

Irrumpir en el tiempo que éramos. Metáforas de la tecnología y las transformaciones temporales en las ruinas del mundo.

Alicia Natali Chamorro Muñoz

Dra en Filosofía

Profesora Escuela de Filosofía

Universidad Industrial de Santander / Colombia

anchamom@uis.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-7189-5943>

Palabras claves: filosofía de la tecnología, antropología filosófica, feminismo, tiempo de la vida y tiempo del mundo.

“Prefiero ser un ciborg a una diosa” (Haraway, 1995: 311) es una de las oraciones más conocidas de la filósofa D. Haraway y desde aquí se asume esta presentación; pues, ambos, diosa y ciborg, renuncian a la dimensión temporal fundante de la condición humana, a saber: la mortalidad. Ahora bien, no es que el Ciborg de Haraway ya no piense en la muerte, solo que ahora la temporalidad se presenta desde una cada vez más concernida relación con el dispositivo, la predilección del ciborg sobre la diosa se asienta en el reconocimiento de una corporalidad atravesada por diferentes formas de comunicación y tecnologías como también saberse sin un origen puro, no estar preocupado por el drama de la caída o la mancha original. Ser *cibrog* es reconocer la condición espuria, mixta, creada a partir de múltiples historias y herramientas (1995: 300). Esto implica una reflexión fundamental de la fenomenología de la tecnología en relación con la antropología filosófica centrada en la pregunta de ¿cómo asumir este humano que somos dentro de la condición posthumana en la que nos encontramos?¹

¹ Vale la pena recordar que el sentido de lo posthumano, que tomamos de Rosi Braidotti, corresponde a una lectura de nuestra condición actual determinada por la necesidad de: 1. Superar la lectura antropocéntrica, un análisis de la condición humana no puede seguir asumiendo la perspectiva de una excepcionalidad superior humana; 2. Superar la lectura humanista clásica que sustentaba una visión universal del conocimiento y un logos falocéntrico tratando de definir al “hombre” de manera única y como medida de todas las cosas. Como afirma Braidotti: “el posthumanismo es una herramienta de navegación que nos permite reconocer las manifestaciones materiales y discursivas de las mutaciones en las que estamos comprometidos entre los desarrollos tecnológicos (¿soy yo un robot?), cambio climático (¿voy a sobrevivir?), y el capitalismo (¿puedo permitirme esto?). Lo posthumano es un trabajo en

Tratamos de sostener en este trabajo que la metáfora del ciborg, muy similar a las variaciones sobre el astronauta en Blumenberg, asume una temporalidad compleja que es la propia del humano contemporáneo enfrentado a tecnologías cada vez más internalizadas, lo cual implica pensar una temporalidad vivida que ya no se puede separar de unos cuerpos extendidos y transformados por los artefactos técnicos, ahora bien esta transformación puede imaginarse a partir de la variación fenomenológica desde el escenario mismo de la hominización y llega a sus máximas dimensiones en el viaje espacial.

Vale la pena precisar que las páginas a continuación no intentan ser un trabajo exegético de la obra de Blumenberg, nuestro interés, más bien, es poder usar su filosofía para pensar otros problemas, es decir, tal vez sea una ponencia blumenberguiana pero no de Blumenberg. Nuestro objetivo es conectar las propuestas del tecno-feminismo con H. Blumenberg y sostener que esta comunicación no solamente es fructífera, sino que ofrece un nuevo campo para el análisis del animal humano contemporáneo a partir del trabajo de las metáforas tecnológicas desde las que nos pensamos.

Para desarrollar esta tesis proponemos los siguientes apartados: un primer momento analizaremos el despliegue de la inconceptualidad y su lugar en la reflexión antropotécnica, inserta en la historicidad y con vistas a la pregunta sobre ¿qué es aquello que deseábamos conocer? y ¿cómo ha sobrevivido el animal humano?; después, veremos la temporalidad de un mundo de la vida contemporáneo que, desde la visión blumenberguiana de una intencionalidad corporalizada, presupone la reconstrucción continua del horizonte y el giro geocéntrico. Al final, postulamos líneas de contacto entre Blumenberg y la filosofía de la tecnología feminista desde una reflexión de la temporalidad humana descentrada y en conexión con una vida plural, vulnerable y creativa que se conecta con las otras formas de vida.

