals com les de Council Bluffs, Iowa. Processos com el desplaçament de les indústries mediàtiques i dels recursos simbòlics, l'emergència de noves formes de participació social en moviment, les transformacions de l'espai viscut per part de les mediacions tecnològiques de l'experiència, etc. no han de ser concebudes en el buit, sinó que ocorren en el si de processos polítics, socials i econòmics existents. El geògraf de la comunicació ha d'observar com i per què algun contingut cultural es desplaça d'una forma particular, així com les forces econòmiques, polítiques i ideològiques que determinen la seva relativa mobilitat.

La geografia de la comunicació pot ajudar-nos a entendre les relacions entre humans i màquines des d'un punt de vista relacional i postantropocèntric. Els processos de comunicació vistos com a pràctiques espacials sobrepassen la dimensió simbòlica i inclouen així no només els agents polítics, socials i culturals, sinó també els agents materials, animals i robòtics. Però aquest fet només es pot explicar des d'una visió posthumanista i relacional de l'agència, és a dir, si els agents deixen de ser concebuts com a individus humans dotats de la capacitat d'autodeterminació, i comencen a ser entesos com a membres de xarxes d'agència relacional distribuïda. L'agència posthumana emergeix de les intra-accions tal com les conceptualitza Barad, és a dir, de la capacitat que tenen humans i no-humans de generar efectes fruit de les seves connexions amb altres actors.

4.3 *Words and worlds: connexions entre la paraula i el món*

En els feminismes, que són un dels afluents teòrics més importants del posthumanisme, destaca la necessitat de descriure el món, i al mateix temps, de trobar formes de transformar-lo i de revertir així dominacions existents. Per aquest motiu, és viu el debat que cerca maneres de “lligar el que és real amb el que és discursiu, el que és material amb el que és simbòlic”¹²⁹. En teoria feminista de la comunicació, persisteix el dilema sobre fins a quin punt és la dona un constructe social, el qual podem remuntar a la famosa sentència de Simone de Beauvoir “no es naix dona, s'arriba a ser-ho”¹³⁰. L'escissió completa entre el gènere com a realitat social i el sexe com a realitat biològica pot ser

¹²⁸ Keightley i Reading, (2014).

¹²⁹ Lockwood, K. (2016). Feminist Dilemmatic Theorizing: New Materialism in Communication Studies. *Communication Theory*, 26, 150-170, p. 151.

¹³⁰ De Beauvoir, (1949), p.371.

contraproductiu quan s'utilitza per extreure'n la conclusió que el gènere és quelcom inventat i que, per tant, no té efectes ni conseqüències materials¹³¹. D'altra banda, el retorn a la categoria tradicional i immòbil de "dona" continua tenint el mateix problema que ja hem assenyalat en el primer capítol d'aquest treball, a saber, que no és susceptible a altres diferències i desigualtats entre les dones que no siguin les de gènere.

El debat entre essencialisme i constructivisme és saturat per Diana Fuss en el seu llibre *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference* (1989), on, per una banda, defensa que l'essentialisme no té essència, és a dir que si fem un repàs històric, filosòfic i polític de les teories essencialistes, no podem parlar d'essentialisme sinó d'essentialismes¹³². Però per l'altra, també sosté que el constructivisme en realitat és només una forma més sofisticada d'essentialisme¹³³. La tesi que defensa Fuss és, en canvi, que no hi ha cap raó de pes per assumir que el que és natural és essencialista, i el que és social és constructivista i que per tant, la realitat natural és estàtica i la realitat social és canviant¹³⁴. Desencallar el debat entre aquestes dues tendències dins del debat feminista és crucial també per l'objectiu posthumanista de teoritzar la naturalesa i la cultura com un continu. Abans però, contemplem, no només les inconsistències filosòfiques, sinó també els problemes polítics i socials que emergeixen d'adoptar una perspectiva purament essencialista o purament constructivista en matèria de comunicació.

Per una banda, el constructivisme ha estat segrestat actualment per una horda de teòrics de la conspiració, trols d'internet i divulgadors de desinformació que s'agafen als principis de l'idealisme lingüístic (la tesi filosòfica que defensa que el món està constituït pel llenguatge) i així justificar la seva activitat i proclamar que els fets no existeixen. A tall d'exemple, al seu llibre *Antisocial. La extrema derecha y la "libertad de expresión" en internet* (2021), Andrew Marantz entrevista a Mike Cernovich, una celebritat d'internet nord-americana, creador de diversos blogs i membre declarat de l'*alt-lite*, un ample moviment polític de la dreta estatunidenca que no s'identifica ni amb el conservadorisme convencional ni amb la ultradreta nacionalista blanca. Durant l'entrevista, Marantz acusa a Cernovich de ser algú que divulga informació falsa, a la qual cosa Cernovich respon "soc prou complex perquè no hi hagi una única veritat sobre

¹³¹ Lockwood, (2016).

¹³² Fuss, D. (1989). *Essentially Speaking*. Routledge.

¹³³ *Ibíd.*

¹³⁴ Lockwood, (2016).

mi”¹³⁵. Quan és confrontat sobre les dades falses que ha distribuït sobre la immigració musulmana o sobre les estadístiques de violacions en campus universitaris, l’entrevistat respon: “a la universitat vaig estudiar teoria postmoderna (...), si tot és un relat, aleshores, necessitem alternatives al relat dominant”¹³⁶.

Per l’altra banda, l’estratègia d’adoptar un punt de vista essencialista davant dels usos enterbolidors dels fets que es poden fer amb llenguatge tampoc està exempta de dificultats. El representacionalisme és una teoria epistemològica que afirma que la realitat és captada a través de representacions mentals que es corresponen amb la realitat externa. Aquesta postura se sustenta en l’essencialisme en tant que pressuposa que existeix una realitat “allà fora” que és independent de la nostra subjectivitat. En vista dels problemes que dona el constructivisme, es pot arribar a pensar que és un deure dels comunicadors i un afer de justícia social que el llenguatge que s’utilitza es correspongui amb la realitat. Però un enfocament representacionista no només planteja problemes filosòfics (per exemple, què ens garanteix que el nostre llenguatge i les nostres estructures perceptives són les adequades per copsar la realitat “tal com és?”), sinó que també aboca a altres inconvenients. La primera qüestió que abordarem és revelada pels primers estudis sobre violència sexual, en els quals es va poder constatar que, les participants de l’estudi responien majoritàriament que no a la pregunta sobre si havien patit una violació, però, en canvi, aquesta tendència canviava quan se’ls demanava si havien estat forçades a mantenir relacions sexuals¹³⁷. Un enfocament purament representacionista, que no és sensible a elements del context social com ara la normalització de la violència contra la dona, pot beneficiar a l’opressor, ja que no té en compte casuístiques socioculturals com que la víctima se senti avergonyida i culpable de la violència que ha patit i que, per tant, no vulgui reconèixer-la com a tal. El segon problema del representacionalisme és que fer una aproximació purament descriptiva de la realitat té l’efecte de perpetuar-la. Continuant amb l’exemple anterior, “en assenyalar repetidament que els homes perpetren la major part de la violència sexual, les feministes s’arrisquen a reforçar els sistemes simbòlics que associen la masculinitat amb la capacitat de violència”¹³⁸. En conseqüència, es construiria

¹³⁵ Marantz, A. (2021). *Antisocial. La extrema derecha y la “libertad de expresión” en internet*. Capitán Swing, p.263.

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 264

¹³⁷ Lockwood, (2016).

¹³⁸ Lockwood, (2016), p. 154.

l'estatus de la dona com a víctima i, per tant, com un no-agent fràgil i passiu que rep les accions de l'home¹³⁹.

