

NOMBRES

REVISTA DE FILOSOFÍA

Crítica de la economía política

Córdoba, año XXV, n° 30, 2016

Universidad Nacional de Córdoba
Facultad de Filosofía y Humanidades
Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades

Director:

Oscar del Barco

Consejo Editorial:

Gustavo Cosacov

Emmanuel Biset

Juan Manuel Conforte

Roque Farrán

Luis García

Daniel Groisman

Natalia Lorio

Franca Maccioni

Gabriela Milone

Manuel Moyano

Javier Ramacciotti

Lugar de edición: Córdoba - Argentina.

Tapa: Gustavo Cosacov

ISSN: 0328-1574

Índice

La novedad de la vida <i>Paola Marrati</i>	9
Técnica, posthumanismo y experiencia <i>Luis Ignacio García</i>	23
Forjando el camino hacia el espacio del afuera <i>Fernando Beresñak</i>	43
Ontología de las formas comunes <i>Emmanuel Biset</i>	79
Hablar de piedras <i>Gabriela Milone</i>	89
 DOSSIER – CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA	
Hacia una historia de la crítica del valor <i>Anselm Jappe</i>	105
El nuevo rostro del capital mundial <i>Jordi Maiso</i>	125
El retorno del trabajo y la emergencia de lo precario <i>Martin De Mauro Rucovsky</i>	159
Diez hipótesis sobre las economías populares <i>Verónica Gago</i>	179

Ontología y sujeto: ¿Cómo pensar el neoliberalismo en clave filosófica? <i>Roque Farrán</i>	199
Situación de la deconstrucción: de la “promesa de oro” a la inconvertibilidad <i>Jean-Joseph Goux</i>	211
Una apología del Estado como aparato de captura en Deleuze y Guattari <i>Julián Ferreyra</i>	241
Sobre dinero y fetichismo en sentido extracapitalista <i>Hernán Borisonik</i>	265
Más allá de la economía política: sobre el don <i>Natalia Lorio</i>	277

LECTURAS

- C. Casanova, *Estética y producción en Karl Marx*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2016.
Gonzalo Díaz Letelier
- M. Wikinski, *El trabajo del testigo*, Buenos Aires, La Cebra, 2016.
Leonor Arfuch
- F: del Lucchese, F. Frosini y V. Morfino (eds.), *The Radical Machiavelli*, London, Brill, 2015.
Claudio Salvador
- F. Fraenza, L. García y P. Moyano (eds.), *Montajes. Arte, filosofía y psicoanálisis en la encrucijada*, Córdoba, Editorial Brujas, 2015.
Franca Maccioni - Javier Martínez Ramacciotti

Técnica, posthumanismo y experiencia¹

Luis Ignacio García

Proponemos una reflexión sobre la técnica y sobre las condiciones de una crítica de la técnica en el horizonte contemporáneo de un agotamiento de los paradigmas humanistas desde los que tradicionalmente se pensó esa crítica. El planteo se despliega a partir de cinco hipótesis fundamentales, y sus respectivos desarrollos: (1) la pregunta por la técnica ha de diferenciarse de la pregunta (instrumental) por los dispositivos técnicos, es decir, ha de partir de la ruptura con el supuesto humanista de la exterioridad entre técnica y humanidad; (2) sin embargo, en la escena posthumanista pueden asumirse distintas posturas ante el problema de la técnica, que oscilan entre el cinismo antropotécnico y el experimentalismo radical post-identitario; (3) este posthumanismo radical impregna teorías y prácticas fundamentales de la subjetividad y de lo común contemporáneo, estilizando figuras claves de la crítica contemporánea como el “*cyborg*” del (post)feminismo o el “*general intellect*” del neocomunismo; (4) el posthumanismo radical debe enfrentarse, sin embargo, al alto desafío del capitalismo cibernético contemporáneo, presto a capitalizar sus osadas intervenciones en el metabolismo de las formas contemporáneas, flexibles y volátiles, de acumulación del capital; (5) la captura del lenguaje (como *transparencia*) y del tiempo (como *velocidad*) representan el desafío más delicado a enfrentar desde una crítica posthumanista al cibercapitalismo contemporáneo. A partir de estas cinco hipótesis funda-

¹ Este ensayo surge a partir de las conversaciones sobre la técnica que sostuvimos junto a Oscar del Barco, Gustavo Cosacov y Emmanuel Biset, en el ciclo titulado “Hombres y engranajes”, en el Espacio Galileo, Córdoba, durante la primera mitad del año 2015.

mentales, este trabajo postula que pensar la técnica hoy implica interrogar las configuraciones post-humanistas de la experiencia.

1. Pensar la técnica requiere distinguir entre los dispositivos técnicos y la técnica, es decir, entre la suma de los distintos aparatos y la lógica del sistema de esos aparatos, entre la técnica como la serie de dispositivos y la técnica como configuración epocal de la experiencia.