1. Inconceptualidad y antropología.

La discusión de los componentes inconceptuales se ha configurado en una de las líneas de reflexión más fuertes blumenberguianas, comenzando con la reflexión clásica sustentada en las lecturas de *Paradigmas para una metaforología*, seguido por el trabajo que avanza hacia la inconceptualidad desde la publicación de *Aproximación a una teoría*

progreso. Es un trabajo sobre la hipótesis acerca de qué tipo de sujetos nos estamos nosotros convirtiendo" (2020, 2).

de la inconceptualidad [1979] y algunos de sus trabajos contenidos en anécdotas cortas como las recopiladas en *Conceptos en historias*; hasta llegar a los trabajos que tomando la línea sustentada en la centralidad de *Aproximación antropológica de la actualidad de la retórica* [1971] conectan los textos del *Nachlass* con un proyecto antropológico desde esta perspectiva inconceptual.

En esta última vertiente, que es la que asume el presente texto, la inconceptualidad asume todas las formas de explicación racional del mundo que la razón no alcanza a captar por el camino conceptual, incluso, para el filósofo, el razonar no significa otra cosa que sabérselas arreglar con algo (AM, 72-75), por lo tanto, no queda este supeditado por el campo de lo conceptual, sino que se amplía a nuevas formas de asumir y comprender lo real. Así, mito, anécdota, metáfora son formas inconceptuales que se van entretejiendo en los sistemas históricos permitiendo configurar una época que se proyecta y comprende a sí misma a partir de tales giros inconceptuales. Por lo tanto, es posible afirmar que el proyecto de la inconceptualidad tiene inserto desde su inicio una fenomenología de la historia y una comprensión profunda de la técnica. Veamos cada una de estas apuestas.

Podemos sostener sin titubear que la metáfora en Blumenberg tiene un grado de materialidad que la hace inmune a las críticas impuestas al lenguaje metafórico por parte de los sucesores de Deleuze. La corriente deleuzeana considera que sus conceptos deben ser tomados literalmente por más que suenen a metáforas (rizoma, nómada, cuerpo sin órganos, son algunos de ellos), la dificultad para esta corriente en el uso metafórico del lenguaje es su asociación con lo inexacto, con la idea de que la metáfora no sólo es imprecisa porque traslada semas de un campo semántico a otro, sino porque en su proceso de enunciación pierden la vivacidad y la intensidad, para Deleuze los “conceptos son exactamente como sonidos, colores o imágenes, tienen intensidades que sirven o no, que son aceptables o no” (Deleuze y Partner, 1977, 4), en esta comprensión de la intensidad los conceptos se asocian con dimensiones materiales del significado que parecen perderse cuando se habla del sentido figurado. Braidotti, en esta misma línea argumental, opta por la expresión de *figuraciones o personajes conceptuales* que “no son metáforas sino que, en términos más precisos desde un punto de vista crítico, están materialmente inscritos en el sujeto y encarnan análisis de las relaciones de poder en las que se inserta” (2005, 27). Por supuesto, Blumenberg está más cerca de estas versiones deleuzianas con su análisis de lo inconceptual. En efecto, arriesgándonos, podemos decir que los elementos inconceptuales dan respuesta a esta necesidad de materialidad, precisión, inscripción e

intensidad de las figuraciones que dan sentido a una época y desde las cuales los sujetos se tratan de comprender y, así, autoafirmar.

Los elementos inconceptuales – siguiendo en esto esta lectura compleja del elemento simbólico de Kant- se presentan con una posibilidad de impactar lo real que no podría determinar de ninguna manera como únicamente un giro semántico. Sino que tienen una inscripción temporal y espacial en una historia que se está determinando.