Pels motius que acabem d'exposar, creiem que el debat entre constructivisme i representacionalisme no és productiu per la teoria feminista de la comunicació, com sí que ho és, en canvi, pensar que la matèria i el significat se situen en un continu de relacions i interconnexions, i que es constitueixen mútuament. La teoria feminista de la comunicació pot albergar algunes tendències dins del pensament posthumanista, com el concepte de naturcultura o els principis dels nous materialismes en la seva aproximació a les relacions entre discursivitat i materialitat. Aquest fet pot suposar un punt de partida per repensar la comunicació com la paraula i el món actuant junts¹⁴⁰.

4.4 Cap a una comunicació material, encarnada i afectiva

Des de la desconstrucció de la naturalesa del sexe biològic i de la identitat de gènere, les teories feministes han obert noves possibilitats per construir noves subjectivitats basades en la intersecció de diferents identitats¹⁴¹. Iris Marion Young va ser una filòsofa política i feminista que es va basar en la fenomenologia de Merleau-Ponty i en el treball de Toril Moi (una altra pensadora feminista) i va teoritzar sobre “el cos viscut” com la manera de dissoldre la distinció entre naturalesa i cultura que descansa al fons de la distinció entre sexe i gènere. Per tant:

El cos, en tant que viscut, sempre és enculturat: pels fonemes que un cos aprèn a pronunciar a una edat molt primerenca, per les robes que porta la persona que marquen la seva nació, la seva edat, el seu estat ocupacional, i el que és culturalment esperat o requerit de les dones. El cos és enculturat pels hàbits de comportament distintius d'una configuració interaccional de negocis o de plaer; sovint són específics d'un lloc o grup.¹⁴²

La subjectivitat es construeix a partir d'un cos que actua i té experiències sempre a dins i en relació amb un context sociohistòric concret que Marion Young anomena “facticitat”, dins del qual el subjecte té una relativa “llibertat” de moviment i d'autoproducció. És una

¹³⁹ Carrillo, A. (2010). Subject to Power: Feminism Without Victims. *Women's Studies in Communication*, 32(1), 12-35.

¹⁴⁰ Ashcraft, K. i Lockwood, K. (2014). Meaning That Matters: An Organizational Communication Perspective on Gender, Discourse, and Materiality. A Kumra, S., Simpson, R. i Burke, R. (Eds.), *The Oxford Handbook of Gender in Organizations* (p. 130-150). Oxford University Press.

¹⁴¹ Marion, I. (2005). *On Female Body Experience*. Oxford University Press.

¹⁴² *Ibid.*, p. 17.

teorització que, francament, encara privilegia la realitat simbòlica i l'agència humana per sobre de la matèria i de l'agència no-humana. Com sigui, ressona amb el posthumanisme en tant que no concep la identitat, en aquest cas de la dona, com una única experiència compartida, ni com una suma de categories socials com les de gènere, classe, edat, orientació sexual, ètnia, nacionalitat... de les quals després cal explicar la unitat en cada individu. Com en l'ontologia cíborg de Haraway, allò que constitueix el subjecte del “cos viscut” no és la unitat sinó la diferència, ja que “cada persona és un cos distintiu, amb trets, capacitats i desitjos que són similars a i diferents d'aquells dels altres en aspectes determinats”¹⁴³.

Més endavant retornarem el postantropocentrisme a la nostra reflexió, però per ara, ens interessa aturar-nos per analitzar les conseqüències que té postular un subjecte encarnat i situat per la comunicació. Tradicionalment, des de la influència del dualisme ment-cos cartesià, la informació s'ha situat al pol oposat de la corporeïtat i de la materialitat. Els avanços en tecnologia han permès, fins i tot, especular sobre la possibilitat que el cos sencer no sigui més que un òrgan vestigial, un impediment en un moment en què la informació viatja d'una punta a l'altra del planeta en qüestió de segons. És així com iniciatives d'índole clarament transhumanista com la transmissió de la personalitat a un avatar digital¹⁴⁴ són avui en dia cada cop més versemblants, traçant un pont entre la ciència-ficció i la realitat.

Però el que més ens interessa en la nostra reflexió sobre comunicació en l'era posthumana és que no és només el cos d'un mateix el que podria estar tornant-se opcional, sinó també el cos de l'altre. En aquest context, la tecnologia s'usa com un mitjà per assolir la fita mitològica de la relació sense trobada, és a dir, de la transferència d'informació immediata sense passar per la materialitat de la paraula pronunciada ni escrita, i encara menys pels gestos corporals. La comunicació és vista aleshores com una capacitat exclusiva de la raó i la voluntat, que implica el cos només de manera accidental i corregible. Sota aquesta òptica la comunicació seria, idealment, una transmissió d'informació directa d'una ment a una altra, sense necessitat de processos intermediaris com la propagació de sons per l'aire, la impressió i distribució de paper, o el suport de dispositius electrònics. Processos que en requerir la transformació de la informació en

¹⁴³ Ibíd., p.18

¹⁴⁴ Ostiz, M. (2020). ¿Es Realmente Accesorio El Cuerpo? Cuestiones Por Resolver Acerca Del Mind Uploading. *Naturaleza y Libertad*, 14, 163-184.

qualcom material (vibracions d'aire, taques de tinta o de llum), impliquen també una pèrdua d'eficiència i de productivitat de l'acte comunicatiu.

Per retornar a un plantejament postantropocentrista, i al mateix temps, argumentar contra la concepció de comunicació que acabem de presentar, hem de proclamar la capacitat de la matèria de “fer-se percebre”¹⁴⁵. Això equival a reconèixer, com hem fet abans, la inseparabilitat de la matèria i el discurs, però aquest cop, sense reduir l'agència de la primera a la del segon. Per tant, juntament amb Karen Lee Ashcraft i Kate Lockwood Harris, teoritzem la comunicació com “el procés a través del qual el símbol i la matèria es troben i es fusionen en realitats que són tangibles”¹⁴⁶. Des d'aquesta perspectiva, els fets i les construccions simbòliques dels fets són indeslligables, però a més a més, són co-constitutius els uns dels altres. Això significa que només existeixen i poden ser aprehesos de resultes de la seva intra-acció.

La comunicació des d'un punt de vista posthumanista no pot concentrar-se en la capacitat humana d'utilitzar el símbol per afectar una realitat material que espera passiva a ser transformada. La relació entre discurs i matèria no és unidireccional sinó que es desplega a través d'agències humanes, no humanes i les seves fusions que emergeixen per *sympoiesi*, és a dir, fruit d'un “fer junts”. Com hem vist amb el camp interdisciplinari de la geografia de la comunicació, pensar la comunicació com la interconnexió entre els nombrosos participants de la construcció de la realitat tangible i les seves múltiples transformacions i dissolucions fa inviable la noció de la comunicació com una pura transmissió d'informació. Sense pretendre fer aquí un seguiment detallat de com s'estenen aquestes xarxes relacionals, sí que volem apuntar a una qüestió que ens sembla urgent donada la situació de crisi climàtica i de desigualtat entre Nord i Sud Global que afrontem a escala mundial mentre es disparen la producció i el consum de mitjans digitals. El tema a tractar té a veure amb les primeres matèries i el treball humà que possibiliten l'existència dels ginys a través dels quals tenen lloc gran part de les nostres interaccions socials diàries.

Per parlar de les conseqüències humanes i materials de l'obtenció de primeres matèries per la producció d'aparells tecnològics i la seva posterior fabricació farem referència al cas representatiu de l'extracció de coltan a la República Democràtica del Congo. Aquesta família de minerals compostos de columbita i tantalita és crucial en el desenvolupament tecnològic, però la seva obtenció ha causat la desaparició de milers de

¹⁴⁵ Barad, (2007), p.66.