En las discusiones sobre la técnica solemos llegar demasiado pronto a una suerte de punto muerto, a un atolladero que se atasca la conversación en la falsa disyuntiva entre optimismo “versus” pesimismo respecto a la técnica. Esta disyuntiva nos enfrenta a la falsa opción entre una postura que celebra la eficacia de las nuevas tecnologías para resolver cantidad de problemas y expandir una multiplicidad de posibilidades, por un lado, y una postura que, por el otro lado, denuncia la capacidad de las técnicas para controlar y exterminar lo humano, la vida terrestre en general, etc. Sin embargo, a pesar del contraste superficial de opiniones, esta disyuntiva es sólo aparente en la medida en que se afirma en ambos casos una misma noción de la técnica, esto es, la misma concepción *instrumental* de la técnica, evaluada desde el criterio *técnico* de su *eficacia*, sea ella buena o mala. Tal concepción instrumental implica la reducción de la técnica a simple instrumento o utensilio, a una herramienta dispuesta para su utilización, es decir, a algo *exterior* respecto al hombre, y a algo fundamentalmente *neutral* respecto a su valor para el ser humano. De manera que las bondades o maldades de la misma sólo tendrán que ver, a su vez, con algo externo a la técnica, es decir, con su buen o mal “*uso*”, como suele decirse (sin que nunca se tematice la propia exterioridad entre técnica y uso que supondría tal afirmación). Es lógico que, si nos mantenemos en este registro, nuestro debate se empantane en una dudosa comparación, una suerte de competencia, entre el número de innovaciones técnicas beneficiosas para la humanidad y el número de aquellas que habrían resultado en un evidente perjuicio para la misma. La discusión se ve así reducida a una pregunta por el *rendimiento* de los dispositivos técnicos, o, para decirlo con más claridad, a una *interrogación empírico-técnica por la eficacia de la técnica*. Es como si sólo se tratara de comparar el número de

muertos por las cámaras de gas con el número de los salvados gracias a la penicilina, ambos efectos de la misma industria química. Este tipo de abordajes no sólo no llegan a tocar el verdadero problema, sino que finalmente ceden a un *criterio técnico* para discutir la técnica: la “eficacia” y su siempre sospechosa *neutralidad*.

Discutir la técnica requiere, por el contrario, desplazarnos desde el nivel de los aparatos técnicos al nivel del sistema de aparatos que se constituye como matriz de formas de experiencia subjetiva, colectiva e histórica. No interesa que haya algún invento bueno y algún invento malo, o un uso bueno de un dispositivo que otros lo supieron usar para mal. Se trata de poner en cuestión esa misma *concepción técnica de la técnica*, esto es, dar un paso atrás del mito de la neutralidad de la técnica, para, por el contrario, pensar la técnica como la fuente de las neutralizaciones de nuestra época.² Se trata de pensar a la técnica no como herramienta o utensilio, ni como la suma de todos los dispositivos disponibles en una época; se trata de pensar la técnica en tanto *disponibilidad* como signo de época. Al asumir este gesto dejamos de hablar ya de instrumentos, y pasamos a pensar formas de la experiencia que impregnan la totalidad de nuestra existencia. Por ello se trata también de desplazarnos más allá del supuesto de *exterioridad* entre técnica y humanidad, y más bien asumir cierta *pertenencia mutua* entre ambas, de modo que no es que la humanidad simplemente *use*, bien o mal, dispositivos técnicos, sino que lo humano se constituye en y por las formas técnicas, tanto como la técnica se consti-

² Por cierto, este gesto no es ajeno al conocido punto de partida de la interrogación heideggeriana sobre la técnica: “la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico”. M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, del Serbal, 1994, p. 9. Ello no implica, sin embargo, que asumamos los supuestos heideggerianos, ni su modo de desplegar la pregunta. Del mismo modo, la alusión implícita a la complicidad entre técnica y nuestra “era de las neutralizaciones” deja abierta la remisión al planteo de Carl Schmitt en su famoso trabajo sobre el tema. C. Schmitt, “La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones”, en *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991. Sin embargo, y sin dejar de asumir estas relaciones, nuestro desarrollo llevará hacia otros rumbos, como se verá en lo que sigue.

tuye en la historia del hombre.³ La técnica es una forma de relacionarnos con el mundo y una forma de dársenos el mundo. De modo que más allá de los supuestos de la neutralidad y la exterioridad, podemos comenzar a delimitar los contornos de una *concepción no instrumental de la técnica*. En este terreno, abandonamos el problema técnico de la eficacia, buena o mala, de los aparatos, y nos adentramos en el problema filosófico-político de la eficacia como signo de una época, la nuestra.

De esta manera, así como la concepción instrumental de la técnica suscita respuestas a partir de la falsa opción entre “optimismo” y “pesimismo”, interrogándonos desde la exterioridad de los *efectos*, y dando por resultado posturas simplificadoras en las que imaginariamente nos podríamos situar o bien “dentro” o bien “fuera” del mundo técnico, del mismo modo avanzar más allá de esa reducción instrumental de la técnica implica la imposibilidad de responder externamente a ella, con optimismo o pesimismo respecto a sus efectos, que estarían allí fuera, y de los que podríamos eventualmente sustraernos. Una concepción no instrumental de la técnica nos impide situarnos “fuera” y nos obliga a tomar decisiones *dentro* del mundo técnico que, más que rodearnos, *nos constituye*; una tal concepción nos muestra que el problema de la técnica interpela la constitución más íntima de nuestras formas de subjetividad, de nuestros modos de comunidad, y por supuesto, afecta los presupuestos mismos de toda crítica de la técnica.

2. Según lo dicho, una crítica de la técnica puede partir o bien del supuesto humanista clásico de la diferencia irreductible entre naturaleza y cultura (la exterioridad entre humanidad y técnica), o bien del supuesto post-humanista de la puesta en crisis de esa distinción. Pero a la vez, nuestro tiempo nos enfrenta a una encrucijada más decisiva, que ya no es entre humanismo y post-humanismo, sino entre dos formas de lo post-humano, a saber, entre la administración total de lo humano en la subjetividad del rendimiento, y el desborde de lo humano más allá del humanismo y de la cibernética.

³ Para sostener esta co-originariedad entre técnica y humanidad resulta fundamental el planteo de B. Stiegler, *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo*, Hondarribia, Hiru, 2002.

