

¿Tiene sentido hablar de poshumanismo? Acerca de la relación entre teoría de la comunicación y biopolítica de la información

Pablo Esteban Rodríguez

Resumen: El artículo desarrolla las implicancias de las teorías y prácticas de la comunicación, basadas en la explosión de las tecnologías de información, a partir de la obra de Michel Foucault y a la luz de dos de sus reinterpretaciones más recientes, las de Gilles Deleuze y Peter Sloterdijk. El objetivo es demostrar la correlación entre una episteme de la información, las sociedades de control o de seguridad y la corriente de pensamiento conocida como poshumanismo.

Palabras clave: información; biopolítica; poshumanismo

Abstract: *Does it make sense to talk about posthumanism? The relationship between communication theory and the biopolitics of information* – This article discusses the implications of communication theories and practices based on the explosion of information technologies, starting from the work of Michel Foucault and in the light of two of its most recent reinterpretations, those of Gilles Deleuze and Peter Sloterdijk. The aim is to demonstrate the correlation between an episteme of information, the societies of control or security, and the line of thought known as posthumanism.

Keywords: information; biopolitics; posthumanism

El filósofo español Miguel Morey afirma que el humanismo atravesó durante el siglo XX por una larga diatriba dividida en actos. Uno de esos actos comenzó cuando apenas concluida

la Segunda Guerra Mundial el filósofo francés Jean Beaufret le envió a Martin Heidegger una carta preguntándole por la manera de volver a darle un sentido a la palabra “humanismo”. Heidegger respondió con la célebre “Carta sobre el humanismo”, en la cual desarmaba la pregunta misma, pues ella supone que el humanismo moderno perdió su sentido – dado que habría que volver a dárselo – y que vale la pena buscar la manera de reencontrarlo.

Medio siglo después otro filósofo alemán, Peter Sloterdijk, convirtió la “Carta sobre el humanismo” en “Reglas para un parque humano”, iniciando un nuevo acto de la vieja diatriba y señalando pistas fundamentales para pensar la vida después del humanismo moderno. Durante esos cincuenta años la filosofía occidental se estremeció con el ascenso de un furibundo antihumanismo en el que se inscribe, por ejemplo, la obra de algunos autores fundamentales del siglo XX, como los franceses Michel Foucault y Gilles Deleuze; se produjo la llamada “revolución de la información”, con sus implicaciones en la ciencia y la técnica, en los laboratorios y sobre todo en la vida cotidiana; los medios de comunicación crecieron y se multiplicaron, convergieron entre ellos y se convirtieron en modeladores del imaginario contemporáneo; se erigió y colapsó una geopolítica particular como la de la Guerra Fría. Durante esos cincuenta años, en fin, parece haber cambiado el mapa del saber y del poder. Es interesante notar que Foucault dejó tan sólo pistas de estas transformaciones, las mismas que serán retomadas años después por Deleuze y por Sloterdijk.

El auge actual de la noción de biopolítica en los estudios filosóficos, sociales y políticos puede ser comprendido como un efecto de estas pistas diseminadas en medio de las polémicas. Este concepto desplegado por Foucault ha servido para que volviera a preguntarse sobre el valor de lo humano. Pero ya no es la misma pregunta de Beaufret ni la misma respuesta de Heidegger; entre otras cosas, porque buena parte de las discusiones contemporáneas retoman las transformaciones de ese medio siglo que separa a Sloterdijk de Heidegger. Puede decirse que, por otra parte, ya no se trata meramente de una disputa entre intelectuales, sino de cambios palpables en la vida cotidiana. El poshumanismo nombra esa transvaloración que suspende indefinidamente la fuerza de la reflexión humanista. La fortuna del concepto “biopolítica” aparece así entretrejida con la inquietud por un horizonte poshumanista en la misma medida en que el poshumanismo se nutre de aquellos aspectos tratados bajo el modo “biopolítica”. Lo que funde a ambos es la noción científica de información, su ramificación en el régimen de saber actual y su influencia sobre la idea de comunicación.

Info-bio-comunicación

En Estados Unidos, durante la Segunda Guerra Mundial, un grupo de científicos pusieron a punto una teoría omnicompreensiva de la información que retomaba investigaciones anteriores en el terreno de la lógica y de las tecnologías de comunicación. Durante las conocidas conferencias Macy, se trató de sopesar en qué medida la información constituye una realidad, diferente de la de la materia extensa y la energía, que atraviesa a los seres vivos, artificiales y

humanos. Esta formulación que el matemático Norbert Wiener convertirá en la cibernética está en la base del primer experimento informacional serio: la creación de un cerebro artificial, “procesador de información”, que desemboca en la actual computadora.