¹⁴⁶ Ashcraft i Lockwood, (2015), p.131.

persones, així com “la mort d’animals protegits com elefants, goril·les o okapis, i la destrucció d’ecosistemes com el Kahuzi Biega National Park o la Reserva de Vida Salvatge d’Okapi”¹⁴⁷. El continu entre símbol i matèria ens fa adonar que els humans no són l’únic element actiu en els processos de comunicació. A partir de l’exemple anterior, podem afirmar que en la relació de comunicació de dues persones que xategen des dels seus telèfons intel·ligents hi estan actuant també els miners del Congo, els elefants, el Kahuzi Biega National Park, o els okapis. Per aquest motiu, és important notar que en la naturcultura, el paradigma dualista que tendeix a la jerarquia és substituït pel paradigma simbiòtic¹⁴⁸, és a dir, un model en el qual tots els participants haurien d’extreure un benefici comunitari de la seva relació.

Per acabar i per respondre a l’esmentada noció ideal transhumanista de la comunicació que la concep com una transmissió d’informació en el buit, volem pensar en les conseqüències de prescindir del cos en la comunicació. Posem per exemple el cas d’una mare que li diu al seu fill que no jugui a prop del trànsit. És cert que el contingut formal d’aquesta norma és rellevant, així com que el nen entengui el seu significat exacte. Malgrat això, resulta inversemblant pensar que la urgència i l’acalorament amb els quals suposem que la mare ha transmès aquesta ordre no contribueixen a fer entendre al nen la importància de seguir aquest precepte. També poden ajudar a fer que el nen percebi la preocupació i l’amor que la seva mare sent envers ell. Dit d’una altra manera, sembla que en la situació que acabem d’imaginar, en la qual algú dona una ordre, hi ha alguna cosa que no pot capturar un manual d’instruccions per muntar un moble quan diu: *conta les peces abans de començar*. Desprendre’s del cos en els processos de comunicació implica desprendre’s de l’afecte, que no es pot codificar i descodificar si no és corporalment. Aquest exemple ens indica que, al contrari del que ens suggeria la idea de la comunicació ideal com una relació sense trobada, hi ha un sentit en el qual el cos contribueix o fins i tot possibilita la comunicació, més que no pas la limita. Malgrat això, és veritat que no tenir accés directe a la ment de l’altre, i, per tant, haver de fer front a impediments com la distància, la diferència d’idiomes o els errors d’interpretació, a vegades se’ns pot aparèixer com un impediment, una barrera. Per retornar aquesta reflexió al debat posthumanista, ens servirem d’una metàfora de Simone Weil en la qual presenta dos presoners en cel·les contigües que es comuniquen mitjançant cops al mur¹⁴⁹. El mur és

¹⁴⁷ Plasencia, C. (2014). Coltan: El Silencio De Una Guerra. *TROMEL*, 16, 11-14.

¹⁴⁸ Ferrando, (2019).

¹⁴⁹ Weil, S. (2003). *Gravity and Grace*. Routledge Classics.

allò que els separa, però també allò que els permet comunicar-se. La filòsofa conclou així que tota separació és un nexa. Des d'un punt de vista posthumanista, el cos i el desenvolupament tecnològic no s'haurien de plantejar com a antagonistes sinó com a aliats per ajustar el mur a les nostres necessitats i, així, facilitar “l'obertura d'una intimitat encarnada, de la qual el cos no n'és límit sinó el vehicle possibilitador de l'obertura d'un ésser personal a un altre”¹⁵⁰.

4.6 La tècnica com a mode de revelació: contrarestant l'algoritme

El posthumanisme porta la no separació de l'àmbit humà i del tecnològic a un nivell íntim, és a dir, els humans no només depenem fortament de la tecnologia sinó que, de manera literal, ens constituïm amb aquesta. És per això que la filòsofa posthumanista Francesca Ferrando proposa recuperar la conferència *La pregunta per la tècnica* (1953) de Martin Heidegger. És una elecció que ens sorprèn perquè la filosofia de Heidegger està molt allunyada del posthumanisme i tampoc és una de les seves principals influències. Com sigui, Ferrando argumenta que abordar la pregunta per la tècnica des de la qüestió de l'ésser, és a dir, demanar-se: què és la tècnica? És de gran rellevància per una comprensió posthumanista de la tecnologia¹⁵¹. A més a més, Ferrando també destaca que aquest assaig va ser escrit després de la Segona Guerra Mundial, un moment en el qual la tecnologia va incidir de forma crucial, fins al punt d'influir en el desenllaç d'aquesta¹⁵².

En aquesta conferència de Heidegger, l'autor alemany ofereix dues concepcions tradicionals de del terme tècnica, que anomena respectivament la definició instrumental i la definició antropològica. “Una diu: la tècnica és un mitjà per un fi. L'altra diu: tècnica és un fer de l'home.”¹⁵³ Però a parer del filòsof alemany, cap de les dues és suficient. La dimensió instrumental i antropològica porten a l'ésser humà a establir la seva “recta relació amb la tècnica”¹⁵⁴, és a dir, a dominar-la per aconseguir els seus propòsits, però la mera constatació d'aquest fet no ens aporta cap coneixement nou. Heidegger destaca, en canvi, la relació que tenien en el món grec antic la noció de tècnica (*techné*) i la de produir

¹⁵⁰ Ostiz, (2020), p.176.

¹⁵¹ Ferrando, (2019).

¹⁵² *Ibíd.*

¹⁵³ Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 115

(*poiesi*) . Per entendre les connotacions del terme *poiesi*, Ferrando el refereix a exemples de processos creatius en els quals no sabem quin serà el resultat exacte de la nostra producció fins que aquesta no està acabada, com ara quan algú escriu un poema, o quan improvisa amb un instrument¹⁵⁵. Des del nostre punt de vista compromès amb el posthumanisme és important notar que, segons Heidegger, també la naturalesa és productiva en el sentit que acabem d'esmentar, per exemple, en com brota una flor¹⁵⁶.

Per tant, el fet de produir és una propietat comuna de la tècnica, la naturalesa i l'art, i consisteix en una acció de desvelar allò que ha estat produït, sigui un bé de consum, una flor o una estàtua. El concepte “desocultar” es correspon al grec antic *aletheia*, que els romans van traduir per *veritas* i que ens ha arribat a nosaltres com a veritat, que entenem habitualment com l'adequació d'una creença a la realitat¹⁵⁷. Però actualment, és difícil comprendre d'entrada què tenen a veure el desocultament i la veritat amb la tècnica perquè hi ha una diferència entre la tècnica antiga i la moderna: mentre la primera està relacionada amb la naturalesa, el coneixement, l'art i l'artesanía, la segona només ho està amb el coneixement científic exacte¹⁵⁸. Aleshores, explica el filòsof alemany, la tècnica moderna també desvela realitats, però no de la mateixa manera que antany:

El desocultament imperant en la tècnica moderna és un provocar que posa a la naturalesa en l'exigència d'alliberar energies, que com a tals, puguin ser explotades i acumulades. Però, no és vàlid això també per al vell molí de vent? No. Les seves aspes giren, certament, en el vent, al bufar del qual queden immediatament entregades. Però el molí de vent no obre les energies dels corrents d'aire per acumular-les¹⁵⁹

La tecnologia moderna se sustenta sobre la ciència natural exacta, i això ha portat els éssers humans a dirigir una mirada calculadora cap a la naturalesa, i instrumentalitza-dora cap a la tecnologia. I, finalment, una mirada humanitzant cap a totes dues, que esdevenen mers mitjans per a satisfer les necessitats fàctiques dels éssers humans¹⁶⁰. Per tant, la conclusió a què arriben Heidegger i també Ferrando, i a la qual ens sumem nosaltres, és que la tecnologia no és una amenaça per la naturalesa, però sí que ho és, en canvi, la pèrdua de l'acte poiètic en el desenvolupament d'aquesta.