Así, todo elemento inconceptual tiene un núcleo fuerte y un contorno suave, gracias al contorno moldeable es posible encontrar múltiples recreaciones de la misma anécdota al mismo tiempo que se puede contar siempre la misma historia, pero de diferente manera. Por ejemplo, el mito vive no por las respuestas que dé a una supuesta eternidad de la naturaleza humana sino por las preguntas que abre, repitamos, no es la fuerza de sus respuestas sino el poder de sus preguntas lo que queda del mito y siempre es a lo que vuelve (AM, 56). Esas preguntas que atormentan y configuran las existencias humanas y que en cada una de las inscripciones subjetivas se tratan de responder es el núcleo fuerte que permanece en las variaciones fenomenológicas históricas.

Por lo tanto, las figuras inconceptuales se sitúan y permiten irrumpir en ese tiempo que éramos a partir de su conexión con la significación y la reflexividad. Por supuesto, la inconceptualidad se relaciona con la dimensión de la *reflexividad* propia de una racionalidad que se hace preguntas que no alcanza a responder. La contingencia radical configura la racionalidad como una racionalidad de lo que falta, donde lo inconceptual hace parte de la racionalidad, pero trabaja “por otros medios” que lo conceptual (TU, 75), un rodeo que Blumenberg conecta dentro de la tradición alemana con la diferencia tradicional entre conocer y comprender. Frente a los deseos de una verdad total, Blumenberg sustenta que la condición humana no solamente no puede alcanzar tal nivel de verdad, sino que tampoco es capaz de soportarla. Parte de nuestras realidades humanas es mantener oscuridades anecdóticas y mitos que, en su no poder explicar, pero sí describir, también dan orden al mundo.

Blumenberg también usa la expresión de experimentos mentales (*Gedankesexperiment*), que pertenecerían a su vez a un complemento antropológico de la epistemología de la ciencia y de los rodeos filosóficos. Todos estos experimentos sacan a la luz el nivel mismo de inconceptualidad que implica entender nuestra relación con el cosmos. En

consecuencia, los experimentos mentales no corroboran hechos, ni tampoco generan certidumbre, sino que son formas de describir al animal humano en su visibilidad.

De aquí podemos sostener la idea de entender la antropología filosófica contemporánea como un laboratorio antropológico que remite a la posibilidad de un acercamiento a la descripción del animal humano a partir de las diferentes formas de inconceptualidad -por ejemplo la de ciborg o la de astronauta- como encuadres determinados por un corte diacrónico y sincrónico. En este sentido, la reflexión antropológica se centra en las inquietudes que permanecen abiertas en lo humano a partir de la intervención de la técnica, ahora a nivel cosmológico (VS, 321). Pues, la idea de la nave espacial o la del astronauta permite comprender que los límites de la existencia humana se comienzan a ampliar hacia cada vez más allá de la Tierra sin poder al mismo tiempo dejarla de lado.

2. Mundo de la vida de la tecnificación y vivir en ruinas

En este apartado comparamos la visión de Hans Blumenberg con las lecturas contemporáneas de Haraway y Braidotti, para así proponer una temporalidad humana descentrada y en conexión con una vida en riesgo. Para lo anterior veremos la profundidad que tiene la interferencia del artefacto técnico en nuestra comprensión del tiempo vivido en contradicción con el tiempo del mundo y su forma de manifestación a partir de metáforas. Asumiendo primero, el experimento mental que realiza Blumenberg con respecto a la antropogénesis y el astronauta. De estos experimentos mentales cabe aclarar lo siguiente: primero, el centro no es la comprobación sino la variación descriptiva a partir de diferentes fuentes de información; segundo, las figuraciones sobre el pasado o el futuro son una apertura a la comprensión del presente, en este sentido es que hablamos de estas temporalidades insertadas entre ruinas que somos. En otras palabras, figurarnos imaginativamente un pasado que se nos escapa o un futuro aún no seguro son encuadres de comprensión de nuestro presente.