El mero proyecto de reproducir ciertos aspectos del pensamiento humano mediante la replicación de una estructura biológica en una estructura artificial ya constituye una afrenta para el humanismo, que otorga preeminencia al hombre como ser pensante frente a una naturaleza inerte. Y si bien estos intentos de reproducción no son nuevos, lo que descoloca de esta replicación es que el camino inverso es igualmente válido: una estructura biológica puede funcionar como una estructura artificial. Eso es lo que ocurrió cuando la genética encontró en la computadora el modelo epistemológico de comprensión del funcionamiento de los mecanismos hereditarios basados en la molécula de ADN. Más aún, el quiebre con el orden humanista moderno se acentúa cuando en el ida y vuelta de las replicaciones se llega a afirmar que las estructuras biológicas y artificiales están dotadas de un lenguaje: lenguaje de máquina, códigos, instrucciones y expresiones genéticas, interpretaciones por parte de las proteínas, las neuronas (en el caso de las ciencias cognitivas y las neurociencias) y los linfocitos (en el caso de la inmunología). Fue Heidegger quien vio claramente que la cibernética, al redefinir el lenguaje, estaba invadiendo uno de los pocos espacios que parecían ser íntimos de lo humano (HEIDEGGER, 1996). Por su parte, Sloterdijk sostiene que la época actual “muestra la transferencia exitosa del principio de información a la esfera de la naturaleza” (SLOTERDIJK, 2001, p. 22).

Se podría objetar que estos cambios en el terreno de la episteme moderna, tal como la definió Foucault en *Las palabras y las cosas*, deben ser sopesados a la luz de qué se entienda por lengua, expresión o interpretación, pues de ningún modo la vasta realidad del lenguaje puede ser aprehendida por una teoría del código que excluye la pregunta por el significado o por el sentido. Sin embargo, hay que señalar que se trató de una primera etapa del nuevo orden epistémico, regido por un modelo comunicacional simple y unidireccional. En la actualidad ya se habla de la “vida social de las proteínas” (RANGEL ALDAO, 2007, p. 63), en la que incluso pueden frustrarse en su intento de despliegue para formar tal o cual célula (FERREIRO et al., 2007) y se puede afirmar que el linfocito, una de las principales células del sistema inmunitario, actúa según una noción de yo corporal, da órdenes, despliega estrategias de rechazo del supuesto elemento ajeno y otras características que parecen privativas de lo humano. Y al igual que en el intercambio entre lo biológico y lo artificial, aquí también asoma un pasaje de doble sentido entre lo biológico y lo social. En la teoría sociológica de los sistemas del alemán Niklas Luhmann, por ejemplo, la sociedad es aquella instancia que puede gobernar la complejidad del sentido allí donde el hombre mismo resulta excedido en tal tarea, tomando como modelo la teoría de los sistemas abiertos de inspiración biológica (LUHMANN, 1973). En todos estos casos, los sistemas de comunicación ya no son unidireccionales sino que operan

como sistemas abiertos, expuestos a fluctuaciones y sobre todo a la posibilidad que el ruido y la interferencia en la comunicación sean generadores de nuevos órdenes, como afirma la teoría de los sistemas.

Incluso si se pensara que todos estos préstamos conceptuales revelan un reduccionismo biológico o artificial aplicado a una realidad humana intocable, no se puede desconocer que lo natural, lo social, lo artificial y lo humano entran en un nuevo orden de composición. Al reino biológico se le endosan características del reino humano, al reino social se le endosan características del reino biológico – algo que ya ocurría ciertamente en el siglo XIX – y al reino biológico se le endosan características del reino artificial. En el medio, aunque se asuma la autonomía del reino de lo humano, el carácter especial de este orden epistémico es el de intentar llevar lo humano al resto de los reinos. Y gran parte de esta traslación se realiza a través de los modelos de la comunicación y de la información.