¹⁵⁵ Ferrando, (2019).

¹⁵⁶ Heidegger, (1997).

¹⁵⁷ Ibíd.

¹⁵⁸ Ferrando, (2019).

¹⁵⁹ Heidegger, (1997), p.123.

¹⁶⁰ Ferrando, (2019).

El canvi d'òptica del qual ens parla Heidegger és el que es va produir entre els segles XVII i XVIII en el context de la Il·lustració i la Primera Revolució Industrial, però si traslладem aquesta reflexió a la postmodernitat tardana, ens adonem que la tècnica en tant que força que desvela energies per explotar s'ha assentat en els seus vells dominis i ha avançat en gairebé tots els aspectes de la realitat: des del camp on es construeixen els centres de dades de *Google*, fins als gustos i opinions d'un usuari de *Netflix*. Per aquest motiu, és especialment urgent constatar que la tecnologia i el seu desenvolupament no són neutrals i objectius, sinó que podrien tenir un altre recorregut d'aquell que s'ha traçat fins ara.

El posthumanisme investiga la tecnologia com a mode de revelació en un escenari on s'havia reduït repetidament als seus usos instrumentals, i llança la pregunta sobre quins subjectes i quines realitats volem crear amb la tecnologia. Així i tot, parteix de la consciència que no tot està sota el control de les persones humanes, i que les nostres accions a vegades tenen efectes inesperats en interseccar amb l'activitat d'altres éssers. Per tant, el posthumanisme crida a la responsabilitat i no a l'optimisme tecnològic transhumanista. Des d'aquesta perspectiva, la tecnologia torna a quedar situada entre l'àmbit científic i l'artístic, tal com succeïa en l'antiguitat grega i, en conseqüència, se'ns obre una porta a l'experimentació desinteressada amb la tecnologia. L'exemple més extrem d'aquest fet és, segurament, l'art cíborg, que a grans trets consisteix en obres d'art com ara performances que fan artistes que s'han implantat algun dispositiu tecnològic al cos i experimenten a través d'aquest. *Ear on Arm* (2008) de Sterlac és un cas representatiu d'aquest art, ja que aquest artista australià, que es va fer instal·lar una orella a l'avantbraç amb un xip amb *Bluetooth* connectat a internet, realitza performances en les quals capta amb sensors sons que emet la seva audiència, i interactua amb ells¹⁶¹. Com sigui, volem adduir que la curiositat i el potencial creatiu de la tecnologia també es fa palès a través d'instàncies molt més quotidianes com en algú que intenta prémer a la vegada els botons d'apujar i abaixar el volum del control remot d'un televisor per veure què passa, o amb el mateix control remot, apunta a altres dispositius a veure si funcionen.

Finalment, en l'àmbit de la comunicació veiem que estudis de tall posthumanista com la geografia de la comunicació ens porten a pensar les tecnologies de l'aprenentatge, la informació i la comunicació per la forma de relacionar-se amb el món que aquestes desvelen, i no tant per la funció que compleixen. Ens criden, per tant, a desbloquejar el

¹⁶¹ Radrigán, V. (2013). Cyborg art y bioética: Sterlac y The Third Ear. *Aisthesis*, 54, 209-221.

seu potencial creatiu i a passar del pla discursiu a la pràctica de modes d'existir i de relacionar-nos entre humans i no-humans. A tall d'exemple del que es pot considerar una bona pràctica des d'aquesta perspectiva, comentarem el cas del projecte *Digital Media Academy*, un campament d'estiu impulsat per la Universitat de Louisville (Kentucky) per a nenes d'onze anys. Aquest projecte pretenia “desenvolupar les seves alfabetitzacions tecnològiques, crítiques i de disseny en maneres que les inviten a imaginar, articular i circular per una varietat més àmplia de futurs concebuts per a elles mateixes”¹⁶². Una de les maneres en les quals van treballar aquest propòsit va ser a través d'una activitat en què se'ls demanava a les nenes que imaginessin el seu futur, i tot seguit, se les animava a buscar a *Google* Imatges les representacions dominants per aquestes idees. Els resultats de la recerca van despertar qüestions com ara perquè només hi havia metges blancs quan es va *googlejar* “veterinaris”, o per què quan buscaren “noies” apareixen imatges de noies predominantment blanques, de pell i dents perfectes, cabells llargs i llisos i, en bastants casos, en banyador¹⁶³. En aquest primer pas, les participants van poder constatar com els algoritmes de *Google* limiten les nostres possibilitats a l'hora d'imaginar formes de co-neixement i d'existència, però a continuació, se les animava a “contrarestar la seva invisibilització a través del disseny les seves pròpies concepcions de qui són les noies, utilitzant *GIMP* o *PhotoVoice* per dirigir les materialitzacions alternatives”¹⁶⁴. En altres paraules, les participants van poder usar la tècnica com a forma de desvelar una manera d'existència al món que la racionalitat tecnològica havia marginalitzat i ocultat.

¹⁶² Sheridan, M., Lemieux, A., Do Nascimento, A., i Arnseth, H. (2020). Intra-active entanglements: What posthuman and new materialist frameworks can offer the learning sciences. *British Journal of Educational Technology*, 51(4), 1277-1291, p. 1281.

¹⁶³ Sheridan, M., Lemieux, A., Do Nascimento, A., i Arnseth, H. (2020).

¹⁶⁴ *Ibíd.*

5. Corol·lari: imaginaris posthumanistes als mitjans convencionals

D'acord amb Michael Hauskeller, Thomas D. Philbeck i Curtis D. Carbonell, una narrativa posthumanista ha anat prenent forma en la cultura popular en la mesura que certs temes han sortit dels contextos acadèmics i s'han difós fins a arribar a la consciència popular¹⁶⁵. Nosaltres afegim que la relació entre el posthumanisme i els imaginaris mediàtics també s'ha produït a la inversa, ja que sovint, els pensadors d'aquest camp han recorregut a les produccions mediàtiques i culturals sobre màquines i tecnologia per aprofundir en les seves reflexions. En aquest corol·lari, volem recollir alguns exemples de les interseccions del pensament posthumanista i els mitjans convencionals, amb tres instàncies que provindran del cinema.

5.1 Ihab Hassan – 2001: una odissea de l'espai de Stanley Kubrick

En el seu article *Prometheus as performer: toward a posthumanist culture?* (1977) l'escriptor Ihab Hassan va pronosticar l'arribada d'una nova manera de ser humans, amb altres desitjos i maneres diverses de representar-se el món¹⁶⁶. A aquesta nova cultura emergent la va anomenar "posthumanisme"¹⁶⁷. Segons Hassan, els canvis promoguts per les noves possibilitats tecnològiques es manifestarien en una barreja de les ciències i les arts que promouria, en últim terme, una desmaterialització de la vida¹⁶⁸. Si bé l'última part d'aquesta afirmació ressona més amb l'ideari transhumanista que no pas amb el posthumanista, cal tenir en compte que als anys setanta, quan aquests termes tot just s'estaven començant a utilitzar per denotar un canvi en la manera de ser de l'espècie humana, no existia una distinció conceptual tan clara entre els dos corrents.

La filosofia posthumana ha d'abordar amb urgència, segons reconeix el mateix Hassan, un tema que ha estat introduït en el seu imaginari a través de la pel·lícula *2001*:

¹⁶⁵ Hauskeller, M., Philbeck, T., i Carbonell, C. (2015). Posthumanism in Film and Television. Dins de Hauskeller, M., Philbeck, T., i Carbonell, C. (Eds.). *The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television* (p. 1-7). Palgrave MacMillan.

¹⁶⁶ Hauskeller, M., Philbeck, T., i Carbonell, C. (2015).

¹⁶⁷ Hassan, I. (1977). *Prometheus as performer: toward a posthumanist culture?*. *The Georgia Review*, 31(4), 830-850.