Blumenberg define la antropogénesis a partir de la comprensión de la contingencia radical que se mide como forma de rendimiento entre la distancia y la delegación. En este sentido, la distancia es la respuesta de un ser con conciencia y la delegación es la primera forma de responder a las condiciones exageradas del absolutismo de la realidad (BM). Así, la distancia necesaria para tener una lectura cognitiva del mundo está determinada por la precariedad misma del observador.

Teniendo en cuenta esta perspectiva, el tema central en este giro de la discusión es cómo se originó tal intencionalidad y cómo tal origen fue una *función* para poder sobrevivir. En este caso, en las variaciones imaginarias de la escena original, se puede pensar que la intencionalidad no es otra cosa que la concepción del paso mediante el cual el humano construyó su propia realidad alejándose de lo que era desconocido. Por lo tanto, la intencionalidad tiene como primer trabajo el responder al absolutismo de la realidad (ZS, 134) y, entonces, la toma de distancia es la forma primigenia de tal intencionalidad (Zambon, 2017, p. 166). Puntualmente, asumir al animal humano como un ser de riesgo requiere comprender que la razón humana es una forma de compensación frente a la casi segura extinción.

En esta primera intencionalidad de la conciencia humana, repitémosla: la distancia mínima para poder ver y no ser cazado, se configura lo que denomina toda nuestra existencia como seres técnicos: un ser que enfrenta sus miedos a partir de poner distancias técnicas, es decir, el desplazar el problema, darle tiempo a una solución final, aplazar el impacto de la muerte. Este cambio de principio, que se muestra en la acción por la distancia, supone que la construcción del mundo del animal humano se basa en las múltiples renunciaciones a la realidad directa, pero mantiene la construcción de una propia presencia que redice la realidad con la que el humano pueda sobrevivir, veamos esta importante cita: “La toma de distancia es evitar el cuerpo a cuerpo con la realidad sin perder la presentización” (BM, 597/446). La distancia es una forma de ausencia y convierte lo ausente en presente a partir de su mismo alejamiento; en este caso, los mitos, nombres y demás mediaciones simbólicas son ejemplos de la forma en que la distancia es primero un proceso de alejamiento con el fin de luego hacer presente el mundo, pero de una manera comprensible.

Tanto la desactivación del cuerpo como la distancia tienen consecuencias con respecto a la comprensión de la preocupación (*Sorge*) que el animal humano enfrenta frente a su posible extinción. Pues, la técnica permite la generación de unas realidades posibles y adecuadas a partir de convertir todo lo presente en el horizonte dentro de un umbral de lo cómodo; pero, al mismo tiempo, puede llevar a la autodestrucción de la especie humana (AM, 185/183). Esto sucede así, porque en la salida del animal humano de la selección darwinista hacia el universo cultural, lo que en verdad se presenta es el paso de depender de un aspecto a otro; en este sentido, si en el mundo darwiniano se depende de lo que sería una lucha por la sobrevivencia basada en el contacto cuerpo a cuerpo, en el salto al

mundo de la cultura se depende completamente de la misma tecnificación, que en este caso no es posible contener absolutamente (BM, 552/412). Distancia y presentización son procesos ruinosos, delicados e inestables que conjugan un cuerpo frágil dentro de unas comprensiones epocales. La distancia construye un mundo conocido, entendible, desde lo que parece ser al principio ininteligible, perturbador y amenazante.

La distancia es incluso una forma de comprender a la razón y, por lo tanto, una respuesta a la *Sorge*. De esta manera, la técnica, la ciencia y las demás formas simbólicas provienen de la *Sorge* y la misma racionalidad es en sí misma *Sorge* (Müller, 2005). Siendo específicos el apuro no fue solamente una condición previa al surgimiento del animal humano como tal, sino que es parte integral de la condición humana, en cuanto somos animales que habitamos en un horizonte determinado por la necesidad de anticipación y experiencia. En este sentido, raras veces se mantiene la obviedad completa de una situación, pues siempre se está muy cerca de volver a estar en apuro.