En función de lo dicho en el apartado anterior, toda crítica de la técnica plantearía un dilema singular. Por un lado, las posturas que podemos rubricar como “humanistas” parten de la fundamental distinción entre naturaleza y cultura, una diferencia que les permite afirmar una “naturaleza humana” que se conservaría como tal más allá, o más acá, de la historia de la técnica. Ese núcleo de naturaleza humana, su “esencia”, funcionaría como parámetro para criticar aquello que viene a adulterar y desviar esa naturaleza, esto es, la cultura, la civilización, la técnica, sobreimpuestas desde fuera, como un traje mal medido, sobre el cuerpo natural del hombre. Este esquema dual está a la base de la crítica tradicional, romántica, de la técnica, que desde Rousseau y los ludditas “destructores de máquinas” suponía un hombre natural, un buen salvaje, que garantiza la posibilidad misma de la crítica de la técnica.

Ahora bien, esta asunción humanista garantiza un suelo firme para la crítica de la técnica al alto costo de hacerlo a partir de la asunción de una dicotomía, naturaleza/cultura, no sólo viciada de supuestos desde su origen, sino además puesta en cuestión por la propia técnica contemporánea que intenta, justamente, criticar. Por ello, debemos abrirnos a la posibilidad de pensar una crítica de la técnica más allá de aquella dicotomía. Esta posibilidad nos empuja más allá del humanismo, pues nos lleva a abandonar la creencia en una esencia humana separable del propio devenir de la técnica. Este segundo umbral de la crítica, por el contrario, parte de asumir que la humanidad y la técnica son co-origenarios, es decir, que el origen de la técnica coincide con el origen de la humanidad, de modo que no es que el hombre haga y se valga de herramientas –las “use”, como suele decirse irreflexivamente–, sino que las herramientas en cuanto tales tienen un rol decisivo en el proceso de antropogénesis, tal como Stanley Kubrick lo ha sabido dejar grabado en la famosa secuencia del mono con el hueso en *2001, una odisea del espacio* (que no por azar se acompaña del también famosísimo comienzo del *Así habló Zarathustra*, el poema sinfónico que R. Strauss compusiera a partir del libro en el que se anunciaba con mayor claridad la escena posthumanista en que vivimos). Lo humano es la artificialidad misma, la técnica no es sino lo que mejor define al hombre en su humanidad.

Por supuesto, como queda sugerido, hay una correspondencia directa entre lo que llamamos concepción instrumental de la técnica y los supuestos del humanismo, así como entre los desbordes de esa concepción instrumental y los desbordes del humanismo. Afirmar la escisión entre humanidad y técnica supone la afirmación de una naturaleza humana (incontaminada de “artificialidad”), tanto como la puesta en crisis de la escisión humanidad/técnica implica la imposibilidad de hablar de una naturaleza humana estable o transhistórica (lo humano es la artificialidad misma).

Ahora bien, estas asunciones post-humanistas, aunque nos permitan prescindir de una serie de supuestos insostenibles y nos abran a la complejidad de una suerte de enfrentamiento inmanente con el mundo de la técnica, sin embargo implican un desfondamiento del suelo sobre el que asentar una *crítica* de la técnica, porque, en efecto, ¿desde dónde criticarla si lo humano emerge junto y gracias a lo técnico? ¿Cómo pretender juzgar la técnica, si la humanidad no es garantía de algo externo que oficie de criterio para ese juicio?

No parece sencilla la tarea de una crítica de la técnica cuando se asume una concepción no instrumental de la misma. Si humanidad y técnica son tan co-origenarios como el hombre y su mano, ¿entonces habremos de aceptar y avalar cualquier avance de la técnica como un avance de la humanidad? Esta es la aporía a la que nos vemos llevados con la puesta en crisis de los supuestos humanistas.

Ahora bien, la aporía puede comenzar a desanudarse si pudiéramos precisar más el panorama y reconocer que hay diversas maneras de asumir la crisis del humanismo. Sugerimos una división simple, pero tajante, entre dos formas o tendencias diferenciables de esta crisis, dos orientaciones generales hacia las que puede desarrollarse la escena pos-humanista. Una parte importante de las opiniones contemporáneas sobre la técnica, y de la experiencia que nos damos de la misma, están atravesadas por aquel supuesto posthumanista que asume que, dada la co-origenariedad de humanidad y técnica, el progreso de la técnica sencillamente coincide con el progreso de la humanidad. Ser críticos, para una tal postura, no implica ser críticos respecto de la técnica en cuanto tal, sino respecto de toda pretensión de afirmar una esencia de lo humano, que en cuanto

humanidad-técnica, sería más bien un constante proceso de mutación programada. Este es el gesto característico de lo que quisiera llamar un *post-humanismo cínico*. La afirmación antihumanista fundamental aquí es simple: *no hay esencia humana*, y por lo tanto, el hombre es lo que el hombre quiera ser, pura afirmación de su voluntad, pura voluntad de poder técnicamente fortalecida, todo lo cual se traduce en términos concretos a lo siguiente: *no hay esencia humana*, sino pura ficción biotecnológica, planificación genética, manipulación de datos, invención de máscaras de identidad y “perfiles” web. Este es, creo yo, el riesgo abismal de todo posthumanismo: ser engullido por el nihilismo del remolino tecno-científico, es decir, el posthumanismo como simple deshumanización.⁴

Sin embargo, sostenemos que esta no es la única manera de suspender los supuestos humanistas, y de asumir un careo inmanente con la técnica. Es más, consideramos que este cinismo posthumanista, tan frecuente en la actualidad, no es sino el reverso mismo del humanismo tradicional: a la dicotomía humanidad natural / artificiosidad técnica de los objetos, sencillamente se le sustrae el polo humano de la dicotomía, *sin modificar el sentido que la técnica tenía para el propio humanismo*, a saber, la manipulación deshumanizada de procesos objetivos. En este sentido quisiéramos deslindar de este cinismo una orientación que nos permitimos llamar, provisoriamente, posthumanismo radical, pues abandona no sólo la concepción de lo “humano” como esencia o naturaleza estable, sino también la determinación de la técnica como mera *manipulación*. Quizá la mejor