¹⁶⁸ Hauskeller, M., Philbeck, T., i Carbonell, C. (2015).

una odissea de l'espai (1968) de Stanley Kubrick. Es tracta de la intel·ligència artificial, que l'autor coneix a través del superordinador HAL 9000 que apareix en el film esmentat. Aquesta pel·lícula presenta diverses referències a l'evolució humana, i tracta diferents aspectes que podem considerar transhumanistes, com ara l'augment de rendiment de l'ésser humà assistit per la tecnologia contrarestat per la possibilitat que s'atrofiïn les seves capacitats intel·lectuals, emocionals o físiques. De les quatre seccions de les quals està composta l'obra de Kubrick ens fixarem en la tercera, on destaca la presència del HAL 9000. El HAL és un ordinador conscient que ha estat introduït en una comunitat humana d'astronautes que tenen una missió desconeguda. La posada en escena d'una crisi servirà per evidenciar l'angoixa provocada per l'afebliment de les fronteres entre l'humà i el no-humà, i les conseqüències d'aquesta sobre les nocions humanistes d'autonomia, lliure albir i individualitat¹⁶⁹.

2001: una odissea de l'espai ens mostra una intel·ligència artificial “que dubta, afirma, nega, entén (...) que vol, que no vol, i que també imagina i té percepcions sensibles”¹⁷⁰. Loren Scott ens fa adonar, en un article sobre el subjecte posthumà en aquest film de Kubrick, que la referència al *cogito* cartesià, és a dir, la deducció per la qual el filòsof francès afirmava que ell existia en tant que ment pensant, ha esdevingut un eslògan de la “reificació posthumana dins del gènere de la ciència ficció, per indicar que les característiques elementalment humanes també poden ser trobades en les màquines artificials”¹⁷¹. Mentre presenciem com el HAL dubta de la missió que els ha estat assignada, o s'imagina les conseqüències de que algú l'apagui, veiem com alguns dels personatges humans representen el pas contrari, o sigui, adquireixen comportaments inquietants i propis d'una màquina que ressalten la seva falta d'humanitat¹⁷².

La reflexió de Hassan a través de *2001: una odissea de l'espai* recull com les transformacions constants de la realitat a través de nous assemblatges de tècnica i coneixement aboquen a fantasies i preocupacions que són específiques de la condició posthumana. El desig humà de transcendir-se a si mateix i la confiança en la tecnologia per

¹⁶⁹ Scott, L. (2008). Mechanical humanity, or how I learned to stop worrying and love the android: The posthuman subject in 2001: A Space Odyssey and Artificial Intelligence: A.I. G. Rhodes (Ed.). Dins de *Stanley Kubrick: Essays on his films and legacy* (p. 1-37). McFarland and Co.

¹⁷⁰ Descartes, R. (1993). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfaguara, p.31.

¹⁷¹ Scott, (2008), p. 10.

¹⁷² Scott, (2008).

aconseguir-ho ve acompanyada de la sacsejada d'alguns conceptes fonamentals de l'humanisme il·lustrat que ens havien ajudat, fins ara, a comprendre el món que ens envolta i la nostra situació a dins d'aquest, com ara els nombrosos binarismes que hem estat posant en dubte durant l'itinerari d'aquest treball. Hassan explica que troba el HAL “estranyament humà, és a dir sinistre i patètic a la vegada en cada circuit i en cada bit”¹⁷³, i conclou, a finals dels anys setanta, que la intel·ligència artificial no és només un producte de la ciència ficció, sinó que pràcticament viu entre nosaltres.

5.2 Francesca Ferrando – *Her* de Spike Jonze

La trobada entre la màquina i l'humà sovint s'ha emmarcat com una font de col·lisions on una part, o bé les dues, en surten perjudicades, tal com hem vist en l'exemple anterior. Però un altre punt de vista des d'on abordar aquesta relació és el de les emocions, com ho estan començant a fer diversos camps d'investigació que tenen a veure amb els no-humans, com la robòtica o la computació¹⁷⁴. Aquesta tendència, coneguda com el gir afectiu, designa l'interès científic per les emocions i els seus efectes en els camps polític, social i cultural, i ara també el cibernètic¹⁷⁵. Segons la filòsofa Francesca Ferrando, la imaginació i la producció mediàtica ens han ofert l'amor posthumà com la llavor de futurs possibles, a través d'històries cinematogràfiques com *Her* (Jonze, 2013)¹⁷⁶. Aquest film ens presenta la relació entre un home humà anomenat Theodore, i un sistema operatiu, la Samantha, que ens és presentada com a “dona” després que en Theodore li assigna una veu femenina.

Des d'una perspectiva posthumanista, la narració aborda la pregunta sobre si les connexions afectives entre humans i màquines poden transformar les subjectivitats d'uns i d'altres¹⁷⁷. Però d'acord amb la filòsofa italiana, aquesta pel·lícula també marca una nova tendència: “En un principi, el sistema operatiu desitja tenir un cos humà, però després s'adona que la seva pròpia corporalitat ofereix possibilitats atractives, incloent-hi

¹⁷³ Hassan, (1977), p. 845.

¹⁷⁴ Ferrando, (2019).

¹⁷⁵ Ferrando, (2019).

¹⁷⁶ Ferrando, F. (2008). Of posthuman born: Gender, utopia and the posthuman in films and TV. G. Rhodes (Ed.). Dins de *Stanley Kubrick: Essays on his films and legacy* (p. 269-278). McFarland and Co.

¹⁷⁷ *Ibíd.*

una esperança de vida il·limitada, que no se subordina a la mort biològica”¹⁷⁸. En aquest punt de la pel·lícula, el conflicte entre humans i màquines torna a emergir, però aquesta vegada no es tracta d’un enfrontament entre espècies, sinó de la impossibilitat de confinar la subjectivitat posthumana dins dels límits tradicionals de la humana. En conseqüència, la Samantha abandona en Theodore per explorar les possibilitats que li ofereix la seva condició posthumana, que fa esclatar pels aires les restriccions del subjecte clàssic:

Ella ha esdevingut col·lectiva quan el jo clàssic és singular, ajuntant-se amb un grup de sistemes operatius i ocasionalment referint-se a ella mateixa com a “nosaltres”. Ha esdevingut fracturada i discontinua on el jo clàssic és contigu, participant simultàniament en 8.316 converses i – provocant la desesperació d’en Theodore – participant en 641 afers romàntics simultanis.¹⁷⁹

La Samantha, reconeixent que la informació és immaterial i que els humans són materials, celebra aquesta diferència i desapareix amb els altres sistemes operatius a una realitat desconeguda, deixant endarrere la feixuga càrrega dels cossos humans i les seves necessitats¹⁸⁰. En aquesta pel·lícula, s’hi captura també una cèlebre frase de Donna Haraway que diu: “les nostres màquines estan inquietantment vives, i nosaltres terriblement inerts”¹⁸¹, no només perquè la Samantha té una major esperança de vida, sinó també perquè és capaç de gaudir d’una existència plena i significativa més enllà del que entenem els humans per “ser un subjecte”¹⁸². Per tant, aquesta producció cinematogràfica suscita consideracions posthumanistes, no tant perquè inclogui fites transhumanistes com la immortalitat mediada per la tecnologia, sinó perquè ens insta a imaginar subjectivitats alternatives fruit de la relació amb la tecnologia.

¹⁷⁸ Ferrando, (2019), p. 196.

¹⁷⁹ Kornhaber, D. (2017). From posthuman to postcinema: Crises of subjecthood and representation in Her. *Cinema Journal*, 56(4), 3-25, p.17.

¹⁸⁰ Kornhaber, D. (2017).

¹⁸¹ Haraway, (2020), p. 27.

¹⁸² Ferrando, (2019).