Por tanto, la distancia tiene como ventaja una ganancia temporal, pero acarrea como desventaja la incertidumbre a causa de una falta de información permanente, pues para identificar un objeto se requiere distancia, pero esta misma distancia convierte toda observación en imprecisa (ZS, 135). Por ende, hablar de las realidades en que vivimos se conecta en Blumenberg con dos movimientos fundamentales: hacia dentro de la caverna y hacia afuera, al espacio exterior. Estos dos movimientos configuran las posibilidades de interacción a partir de las cuales el animal humano se va determinando como un ser curioso que usa la teoría como forma de sobrevivir.

Detengámonos un momento en la relación entre mundos de la vida y actividad teórica. Blumenberg sostiene que en el caso hipotético donde el mundo de la vida sea completamente cerrado no es posible el desarrollo de la curiosidad teórica. El filósofo compara este mundo de la vida con la situación de un animal humano completamente feliz, en cuanto no tiene problemas con el tiempo ni la contingencia, o con la de un total desgraciado, que no tiene forma de asegurar en el nivel mínimo su existencia y padece de un aturdimiento absoluto. Blumenberg reconoce que el mundo de la vida tiene fisuras (ThL/58) donde la curiosidad reocupa el lugar de lo sobreentendido y emerge la necesidad teórica. De esta manera, el mundo de la vida sólo se puede comprender desde las fronteras en donde parece que está casi perdido. Un caso prototípico para explicar tal afirmación es la historia del estudio del cielo. La fascinación por las estrellas depende de esa

característica específica de estar visibles, pero a la vez lejanas; estas se presentan como el aseguramiento final del mundo y también el último nivel de peligro (VS).

La conocida anécdota de Blumenberg de donde surge la metáfora del *hambre de higos* muestra la curiosidad humana como el impulso antropológico que incita a atravesar lo desconocido, aunque implique tener que arriesgar la propia vida, con el fin de ampliar los propios horizontes de visión. Ahora bien, esta curiosidad se arraiga en la hipótesis del probable regreso o éxito a los espacios confiables y de presencia manejable. En efecto, cuando nos referimos no al mar sino al universo, la curiosidad, que en primera instancia le permitió al humano conquistar el espacio terreno, lo lleva ahora al límite de sus condiciones de sobrevivencia. Esto requiere entonces la necesidad de tomar distancia del medio inhóspito, llevando al extremo la consideración de la “navegación imprudente” (SZ, 27). Es importante notar que Blumenberg pone más acento en el éxito técnico de traer de regreso a los astronautas que en el mismo proceso de poder enviarlos a la luna (VS, 382), lo importante de la aventura técnica es el aseguramiento de la condición vital humana que siempre está encaminada en el regreso al espacio de lo habitable.

Por ende, la conexión entre el viaje de Odiseo y el del astronauta moderno es para Blumenberg casi evidente, donde se nos presenta Odiseo “otra vez y revestido con un traje espacial de figura humana, el retorno hacia su hogar en Ítaca, con lo que queda, precisa y justifica el más largo desvío” (VS, 383). Con la conexión entre Odiseo y el astronauta podemos entender dos aspectos fundamentales de la reflexión antropológica de la industria espacial: Primero, la industria espacial, como proceso técnico, se inserta dentro de un ámbito más amplio que comprende toda la historia humana de la curiosidad, determinada por el deseo de la expansión del horizonte; luego, la conexión entre la antropogénesis y la astronáutica se evidencia como un proceso de autoafirmación y autocomprensión, la Tierra estaría en un constante naufragio en medio del universo y la vida de la humanidad entera se entendería ahora más que nunca como un episodio. Segundo, toda expansión del horizonte está determinada por el ansía de regreso de nuevo a la morada o espacio de protección. A su vez, la curiosidad que despliega la empresa astronáutica se relaciona antropológicamente con la visibilidad. En este caso, el movimiento geotrópico se desarrolla ante la desilusión de no poder encontrar aún otros planetas habitados u otras formas de vida inteligente. Esto deja de nuevo al planeta Tierra aislado dentro de la oscuridad sideral. Así pues, el animal humano preocupado por la

posición minúscula del planeta Tierra en el universo se ve también confrontado ahora por la sensación de estar afectado por una contingencia a nivel interplanetario.