⁴ Una tal postura se plantea fundamentalmente como posthumanismo práctico, en los laboratorios de ingeniería genética, en la industria química, en los lobbies de patentes, en los discursos de la “sociedad del conocimiento”, etc. En términos teóricos, un lugar intenso, no carente de ambigüedad, de esta discusión fue el polémico discurso de P. Sloterdijk, “Reglas para el parque humano” (P. Sloterdijk, “Reglas para parque humano. En respuesta a la Carta sobre el Humanismo”, en *Pensamiento de los confines*, n° 8, pp. 9-22). En el debate contemporáneo el problema de una “antropotecnia” se plantea en los desarrollos en torno a la noción, de herencia foucaultiana, de “biopolítica”. Cuando algunos autores se proponen plantear una “biopolítica positiva” que se opondría a una “negativa” no están lejos de lo que intentamos aquí plantear (véase por ejemplo M. Hardt, y A. Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, 2004, y la idea de una “productividad biopolítica” de la multitud).

manera de definir la diferencia a la que aludo sea la siguiente: si en un caso el desborde de lo humano es pensado en términos de simple *deshumanización*, de reducción de lo humano a lo objetivo-manipulable, una reducción cuya afirmación fundamental es *no hay esencia humana*, es decir, una ausencia de criterios (una suerte de posthumanismo nihilista), en el otro caso el desborde se lo piensa como un *más allá de lo humano*, cuya afirmación fundamental es *hay no-esencia de lo humano*, es decir, un singular criterio, mínimo o negativo, pero criterio al fin. Si una forma de posthumanismo asume la técnica tal como la recibe del humanismo clásico, es decir, como manipulación de procesos objetivos, con la única diferencia de que esa manipulación no se da a partir de una exterioridad, sino que incluye lo humano mismo, y por tanto se limita a una celebración de la técnica como control (o cibernética), otras formas de posthumanismo nos permiten pensar no sólo más allá del humanismo, sino también más allá de la técnica como pura manipulación o control. Si no hay esencia de lo humano, no hay batalla que dar, ni criterio con qué delimitar “usos” “buenos” o “malos”, y el sueño de un “mundo feliz” técnicamente manipulado, de una política mundial reemplazada por una antropotecnica general, encuentra su legitimidad. Ahora, si por el contrario *hay* lo que podemos denominar *no-esencia* de lo humano, *hay* la famosa falta de Epimeteo (en la lectura de Stiegler), la carencia de facultad específica como lo específicamente humano, el planteo cambia sustancialmente: ya no estamos ante un desborde del humanismo que nos deja desasistidos de todo criterio para adentrarnos sin presupuestos trascendentes en el mundo técnico. Estamos por el contrario ante un post-humanismo radical que asume la *no-esencia* de lo humano como criterio clave para *resguardar* lo humano de toda fijación o estabilización, sea en la forma clásica de una naturaleza humana, sea en la forma biotecnológica de la manipulación de lo humano en cuanto dato cuantificable. Sostener el umbral de un posthumanismo radical, esto es, el *hay no-esencia de lo humano*, nos conduce a una auténtica *política de la indeterminación* como criterio para relacionarnos de manera ni humanista ni cínica con el mundo técnico que somos.

La técnica, de este modo, no sería algo externo al hombre, a un hombre cuya esencia permanecería inalterada, a la espera de un retorno a la vieja y buena manera de ser nosotros mismos, al regazo del mito del hom-

bre natural. Pero la técnica tampoco sería una nueva esencia posthumanista del hombre, entendido ahora como prótesis entre prótesis, como objeto entre objetos, cuyo único cometido sería la optimización de su rendimiento entre los umbrales de eugenesia y eutanasia asistidas, esto es, el mito del hombre máquina. Por el contrario, para esta última forma de posthumanismo la técnica ya no es ni la herramienta exterior al hombre, ni la manipulación genética de lo humano, sino el *umbral mismo entre hombre y naturaleza*, esto es, aquello que desestabiliza la definición misma de lo humano, abriendo el espacio, siempre *artificial*, es decir, *contingente* o *político*, de la *responsabilidad* por el resguardo de lo humano como no-esencia, esto es, como *incalculabilidad e indeterminabilidad*.

Por supuesto, este deslinde entre dos formas de post-humanismo es ya de por sí un deslinde entre dos nociones de la técnica en cuanto tal. Si en un caso se asume que la técnica es el control de los procesos objetivos, entre ellos lo humano mismo como proceso objetivo, en el otro caso se asume que la técnica es la estricta *artificialidad de lo humano*. Si en el primer caso la antropología es sustituida por una simple antropotecnia, es decir, una rama de la cibernética, la ciencia del control y de los sistemas reguladores, en el segundo la antropología es sustituida por una suerte de teoría de lo *artefactual*, que en cuanto tal nada tiene que ver con la cibernética, sino más bien con una filosofía de la *poiesis* y de la *praxis*, del *arte* y del *hacer* humanos, más allá y más acá no sólo del humanismo, sino también, y sobre todo, de la antropotecnia.

En este sentido, postulamos que, en la actualidad, la disputa real no se da entre humanismo y posthumanismo (como pudo serlo para Heidegger o para Foucault en su disputa con Sartre), sino entre estas dos fundamentales “alternativas de lo posthumano”:⁵ el posthumanismo cínico de la apología de la subjetividad del rendimiento y de la sociedad de control, por un lado, y el posthumanismo de la experimentación con las formas de la *artefactualidad* radical de la subjetividad y de la comunidad.

⁵ La expresión es de O. del Barco, *El abandono de las palabras*, Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, 1994. Luego fue utilizada como título de una compilación de sus textos: O. Del Barco, *Alternativas de lo posthumano. Textos reunidos*, Buenos Aires, Caja Negra, 2010.