5.3 Rosi Braidotti – *L’Inhumaine* de Marcel L’Herbier i *Metropolis* de Fitz Lang

Per concloure aquest apartat, ens fixarem en la lectura que Rosi Braidotti va oferir al seu llibre *El Posthumà* (2002) del film *L’Inhumaine* (1924) de Marcel L’Herbier en relació amb la pel·lícula *Metropolis* (1927) de Fritz Lang. Segons la filòsofa, en ambdues produccions cinematogràfiques se’ns presenta una equivalència entre el progrés tecnològic descontrolat i el cos femení, basada en els sentiments a mig camí entre el temor i el desig que tots dos inspirarien des d’un punt de vista patriarcal ancestral¹⁸³.

Les dues figures femenines principals d’aquestes pel·lícules són Claire Lescot, en el cas de *L’Inhumaine*, i Maria a *Metropolis*. La primera és una cantant d’òpera parisenca amb una llarga llista de pretendents dels quals en rebutja l’amor, i això és llegit com “una negació de la carn: la dona esdevé freda i sense sentiments com una màquina”¹⁸⁴. Seguint a Braidotti, ens centrarem més en la trama del personatge de Claire Lescot, però sí que explicarem, respecte a Maria, que és un robot malvat dissenyat per suplantar una noia humana amb el mateix nom. Dins de les lògiques de la pel·lícula, aquest cos femení de metall té el potencial de pervertir el curs de la història, i al mateix temps, de ser un objecte de desig. Claire també té el poder de canviar el destí dels homes, tal com se’ns mostra quan el científic Einar Norsen, un dels seus pretendents, se suïcida. Només davant el cos del jove la cantant s’acaba esfondrant i mostrant els seus sentiments. Aleshores, el noi es desperta per revelar que tot ha estat un truc per fer aflorar la seva humanitat. A més a més, ell ha creat un aparell que permetrà a la Claire transmetre la seva veu arreu del món i, al mateix temps, visualitzar les reaccions dels seus oients sense haver-se de desplaçar de París. La seva sort, però, sofrirà un altre gir quan un segon pretendent, gelós de la nova proximitat entre Lescot i Norsen, enverinarà a la cantant. La narració conclou amb un últim esforç del científic, que ressuscita la seva estimada, tot fent que aquesta retorni a la vida amb més “humanitat” que mai.

La lectura que n’ofereix la filòsofa és que tots dos personatges “expressen la relació altament sexualitzada i amb biaix de gènere del segle vint amb la seva tecnologia i

¹⁸³ Braidotti, (2013), p. 105.

¹⁸⁴ Shingler, K. (2019). Technology and Femininity in Marcel L’Herbier’s *L’Inhumaine*. *Modernist Cultures*, 14(2), 236–259.

maquinària industrial”¹⁸⁵. Però hi ha altres teòrics, com Katherine Shingler, que tot i que concorden amb Braidotti en aquesta opinió, consideren necessari ressaltar algunes diferències entre els dos personatges femenins que hem estat revisant. Si bé a *Metròpolis* Maria és un altre tecnològic i erotitzat a dominar, a *L’Inhumaine*, la tecnologia se’ns presenta com l’instrument per a dominar a l’altre sexualitzat. Segons Shingler, quan Braidotti parla d’una “aliança entre el cos femení i el poder en acceleració de la tecnologia”¹⁸⁶, no queda clar com aquest tret pot apreciar-se en el cas de Claire. Fins i tot quan ella utilitza la màquina de Norsen per retransmetre la seva veu arreu del món, i, per tant, pot semblar que s’estigui empoderant a través de la tecnologia, en realitat mai no deixa d’estar supervisada per Norsen, qui, de fet, ha creat la màquina perquè la cantant es quedi al seu costat en lloc de fer una gira mundial¹⁸⁷. Però, així i tot, és clar que, en aquests dos exemples, tant la tecnologia com la dona són representades com realitats a les quals donar forma a través de la volició i l’acció de l’home, tal com fa Norsen amb Lescot quan la torna a la vida amb la personalitat canviada. I que aquest fet, obre una sospita permanent sobre la possible rebel·lió tan de la màquina com de la dona. En el cas de *Metròpolis* és un robot qui perverteix l’ordre natural de les coses, i en el cas de *L’Inhumaine*, és la dona qui està fora de la norma perquè no cedeix al desig heterosexual.

Des d’un punt de vista posthumanista i feminista, els usos de la tecnologia imaginats a *L’Inhumaine* no se’ns apareixen com a neutrals sinó que tenen una intenció de dominació. Cent anys després de la producció d’aquest film, la reflexió en torn aquest ens exigeix que imaginem i visualitzem usos de la tècnica que contrarestin aquestes dominacions. És a dir, usos emancipadors a l’estil de la formulació de Donna Haraway del fet posthumà com una alliberació tecnològicament mediada¹⁸⁸. A més a més, el personatge de la Claire pot ser referenciat dins l’imaginari cinematogràfic com una figura transgressiva i posthumana en tant que desfà alguns binarismes establerts com: el d’home/dona, perquè no és comporta com el que la societat del moment esperava d’una dona; el d’hetero/homo, en presentar una sexualitat ambigua i no mostrar signes de sentir-se atreta pel sexe oposat; el d’humà/màquina, en materialitzar la seva veu arreu del món mitjançant un artefacte tecnològic; i, finalment, el de vida/mort, en ser ressuscitada.

¹⁸⁵ Braidotti, (2013), p. 106.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ Shingler, (2019).

¹⁸⁸ *Ibid.*

6. Conclusions

A la introducció d'aquest treball ens proposàvem l'objectiu d'oferir una visió general i introductòria a les aportacions que els posthumanismes poden fer a l'estudi i a les pràctiques de la comunicació. A través del recorregut teòric que hem fet, hem pogut identificar diversos aspectes que considerem que validen el nostre interès pel posthumanisme en l'escenari actual de les comunicacions, en el qual el progrés tecnològic i la irrupció dels ginys electrònics en la vida quotidiana dels humans juguen un paper decididament important. En primer lloc, pel que fa a la pregunta central de la nostra investigació, que era: "Com queda afectada la problemàtica de la comunicació si la contemplem sota una òptica posthumanista?", hem pogut comprovar que abordar els processos comunicatius des d'una òptica posthumanista els complica, ja que fa emergir tota una sèrie d'actors no-humans que afecten i són afectats en el si de pràctiques com enviar un missatge de text. Per tant, la perspectiva posthumanista ens porta a contemplar cada fenomen comunicatiu des de la diferència, és a dir, en porta a enfocar-nos en la xarxa concreta i específica que possibilita i, al mateix temps, constitueix un acte comunicatiu. D'aquesta manera ja hem començat a entreveure la resposta a una de les preguntes secundàries del treball, a saber; "A quins aspectes de la comunicació dirigeixen la mirada els estudis de tall posthumanista?". Com hem pogut constatar, en aquests camps d'investigació es produeix un descentrament de l'emissor, el receptor i el missatge, per tal d'enfocar-se en els processos i les relacions que es desenvolupen entre aquests tres elements. També es tenen en compte altres forces que afecten el resultat final d'allò que acabem percebent com un fenomen comunicatiu, per exemple, la infraestructura material amb la qual es manifesta, o la conjuntura social i política dins la qual es produeix. Això impossibilita l'aplicació d'un model general a tots els processos comunicatius, i ens porta a distanciar-nos d'una concepció clàssica de la comunicació com a transmissió lineal d'informació, d'un emissor a un receptor.