Podemos conectar la reflexión antropológica con una fenomenología histórica en perspectiva cosmológica. Tal conexión es posible en tanto el desarrollo de la ciencia y la técnica surgen como respuesta ante la contingencia del mundo y la necesidad de tener horizontes seguros de acción, que en el caso astronáutico toma un tinte universal. Pero, a partir de esta radical contingencia, lo que resulta no es una desvalorización del planeta, sino su comprensión como un oasis en medio de un universo que se presenta ante la vista de los espectadores como oscuro, deshabitado y helado.

El cambio del antropocentrismo al geotropismo está determinado por la conexión entre el animal humano y el espacio en el que se ha desarrollado como ser de corporalidad vulnerable, el espacio es ahora visto como un universo en expansión que exige ser comprendido desde una criatura cada vez más frágil y cada vez más tecnificada. En este sentido, aceptar que somos, por lo menos hasta ahora, los únicos *animales astronómicos*, implica asumir también que en nuestra condición humana se encuentra una *inquiétude* frente al mundo y al cosmos, que empuja al humano a enfrentarse a los límites de sus condiciones biológicas en búsqueda de respuestas. Tal situación ubica a la razón en una paradoja, entre los límites del deseo de conocer y las posibilidades de sobrevivencia en el planeta:

los principios absolutos hacen que nos quedemos absolutamente mudos. Sin embargo, esto es justamente lo que menos soporta el hombre y para eludirlo o superarlo ha empleado los mayores esfuerzos de su historia. La pregunta por la realidad del mito en sus horizontes tardíos no puede ser otra que la de su función dentro de dichos esfuerzos (WM, 44).

A la vez, la racionalidad se muestra tan frágil como el mismo planeta Tierra en medio del universo y, por tanto, la capacidad de razonar se asume como una herramienta de supervivencia del animal humano que, como vimos en el primer apartado, se da siempre mediante procesos inconceptuales que no obedecen de manera perfecta con el nivel conceptual, sino siempre en el campo de lo insuficiente. El humano se enfrenta a su propia opacidad y visibilidad con herramientas contingentes con las cuales siempre tiene tensas relaciones, tanto consigo mismo, como con la realidad que va construyendo y permiten el sentido de la curiosidad humana al nivel de arriesgar la vida en la búsqueda de nuevas experiencias.

Sólo a partir de lo anterior, podemos comprender cómo la visión de la *Sorge*, ahora desde la visión geotrópica, asume con radicalidad lo que significa entender que, si bien el tiempo de la vida y el tiempo del mundo no coinciden, el espacio del cosmos tampoco coincide con el espacio de la vida; el primero se muestra maravilloso ante los ojos, pero frío e inhóspito para la vida, tan inmenso como imposible; mientras que, el espacio de nuestra Tierra y nuestra vida se presenta dentro de su amenaza inmensamente importante, tan pequeño y frágil que todo intento técnico puede destruirlo. Lo mismo que el Ciborg, la metáfora del astronauta no es la negación de la muerte ni de las condiciones terrenas, sino el extrañamiento frente a lo que se ha naturalizado, es decir, es poner distancia ante lo sobrentendido de nuestra condición humana.

3. Conexiones para pensar.

Tres puntos se han presentado que queremos enfatizar: el primero apunta a interpretar cómo la visibilidad se convierte en una función que permite construir una antropología negativa; “Las figuraciones expresan cartografías materialmente inscritas en el sujeto (...) las figuraciones que emergen de este proceso actúan como un punto de luz que ilumina aspectos que hasta entonces constituían puntos ciegos de la propia práctica” (Braidotti, 2005, 27). Esta visibilidad permite ver las diferentes figuraciones del ser humano en su tiempo epocal a partir del manejo de metáforas, anécdotas y mitos que responden a preguntas ya planteadas y que reciben respuestas situadas.