3. *Posiciones influyentes del pensamiento y la política contemporáneos asumen el desafío de pensar la artefactualidad radical de la subjetividad y de la comunidad, más allá del humanismo pero también más allá de la reducción de la artificialidad a manipulación biométrica. En ellas la tecnicidad es puesta en función no de la afirmación del cálculo y la manipulación, sino de la indeterminación y la inapropiabilidad. Anclan en una filosofía de la poiesis y de la praxis, y no en la cibernética.*

Quisiera sugerir al menos dos grandes zonas del pensamiento contemporáneo que, sin dar lugar ni al humanismo clásico ni al posthumanismo cínico contemporáneo, se aventuraran a indagar cierta potencia liberadora de la técnica. Es decir, piensan este potencial más allá de todo criterio de *eficacia* o de *optimización del rendimiento*, esto es, no son “optimistas” fascinados por la última innovación en los dispositivos, sino que interrogan la potencia de la técnica por fuera de todo criterio técnico, es decir, como forma de resguardo de una *indeterminación* de lo humano, de algo *inapropiable* en la subjetividad y en la comunidad. Para estas posturas, el potencial emancipatorio de la técnica nada tiene que ver con la ampliación del dominio y la manipulación de la naturaleza (incluida la humana), sino con la puesta en juego y experimentación con la *no-esencia* de lo humano.

Por un lado, en cuanto a la relación *técnica-subjetividad*, cierto feminismo radical ha planteado que asumir activa y positivamente la técnica puede contribuir en las luchas contra las distintas formas de dominación de género en la medida en que colabora a apuntalar el sentido puramente artificial del género, de la sexualidad y de cualquier identidad en cuanto tal. Desde Donna Haraway y su temprana y provocativa defensa del *cyborg* como monstruo y escándalo de toda identidad fija y autocontenida,⁶ hasta el actual Paul B. Preciado (antes Beatriz Preciado) y sus ficciones de género técnicamente inducidas a través de lo que él llamara bioterrorismo o aplicación manipulada de fármacos y hormonas en su cuerpo, autoexperimentación con ejercicios de reprogramación de género.⁷ Para

⁶ D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Valencia, Cátedra, 1995.

⁷ B. Preciado, *Testo yonki*, Madrid, Espasa, 2008.

esta corriente (que presentamos aquí en sus formas extremas, pero que es a lo que tiende cierta discusión fuerte de los distintos movimientos de género y de disidencia sexual que buscan afirmar la radical artificialidad de la sexualidad), la técnica contemporánea desafía nuestras certezas sobre el género, la identidad y la propia diferenciación entre naturaleza y cultura. Este feminismo radical considera que la lógica patriarcal sólo acabará cuando se asuma la prótesis originaria que somos. Si somos *cyborgs* no hay jerarquía fálica posible, sino siempre hibridaciones inestables entre humano y máquina, humano y animal. Lo humano no se da como separación respecto de la máquina y del animal, sino como asunción en cada caso singular de la decisión por la relación entre hombre, máquina y animal. La intuición de buena parte de las teorías y movimientos *queer* o feministas contemporáneos es que la técnica es un espacio propicio para la negociación de estas luchas “post-identitarias” por la *no-esencia* de lo humano.

Por otro lado, en cuanto a la relación *técnica-comunidad*, ciertas posturas influyentes de la teoría política radical han planteado que las técnicas contemporáneas, fundamentalmente las técnicas de comunicación, configuran un tipo de bien singular, un bien intrínsecamente *común*, cuya propia lógica niega la apropiación privada, esto es, un tipo de bien inédito en el capitalismo “fordista” anterior regido por la forma industrial y por el supuesto de la escasez. Eso “común” del capitalismo de la información es el conjunto de capacidades colectivas, comunicativas y cognitivas, que están en el corazón de las formas contemporáneas de producción pos-industrial o “pos-fordistas”, donde el sector secundario va cediendo espacio al primado del sector terciario (o cuaternario) de los servicios y de la gestión y circulación de la información. Este bien común, esta inteligencia colectiva (internet, patentes, circuitos de comunicación, todo aquello que Marx denominara el “intelecto general” de una época, que en cuanto tal no pertenece a nadie sino que supone una suerte de depósito históricamente sedimentado de la colaboración activa del conjunto de la sociedad), a diferencia de los bienes tradicionales no parte del supuesto de la escasez, sino que, al revés, cuanto más circula y se comparte más se expande en cuanto bien, no pierde valor al ser socializado, sino que por el contrario, gana tanto más

valor cuanto más común deviene. Este sería el núcleo intrínsecamente “comunista” del capitalismo cognitivo contemporáneo, de modo que, aunque el capitalismo asuma poderosas estrategias para su “cercamiento” (en alusión a los “cercamientos” de los terrenos comunales en la Inglaterra del siglo XVIII como modelo de una apropiación privada de un bien intrínsecamente común) y para la privatización de estos nuevos bienes comunes, el trabajo cognitivo-comunicacional sería la más potente reserva material contra el régimen capitalista de propiedad: las técnicas contemporáneas se muestran, así, contrarias a la noción misma de propiedad privada, ellas serían la matriz misma de lo *común* del comunismo.⁸ El capitalismo sólo puede operar como “cercamiento” externo de esta dinámica intrínsecamente comunista. Nuevamente, si bien estamos planteando esquemática y simplificada ciertas posiciones extremas, esta es la tendencia implícita de buena parte de los movimientos y las militancias en torno al “software libre” (próximo a la iniciativa “Creative Commons”), la programación a código abierto, las prácticas de copyleft o las políticas de patentes, o incluso el debate europeo sobre la posibilidad de una “renta básica universal”.