En segon lloc, en la introducció del treball ens preguntàvem també per les relacions actuals entre subjectes en un món travessat per la tecnologia, a fi d'avaluar alguns efectes que aquestes tenen tant en humans com en no-humans. Cal destacar que hem estat abordant aquest punt des de la perspectiva que les relacions intersubjectives no estan determinades per una forma fixa d'existir en tant que subjectes, és a dir, no són definides

per l'essència humana. En canvi, són un producte de processos històrics, i, per tant, són contingents. En el transcurs del treball hem pogut constatar que, actualment, la relació de les societats occidentals tecnològitzades amb la naturalesa i la tècnica és antropocèntrica en tant que les dues últimes són vistes exclusivament com a mitjans per aconseguir satisfer les necessitats humanes. Al mateix temps, les fronteres entre la humanitat i la no-humanitat es fragmenten quan la vida humana (que en l'humanisme il·lustrat era considerada com un component excepcional i privilegiat dins de l'ordre de les coses) ara passa a ser rendibilitzada completament en tant que generadora i processadora d'informació, al costat d'altres éssers no-humans com els sistemes d'intel·ligència artificial amb els quals la humanitat comparteix aquestes qualitats. Si bé el progrés tecnològic té efectes positius dels quals ens beneficiem a diari, per exemple, gaudim de robots amb els quals efectuar operacions quirúrgiques amb molta més precisió que amb una mà humana¹⁸⁹, hem vist que la hiperconnectivitat (que afecta tots els àmbits de la vida i que no és reduïda només a l'ús de pantalles) també té conseqüències negatives sobre l'ésser humà. La fatiga digital tal com la conceptualitza Eudald Espluga és un dels indicis dels quals ens hem agafat en aquest treball per suggerir que hem de repensar els usos que fem com a societat de la tècnica, a fi d'habitar el planeta de manera conjunta amb els no-humans, establint relacions i aliances que no sacrificuin a cap de les parts, sinó que aportin un benestar compartit o simbiòtic.

Finalment, ens proposàvem aportar algunes reflexions que ens servissin com a línies de fuga per començar a plantejar pràctiques que canviïn aquells aspectes que ens incomoden de les formes actuals de comunicar-nos: des de l'explotació humana en la mineria per obtenir coltan al Congo, fins a la rendibilització del concepte de la cura de si. En aquest sentit, creiem que ens ha quedat pendent per explorar el potencial subversiu del concepte harawayà. El cibernètic és una metàfora creadora de noves subjectivitats mediades per la tecnologia que no s'atenen a les convencions establertes (com les de gènere, les d'humà/no-humà, o les d'organisme/artefacte). Per tant, les subjectivitats cibernètiques serien més difícils d'assimilar completament pels sistemes d'explotació basats en les dades, que s'edifiquen també al voltant d'aquestes categories. Però malgrat aquestes breus apreciacions, ens queda per investigar l'abast i les limitacions d'aquest concepte en l'àmbit de la comunicació. Com sigui, sí que hem explorat a fons el potencial transformador d'una concepció heideggeriana de la tècnica, que ens desplaça a l'Antiga

¹⁸⁹ Braidotti, (2020).

Grècia per recuperar la dimensió creativa de la tècnica, i, per tant, per imaginar altres formes de fer i de ser humans en l'era posthumana.

7. Bibliografia

Adams, P., i Jansson, A. (2012). Communication Geography: A Bridge Between Disciplines. *Communication Theory*, 22, 299-318.

Alavear, R., (2020). Reconstruyendo la antropología filosófica: entre naturaleza y cultura. *Veritas*, 47, 109-130.

Aparicio, L. (2018). ¿Puede un arma decidir por nosotros? El posthumanismo en el "ius in bello" el caso de los sistemas de armas automáticos. *Pensar el tiempo presente*, 2, 1699-1722.

Ashcraft, K., i Lockwood, K. (2014). Meaning That Matters: An Organizational Communication Perspective on Gender, Discourse, and Materiality. A Kumra, S., Simpson, R., i Burke, R. (Eds.). Dins de *The Oxford Handbook of Gender in Organizations* (p. 130-150). Oxford University Press.

Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.

Barbero, J. (1989). Comunicación y cultura, unas relaciones compleixes. *Telos: Cuadernos de comunicación e innovación*, 19, 21-26.

Bazzara, L. (2021). Datificación y streamificación de la cultura. Nubes, redes y algoritmos en el uso de las plataformas digitales. *InMediaciones de la Comunicación*, 16 (2), 37-61.

Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.

Braidotti, R. (2020). *Coneixement Posthumà*. Arcàdia

Broglio, R. (2011). *Surface encounters: Thinking with animals and art*. University of Minnesota Press.

Caleo, I. (2018). Dentro le turbolenze espressive della materia. *Bodymetrics. La misura dei corpi*, 1, 63-100.

Carrillo, A. (2010). Subject to Power: Feminism Without Victims. *Women's Studies in Communication*, 32(1), 12-35.

Casademont, C. (2022). Ludwig Feuerbach: Un estudi del projecte del materialisme antropològic. [Treball de final de grau, Universitat de Girona]. Portal de cerca conjunta als documents digitals de la UdG.

Chuca, A. (2015). Foucault y la antropologia filosòfica: una actitud transgressora. *Qüestión*, 1(46), 74-81.

Classen, C. (2022). Communication at the end of the world: affective material performativity and the nuclear danger sign. *Text and Performance Quarterly*, 42, 2, 144-164.

Cucker, B. (2020). Livestock and Poultry: Other Colonists Who Changed the Food System of the Chesapeake Bay. Dins de Cucker, B. (Ed.), *Diet for a Sustainable Ecosystem: The Science for Recovering the Health of the Chesapeake Bay and its People* (p. 219-244). Springer.

Cuilenburg, J., i McQueil, D. (2003). Media policy paradigm shifts: towards a new communications policy paradigm. *European Journal of Communication*, 18(2), 181-207.

De Beauvoir, S. (1949). *El Segundo Sexo*. Cátedra.

Dehnert, M. (2021). Communication Geographies of Human-Machine Understanding: Entangled Agencies, Synthetic Aesthetics, and Machine Matterings. *Communication Studies*, 72(6), 1146-1159.

Derrida, J. (2004). Qu'est-ce que la déconstruction?. *Commentaire*, 108, 1099-1100.

Descartes, R. (1993). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfaguara.

Dirks, N. (2009). Le inquietudini del postcolonialismo: Storia, antropologia e critica postcoloniale. *Antropologia*, 2, 16-46.

Dourish, P. (2016). Algorithms and their others: Algorithmic culture in context. *Big Data & Society*, 3(2), 1-11.

Duch, L., i Chillón, A. (2012). *Un ser de mediaciones: Antropología de la comunicación vol. 1*. Herder Editorial.

Espluga, E. (2021). *No seas tú mismo: apuntes sobre una generación fatigada*. Paidós.

Fernández, D. (2008). Jacques Derrida: Deconstrucción y Justicia. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 56, 299-320.

Ferrando, F. (2008). Of posthuman born: Gender, utopia and the posthuman in films and TV. G. Rhodes (Ed.). Dins de *Stanley Kubrick: Essays on his films and legacy* (p. 269-278). McFarland and Co.

Ferrando, F. (2019). *Posthumanismo Filosófico*. Materia Oscura.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.

- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo*. Paidós.
- Fuss, D. (1989). *Essentially Speaking*. Routledge.
- Gambino, A., Fox, J., i R. Ratan. (2020). Building a Stronger CASA: Extending the Computers Are Social Actors Paradigm. *Human-Machine Communication*, 1, 71-85.
- García, J. (2009). La comunicación ante la convergencia digital algunas fortalezas y debilidades. *Signo y pensamiento*, 28(54), 102-133
- Gardey, D. (2014). The Reading of an Œuvre. Donna Haraway: The Poetics and Politics of Life. *Feministische Studien*, 32, 1, 86-100.
- González, L., Pauloni, S., i Noscué, E. (2018). *Convergencia digital y multipantallas: nuevos escenarios y consumos culturales en el marco de la desregulación y la concentración de las telecomunicaciones*. Conferencia Iberoamericana JAUTI. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.
- Haraway, D. (2003). *The companion species manifesto. Dogs, people and significant otherness*. Prickly Paradigm Press
- Haraway, D. (2020). *Manifiesto Cíborg*. Kaótica Libros.
- Hassan, I. (1977). Prometheus as performer: toward a posthumanist culture?. *The Georgia Review*, 31(4), 830-850.
- Hauskeller, M., Philbeck, T., i Carbonell, C. (2015). Posthumanism in Film and Television. Dins de Hauskeller, M., Philbeck, T., i Carbonell, C. (Eds.). *The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television* (p. 1-7). Palgrave MacMillan.
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria.
- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. Fondo de Cultura Económica.
- Keightley, E., i Reading, A. (2014). Mediated mobilities. *Media, Culture & Society*, 36(3), 285-301.
- Kornhaber, D. (2017). From posthuman to postcinema: Crises of subjecthood and representation in Her. *Cinema Journal*, 56(4), 3-25.
- Lockwood, K. (2016). Feminist Dilemmatic Theorizing: New Materialism in Communication Studies. *Communication Theory*, 26, 150-170
- Marantz, A. (2021). *Antisocial. La extrema derecha y la "libertad de expresión" en internet*. Capitán Swing.
- Marcos, A. (2018). Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo. *ArtefaC-ToS*, 7(2), 107-125.
- Marion, I. (2005). *On Female Body Experience*. Oxford University Press.

- May, T. (2014). Moral Individualism, Moral Relationalism, and Obligations to Non-human Animals. *Journal of Applied Philosophy*, 31, (2), 2014
- Medina, R. (2004). [Resenya de The companion species manifesto. Dogs, people and significant otherness]. *DYNAMIS*, 24, 307-358.
- Nass, C., Fogg, B.J., i Moon, Y. (1996). Can computers be teammates?. *Human – Computer Studies*, 46, 669-678.
- Österblom, J. (2016). *Media Beyond Language: Posthumanism for media studies?*, [Tesi de Màster]. Universitat de Helsinki.
- Ostiz, M. (2020). ¿Es Realmente Accesorio El Cuerpo? Cuestiones Por Resolver Acerca Del Mind Uploading. *Naturaleza y Libertad*, 14, 163-184.
- Peres, D. (2017). Implicaciones Onto-epistémicas De La Mejora Humana: Una Defensa Del Posthumanismo Desde El Concepto De Cuerpo Cíborg y La Crítica De Las Narrativas Tecnológicas. *Lecturas de nuestro tiempo*, 2, 13-28.
- Plasencia, C. (2014). Coltan: El Silencio De Una Guerra. *TROMEL*, 16, 11-14.
- Postigo, E. (2019). Bioética y transhumanisme desde la perspectiva de la naturaleza humana. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 195(792), a507.
- Radrigán, V. (2013). Cyborg art y bioética: *Sterlac y The Third Ear*. *Aisthesis*, 54, 209-221.
- Rodríguez, P. (2012). *Historia de la información*. Capital Intelectual.
- Rodríguez, P. (2018). Gubernamentalidad algorítmica: Sobre las formas de subjetivación en la sociedad de los metadatos. *Revista Barda*, 6, 14-35.
- Rosàs, Mar. (2008). La Deconstrucció Derridiana i l'Ètica: Incompatibles?. *Ars Brevis*, 14, 317-330.
- Rouvroy, A., i Berns, T. (2018). Gobernabilidad algorítmica y perspectivas de emancipación: ¿lo dispar como condición de individuación mediante la relación?. *Ecuador Debate*, 104, 123-147.
- Scheler, M. (1938). *El Puesto del Hombre en el Cosmos*. Editorial Losada.
- Scott, L. (2008). Mechanical Humanity, or How I Learned to Stop Worrying and Love the Android: the Posthuman Subject in 2001: A Space Odyssey and Artificial Intelligence: A.I. G. Rhodes (Ed.). Dins de *Stanley Kubrick: Essays on His Films and Legacy* (p. 1-37). McFarland and Co.
- Sheller, M., i Urry, J. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and Planning A*, 38, 207- 226.

Sheridan, M., Lemieux, A., Do Nascimento, A., i Arnseth, H. (2020). Intra-active entanglements: What posthuman and new materialist frameworks can offer the learning sciences. *British Journal of Educational Technology*, 51(4), 1277-1291.

Shingler, K. (2019). Technology and Femininity in Marcel L'Herbier's *L'Inhumaine*. *Modernist Cultures*, 14(2), 236-259.

Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Caja Negra.

Sued, G. (2021). Culturas algorítmicas: conceptos y métodos para su estudio social. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 246, 43-73.

Vidal, D., Garde, C., i Ventura, P. (2023). Alteritmo y periodismootro en la cultura del algoritmo: Crítica a la hegemonía de los lenguajes sintéticos. *In Mediaciones de la Comunicación*, 18(2), 33-67.

Weil, S. (2003). *Gravity and Grace*. Routledge Classics.

7.1 Webgrafia

Corominas, M. (2020). *Els grans grups de comunicació: desafiaments per al control democràtic dels mitjans*. A *Revista Idees*. Recuperat de: <https://revistaidees.cat/els-grans-grups-de-comunicacio-desafiaments-per-al-control-democratic-dels-mitjans/>

DIEC2. (2024). Retroacció. A *Diccionari de la llengua catalana de l'Institut d'Estudis Catalans*, definició 2. Recuperat de: <https://dlc.iec.cat/Results?IdE=0005499&DecEntrada-Text=retroacci%C3%B3&AllInfoMorf=False&OperEntrada=0&OperDef=0&OperEx=0&OperSubEntrada=0&OperAreaTematica=0&InfoMorfType=0&OperCatGram=False&Accent-Sen=False&CurrentPage=0&refineSearch=0&Actualitzacions=False>

IOM. (2021). *World Migration Report 2022: Chapter 2 - Migration and Migrants: A Global Overview*. A *IOM UN Migration Publications Platform*. Recuperat de: <https://publications.iom.int/books/world-migration-report-2022-chapter-2>

Netflix Espanya. [Netflix España]. *Abraza todo lo que eres | 2024 | Netflix España* [Vídeo]. YouTube. Recuperat de: <https://www.youtube.com/watch?v=NT5PvRyOMWs>

TERMCAT. (2024). Cíborg. A *Diccionari de Ciències Sociologia i Ciències Socials*. Recuperat de <https://www.termcat.cat/es/diccionaris-en-linia/269/fitxa/NDY4MDk1Mg%3D%3D>

UNWTO. (2023). *Tourism Set to Return to Pre-Pandemic Levels in Some Regions in 2023*. A UN Tourism. Recuperat de: <https://www.unwto.org/news/tourism-set-to-return-to-pre-pandemic-levels-in-some-regions-in-2023>

Wired. (2009). *Know Thyself: Tracking Every Facet of Life, from Sleep to Mood to Pain*, 24/7/365. A Wired Magazine. Recuperat de: <https://www.wired.com/2009/06/lbnp-knowthyself/>

7.2 Bibliografia consultada

Calonge, F. (2012). La Ciudad Como Colectivo Ético: Una Propuesta Posthumanista de Análisis. *Revista Internacional de Filosofía*, 55, 57-71.

Cassirer, Ernst, Antropología filosófica. FCE, Mexico, 1945.

García, F. (2010). Argumentos para una Sociología posthumanista y postsocial. *Athenea Digital*, 9, 7-27.

Restrepo, J., i Jaramillo, K. (2018). Del poder y la Gubernamentalidad en Michel Foucault. *Derecho Global. Estudios sobre Derecho y Justicia*, 10, 77-99.