El segundo, señala que adentrarnos en la conexión entre historia de la ciencia y desarrollo de la técnica se convierte en el campo predilecto de trabajo de la antropología de corte blumenberguiana como también de los tecno-feminismos, una historia de la ciencia que no está determinada por un solo tipo de discurso, sino que bebe tanto de la literatura, como de las crónicas de periódico, las reflexiones filosóficas y las diversas propuestas *mass media*. Esto nos lleva a entender esta retórica antropológica como una apuesta por una filosofía práctica en cuanto está concernida por esta vida en peligro. Braidotti nos ilumina de esta manera:

La narratividad es una fuerza aglutinante crucial que yo interpreto como un proceso colectivo permeado por la política de contribuir conjuntamente a la fabricación de mitos, de ficciones operativas y de figuraciones significativas de la clase de sujetos que estamos en proceso de devenir (Braidotti, 2005, 38).

O al decir de Blumenberg:

Hay gente a la que no le gusta las variaciones del tipo “¿cómo sería, si...?” Esas personas estarían mejor servidas con un mundo de la vida estable, en el que la evidencia de todos los hechos no deja dudas al ocioso crecimiento de la posibilidad. Contra ello, yo considero que las variaciones libres no solo llevan hacia la receta de la fenomenología para “las esencias”, sino que también dispone los hechos como “fragmentos” de posibilidades en una óptica diferente. Esto por lo demás no justifica nada más sino la ganancia “de ver más” (VS, 471).

Ahora bien, en el final de *Descripción del ser humano* nos encontramos con el siguiente giro: “La crisis no es la del acceso del sujeto a sus objetos; nada se ha verificado más brillantemente que este acceso. La crisis está en la inaccesibilidad del sujeto para sí mismo, en la sorprendente percepción de su opacidad” (BM. 895/669). En este punto, nos encontramos de nuevo con un aspecto que atraviesa la filosofía de Blumenberg, a saber: la posición del sujeto y su correlación con la duda sobre lo que se quería conocer y sobre su alcance. En compensación de no saber lo que podemos conocer y hacer, se necesita un fuerte convencimiento retórico de la capacidad de la razón antes de haber decidido (VS, 336-337). Blumenberg utiliza como epígrafe del apartado número veintiuno de *Die Vollzähligkeit der Sterne* un fragmento de las memorias de la expedición noruega al Polo Norte escritas por del explorador Fridjot Nancen. El fragmento en cuestión resalta de nuevo exactamente esta sobreexigencia de la aventura que impera en la razón como deseo de autoafirmación: “Se debe ir en contra de la tormenta / haber luchado para saber / que significa / con la tormenta navegar” (VS, 531).

La figura del ciborg o del astronauta nos lleva a una nueva reflexión sobre nuestras temporalidades: primero, un tiempo que ha dejado de ser la del antropocentrismo, segundo, un tiempo que se retuerce entre pasado y futuro, es decir, no podemos ya proyectarnos al futuro sin estar pendientes de las ruinas que somos y dejamos; igual que el astronauta al final quiere volver a casa y el ciborg reconoce que no existe un pasado idílico al que se desea volver, la temporalidad desde esta perspectiva asume el presente como un trabajo sobre ruinas y futurizaciones que deben superar los deseos de aceleración temporal y olvido de la materialidad corporal, como afirma Braidotti:

la tecnofobia no parece una postura adecuada en la medida en que niega la enorme inversión de energía, inteligencia e imaginación humanas volcada en el diseño de las nuevas tecnologías. Además, restituye la retórica del humanismo al considerar a las máquinas como antitéticas a la evolución humana. La hipocresía de esta posición es insostenible. Consecuentemente, quisiera defender que es necesario abrir una posición intermedia, no tecnófoba, ni ingenuamente tecnofílica, sino, por el contrario, lo suficientemente sobria como para abordar las complejidades generadas por nuestra historicidad (2005, 182).