Como vemos, se trata de posturas que claramente abren un terreno de disputa más allá del mero pesimismo antitécnico indignado y del optimismo tecnofílico complaciente, pues lo singular de ambas posturas es que su defensa de la técnica va de la mano de un rechazo de la cibernética como maximización del control de procesos objetivos, y más bien pone en juego una *experimentación técnica* que busca abrir un espacio de *indeterminación* y de *inapropiabilidad* (*indeterminación de género*, en el caso de la metáfora feminista del cyborg, *inapropiabilidad del común*, en el caso de la metáfora neocomunista del intelecto general). De esta manera, estos casos que proponemos como casos ejemplares de orientaciones no sólo de la teoría sino de las prácticas críticas contemporáneas, podrían pensarse en la línea de lo que denominamos un posthumanismo radical, ni humanista ni cínico. Al menos pareciera que para ambas tendencias la tarea es poner la técnica contemporánea al servicio del resguardo de un núcleo

⁸ Véase M. Hardt, “Lo común en el comunismo”, en A. Hounie, (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

En función de lo dicho en el apartado anterior, toda crítica de la técnica plantearía un dilema singular. Por un lado, las posturas que podemos rubricar como “humanistas” parten de la fundamental distinción entre naturaleza y cultura, una diferencia que les permite afirmar una “naturaleza humana” que se conservaría como tal más allá, o más acá, de la historia de la técnica. Ese núcleo de naturaleza humana, su “esencia”, funcionaría como parámetro para criticar aquello que viene a adulterar y desviar esa naturaleza, esto es, la cultura, la civilización, la técnica, sobreimpuestas desde fuera, como un traje mal medido, sobre el cuerpo natural del hombre. Este esquema dual está a la base de la crítica tradicional, romántica, de la técnica, que desde Rousseau y los ludditas “destructores de máquinas” suponía un hombre natural, un buen salvaje, que garantiza la posibilidad misma de la crítica de la técnica.

Ahora bien, esta asunción humanista garantiza un suelo firme para la crítica de la técnica al alto costo de hacerlo a partir de la asunción de una dicotomía, naturaleza/cultura, no sólo viciada de supuestos desde su origen, sino además puesta en cuestión por la propia técnica contemporánea que intenta, justamente, criticar. Por ello, debemos abrirnos a la posibilidad de pensar una crítica de la técnica más allá de aquella dicotomía. Esta posibilidad nos empuja más allá del humanismo, pues nos lleva a abandonar la creencia en una esencia humana separable del propio devenir de la técnica. Este segundo umbral de la crítica, por el contrario, parte de asumir que la humanidad y la técnica son co-origenarios, es decir, que el origen de la técnica coincide con el origen de la humanidad, de modo que no es que el hombre haga y se valga de herramientas –las “use”, como suele decirse irreflexivamente–, sino que las herramientas en cuanto tales tienen un rol decisivo en el proceso de antropogénesis, tal como Stanley Kubrick lo ha sabido dejar grabado en la famosa secuencia del mono con el hueso en *2001, una odisea del espacio* (que no por azar se acompaña del también famosísimo comienzo del *Así habló Zarathustra*, el poema sinfónico que R. Strauss compusiera a partir del libro en el que se anunciaba con mayor claridad la escena posthumanista en que vivimos). Lo humano es la artificialidad misma, la técnica no es sino lo que mejor define al hombre en su humanidad.

ción del dominio implica. La autoexplotación es mucho más eficaz que la explotación sin más, pues va acompañada de un falso, aunque muy eficaz, sentimiento de libertad.¹¹

Debemos destacar al menos tres rasgos fundamentales de este tránsito: (1) Si las instituciones tradicionales de la sociedad represiva (fábrica, escuela, prisión, hospital) planteaban un esquema binario donde siempre había un adentro y un afuera, la sociedad del rendimiento se basa en una permanente puesta en crisis de este binarismo en el *flujo continuo* de la *conexión permanente* de los dispositivos técnicos contemporáneos: para un dispositivo GPS no hay adentro o afuera, todo es *puro adentro*. (2) Si la disciplina dominaba negando o reprimiendo, el rendimiento domina afirmando, ya no se cercena al sujeto desde fuera, sino que se lo modula desde dentro, no sólo se permite, sino que se induce compulsivamente a una saturación de estímulos. (3) Si los tiempos de la dominación disciplinaria se asentaban en una estricta alternancia (producción y ocio, día y noche, etc.), los tiempos del rendimiento carecen por definición de interrupción y tienen como ideal la conexión permanente, la temporalidad 24/7 (expresión que utiliza Jonathan Crary para aludir a la compulsión de conexión las 24 horas del día, los 7 días de la semana).

Vivimos en el tiempo de una enormemente poderosa alianza entre capitalismo y cibernética que ninguna estrategia “positiva” ante la técnica puede soslayar. Una vez agotada la expansión extensiva del capitalismo se inicia su expansión intensiva, y ello implicó que se produjo una *movilización total* de la experiencia como modo de extraer valor ya no de nuevos territorios o nuevos mercados, sino de todo lo que hubiera podido quedar ocioso en el hombre contemporáneo. La comunicación, el conocimiento y los afectos aparecen como fuente inagotable, ya no limitada por la extensión territorial, de expansión del capital. Esta sociedad del control y del rendimiento tiene como objetivo fundamental la producción, captura, gestión y comercialización de *información*. La producción y gestión de información como clave de la sociedad contemporánea, tiene dos objeti-

¹¹ Un inquietante diagnóstico en esta dirección, que radicaliza el postulado deleuziano de una “sociedad de control”, puede encontrarse en J. Crary, *24/7. El capitalismo tardío y el fin del sueño*, Buenos Aires, Paidós, 2015.

vos fundamentales, uno económico y otro político: por un lado, la información es clave para aceitar el circuito producción/consumo, y por otro, para controlar los flujos de circulación de personas a escala global.

Lo que en su momento pudo ser una estrategia para paliar las *crisis* cíclicas del capitalismo, esto es, aproximar producción y consumo para evitar todo desajuste crítico entre ambos, se ha transformado en la *regla* del funcionamiento *normal* del capitalismo contemporáneo, cuyo objetivo fundamental ya no es tanto la productividad en cuanto tal sino más bien el esfuerzo por hacer coincidir cada vez más las necesidades de mercado con las temporalidades vitales, la producción de mercancías con la producción de subjetividades. La utopía de la producción “just in time” aspira justamente a la *eliminación de todo desperdicio*, de toda *indeterminación*, de todo aquello que no sea absolutamente esencial para agregar valor al producto, acortando al máximo o eliminando incluso la distancia entre producción y consumo, entre industria y sujeto. El ideal toyotista de la producción “just in time” requiere, por tanto, producir sujetos prediseñados como parte del producto que se vende. Lo atestiguan múltiples desarrollos de los dispositivos técnicos contemporáneos (como el desarrollo de aplicaciones móviles que al entrar a un negocio ya le indicarían al vendedor las preferencias del cliente y agilizarían el proceso de selección de la mercancía). Esto implica un descomunal esfuerzo de almacenamiento y coordinación de información para el que el capitalismo se ha servido de la cibernética como ciencia del control y la regulación de los sistemas que, potenciada con las nuevas tecnologías de la información, se convierte en una poderosísima máquina de producción y gestión de datos. Ahora bien, esa información, que como decimos es el aire mismo que respira el capitalismo contemporáneo, no viene de cualquier lado. Cada uno de nosotros colabora diariamente, intensivamente, a veces minuto a minuto, al abastecimiento de ese sistema descomunal. A través de infinidad de tipos de interacción, cada vez más concentrada en los dispositivos móviles (y la movilidad y empequeñecimiento son esenciales para esta extracción sistemática de información diferenciada), cada uno de nosotros va dejando las huellas informacionales que serán luego cuidadosamente registradas, clasificadas, almacenadas, cruzadas con otras informaciones, convertidas

en metadatos, y puestas a producir valor comunicacional a gran escala. El problema con el ideal de conexión permanente (a través de la web, de los teléfonos móviles, de las redes sociales, etc.) no es tanto que nos vuelva estúpidos (de hecho son arduas y sofisticadas las nuevas competencias que nos vemos obligados a desarrollar), sino más bien que nos convierte en *bucles de retroacción permanente de información en tiempo real*,¹² es decir, nos pone a trabajar gratuitamente y a tiempo completo (“24/7”, dice Crary) para un proceso de valoración del capital del que no somos ni beneficiarios ni, muchas veces, siquiera conscientes. Si ya en 1930 Ernst Jünger diagnosticaba su época en términos de una “movilización total” que, con el modelo de la guerra total y su indistinción entre combatiente y no combatiente, va produciendo una masiva e intensiva puesta en movimiento de la totalidad de las energías sociales disponibles,¹³ hoy podemos decir que vivimos en un estado de movilización total, técnicamente pacificada, de las energías sociales convertidas en información manipulable.

Y la referencia bélica nos sirve para pasar de la dimensión del *rendimiento* a la dimensión del *control* de la sociedad contemporánea. En junio de 2013 se desencadenó el famoso caso de filtramiento de información por parte del ex-agente de los servicios norteamericanos Edward Snowden, que daba cuenta de la existencia, a partir del atentado de 2001 a las torres gemelas, de una serie de programas de vigilancia masiva y mundial, como el programa *Prism*, que almacenaban y procesaban datos a una escala descomunal. Estos programas se encuentran fuera de todo derecho y su uso es a la vez político y comercial. La revelación de estos hechos, anticipada por el caso de Julian Assange y WikiLeaks, muestra que el régimen de maximización del rendimiento convive con estrategias disciplinarias de vigilancia, aunque sofisticadas por los nuevos dispositivos técnicos, que garantizan formas “just in time” de inteligencia y represión.

¹² Glosamos con esta expresión algunos pasajes fundamentales de *La hipótesis cibernética*, del colectivo francés Tiqqun, un lúcido y agudo diagnóstico del lugar de la cibernética como tecnología de gobierno en las sociedades contemporáneas, atravesadas por la lógica del riesgo, la seguridad y el control. Tiqqun, *La hipótesis cibernética*, Madrid, Acuarela y Machado, 2014.

¹³ Véase E. Jünger, “La movilización total”, en *Sobre el dolor*, Barcelona, Tusquets, 2003.

Así, la “movilización total” administrada pacíficamente a través de celulares inteligentes y aplicaciones informáticas colabora al diseño de un mundo que no tiene que ver ya con ese rígido *1984* de Orwell en el que el Gran Hermano nos miraba, amenazante, desde las pantallas. Pues no sólo cada uno se ha convertido en empresario de sí, sino que cada uno se ha convertido en *gran hermano de sí*. Entonces ya no vivimos la típica estandarización fordista de la vida, sino que vivimos una auténtica meta-estandarización en la que cada quien puede consumir su particularidad. Al igual que la autoexplotación, también el autocontrol es vivido con un ventajoso sentimiento de libertad. La “diferencia” no es negada en la uniformidad de una cultura totalitaria, sino que por el contrario, es puesta a valorizar el capital, es decir, a cada diferencia se le asigna en cada caso un segmento particular del mercado donde ella obtiene su derecho, siempre junto a su simultánea meta-estandarización. La movilización total del capitalismo cibernético es la victoria pírrica del 68 francés: la autonomía convertida en forma interiorizada de dominio.

5. Transparencia y velocidad son los parámetros fundamentales de un capitalismo de la información. La transparencia como (puesta en) disponibilidad del lenguaje y la velocidad como (puesta en) disponibilidad del tiempo representan, aunque parezca paradójico, la clausura misma de nuestro acceso al lenguaje y a la temporalidad. El desafío fundamental del posthumanismo radical es abrir una experiencia de la lengua y una experiencia de la temporalidad por fuera de toda disponibilidad.

El apartado anterior tenía como cometido mostrar las grandes dificultades que una postura posthumanista consecuente habrá de enfrentar. Con ello intentábamos explicitar que si bien acompañamos algunas estrategias *positivas* de movilización liberadora de la técnica, como las apuntadas antes, sin embargo reconozco a la vez que pueden dejarnos inermes ante los fundamentos mismos de las formas contemporáneas de dominio. De modo que, aunque podamos pensar que figuras como el *cyborg* o el “intelecto general” ayuden a pensar una relación *positiva* y *no cibernética* con la técnica, habremos de sospechar de estas estrategias en la medida en que no se dé una explícita *política de la indeterminación* en aquellas esferas

cuya colonización total por el capitalismo cibernético implicaría el fin de toda crítica posible de la técnica. Me refiero al lenguaje y al tiempo.

La movilización total de la información, en la que se basa el régimen de acumulación flexible del capitalismo contemporáneo, presupone la *puesta en disposición* de dos experiencias constitutivas de lo humano en cuanto *no-esencia*, a saber, el lenguaje y el tiempo (sabemos el lugar protagónico que *tiempo* y *lenguaje* tuvieron en toda crítica al humanismo, desde Heidegger hasta Derrida). Esta puesta en disposición se consume reduciendo el lenguaje a *transparencia* y el tiempo a *velocidad*. La astucia siniestra del capitalismo contemporáneo ha sido justamente poner a trabajar para sí esas dos experiencias fundamentales que nos venían a emancipar del humanismo tradicional: la lengua y el tiempo. Eran ellos, el lenguaje y la muerte, justamente las experiencias con las que el siglo XX se atrevió a pensar más allá del “hombre” y de “su” técnica. Poner a trabajar esas experiencias decisivas ya no para abrirnos al misterio, sino para ponerlas a disposición de la manipulación cibernética, esa parece ser la apuesta más alta de las formas contemporáneas de dominación.

Si el cometido de la sociedad del rendimiento es utilizar la información para depurar toda posible obstrucción del flujo producción-consumo, entonces se entiende que proponga una experiencia del lenguaje en el que éste se ve reducido a ser un soporte de la máxima *transparencia*, orientada a garantizar la coordinación perfecta de las variables del sistema. A la vez, esta transparencia comunicacional de los signos colabora con la eliminación de todo obstáculo en la circulación, es decir, con el proceso de *aceleración* de la circulación de los flujos de información transparente. La movilización total, bajo la forma del ideal de conectividad permanente, requiere una lengua transparente y una temporalidad acelerada como garantes de la maximización del rendimiento subjetivo y social.

Transparencia y velocidad no son sino las formas en las que lengua y tiempo se nos aparecen bajo la modalidad de la *disponibilidad*. Todo es disponible, pero ya no sólo las cosas o mercancías, sino el tiempo y la lengua. Ello produce, nuevamente, una ventajosa fantasía de liberación, pues la generalizada *puesta a disposición* genera la ilusión de empoderamiento que garantizaría que tenemos todo a la mano. Ahora, cuando lo que es

puesto a disposición no son los objetos, sino esas experiencias con que lo humano se apartaba de toda disponibilidad, el tiempo y la lengua, entonces lo que se pone a disposición es la propia *no-esencia* de lo humano, puesta ahora a trabajar para el capitalismo cibernético. Vivimos la ilusión de un tiempo sin espera, de una instantaneidad a la mano, de la “accesibilidad” ilimitada y no sólo Google, sino muchas veces “nosotros” mismos empeñamos todos nuestros esfuerzos en la eliminación de toda demora y de cualquier disfunción que ponga en riesgo la accesibilidad permanente y fluida. Esta *disponibilidad* como experiencia de *instantaneidad pura* es la que se reivindica muchas veces como fundamento del carácter democratizador de los medios en cuanto forma de empoderar a sus usuarios. Y sin embargo radica allí mismo el dispositivo de captura más sutil de nuestro tiempo: este *tiempo disponible* nos va alejando de manera cada vez más decidida de una experiencia del *tiempo indisponible*, esto es, de la muerte: el supuesto empoderamiento es el proceso acelerado de atrofia de nuestra experiencia del tiempo como experiencia de la finitud, de la indeterminación y de lo posible.

En este sentido, la *política de la indeterminación* que más arriba sugeríamos como apuesta por un *artefactual* “más allá de la esencia”, que sea también un más allá de la cibernética, implica por tanto una resistencia activa a la lógica del control y del rendimiento que nos despoja de nuestra experiencia del tiempo y de la lengua. Contra la transparencia y contra la velocidad quizá no sólo quepan estrategias activas, siempre al borde de volver a abastecer la movilización total. Quizá hayamos de sustraernos de toda política de la movilización, pensar en una política de la *potencia*, más allá y más acá de la conexión, una política del cortocircuito y de la desconexión. Avanzar en una experiencia de la opacidad y de la lentitud, como modos de restituir lo inapropiable de nuestra experiencia de la lengua y del tiempo.

¿Será pensable una forma de relación *positiva* con la técnica que sin embargo deje sitio para estas estrategias negativas e interruptivas respecto a la transparencia y la velocidad? ¿Podremos imaginar una relación *no externa* con la técnica que sin embargo vaya más allá del mandato de manipulación y de disponibilidad? ¿Seremos capaces de hacer experien-

cia de una técnica que resguarde la *indeterminación* de lo humano, aquella falta con la que Epimeteo singularizó nuestra humanidad?