Se podría decir, en el caso de las nuevas ciencias biológicas, que son ciencias de la comunicación que esperan ser reconocidas como tal por los espacios de saber, demasiado antropomórficos, quizás demasiado humanistas, que aún creen que deben alejarse todo lo que se pueda de las ciencias naturales, ya sea por el peligro de ciertas analogías de consecuencia trágica en el pasado reciente o por el pecado original de las ciencias sociales, que se vieron obligadas epistemológicamente a echar mano de los modelos biologicistas. La relación actual entre comunicación y biología plantea en este sentido un desafío crucial: enfrentar a los biologicismos antiguos y contemporáneos (que crecen al calor del avance de las ciencias biológicas) y ensanchar el campo de la comunicación para plantear un vínculo diferente entre lo humano, lo natural, lo social y lo artificial.

Anatomo-bio-noo-política

Es bien conocido el análisis de las relaciones de poder que, basándose en una historia política del cuerpo, hace Foucault a partir de su distinción entre una anatomopolítica del cuerpo-máquina y una biopolítica del cuerpo-especie, que dieron lugar, entre el siglo XVIII y XIX, a la constitución de las instituciones disciplinarias y de la población como elemento a crear y resguardar por parte de los Estados modernos. En las últimas décadas esta distinción ha sido complejizada con la introducción de los dispositivos de gubernamentalidad, que señalarían la imbricación de disciplina y biopolítica en un conjunto que se despliega según las diferentes dimensiones de la obra de Foucault: saber, poder y sujeto. Son incontables las líneas de interpretación que se alojan en esta complejidad, alentadas por la publicación reciente de los cursos de Foucault en el Collège de France y por la variedad de enfoques de los autores que se inscriben en el

campo de la biopolítica. Un estado de la cuestión sobre esta expansión caería fuera de las intenciones de este artículo.

También es conocida la reformulación propuesta por Gilles Deleuze cuando explica el pasaje de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control.¹ Según Deleuze, a partir de la Segunda Guerra Mundial se observan ciertos fenómenos que marcan un cambio en las relaciones de poder occidentales, tomando el modelo de la sociedad disciplinaria: una crisis del encierro como tecnología política para educar, curar y trabajar; una proliferación de las tecnologías de la información que obliga a pensar en una vigilancia “a cielo abierto”; una centralidad de la información en el terreno productivo que modifica las condiciones mismas de la acumulación capitalista – una deuda, en este punto, con las tesis posindustrialistas; y la consolidación del marketing como nueva forma de control social, pues lo que importa ya no es moldear cuerpos, sino modular cerebros (DELEUZE, 1999).

La mención central de la información en un marco temporal similar al planteado respecto de la emergencia de la cibernética justificaría por sí misma una convergencia posible entre ambos ejes: las sociedades de control vendrían a expresar en términos de poder aquello que en términos de saber se presenta como un quiebre epistémico sobre la figura del hombre. Pero esta convergencia sería superficial y su justificación sólo se referiría a una necesidad lógica de argumentación. En realidad, es preciso atender al funcionamiento mismo del control como tecnología de poder para sopesar en qué medida se alteró el paisaje respecto de lo disciplinario. Fue el propio Foucault, en uno de los cursos de los 1970 publicados recientemente, quien encontró esta veta. En *Seguridad, territorio, población*, el pensador francés argumenta que desde el siglo XVIII existe una tecnología de poder, que llama “dispositivo de seguridad”, que opera paralelamente a la lenta constitución de las instituciones de encierro. Allí donde la disciplina “funciona aislando un espacio”, los dispositivos de seguridad “son centrífugos”, integrando “sin cesar nuevos elementos”; allí donde la disciplina “reglamenta todo”, estos dispositivos “dejan hacer”; la disciplina trabaja “según un código que es el de lo permitido y lo prohibido, mientras que la seguridad toma “la distancia suficiente para poder captar el punto donde las cosas van a producirse, sean deseables o indeseables” (FOUCAULT, 2006, p. 66-68). Como consecuencia de este hallazgo, Foucault se ve obligado a agregar un nuevo término: el público.

El público, noción capital en el siglo XVIII, es la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus maneras de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones. (FOUCAULT, 2006, p. 102)

¹ Se ha discutido mucho en la bibliografía especializada si se trata de un “pasaje”, un “solapamiento” o de una “superposición”. Es más probable que no haya un pasaje nítido, porque las formas disciplinarias siguen vigentes, aunque esto no afecta al argumento central de Deleuze.

El italiano Maurizio Lazzarato volvió sobre estas consideraciones de Foucault para anunciar que las sociedades de control o de seguridad² estaban llamando a la puerta mucho antes de 1945. No es difícil ver en la dicotomía entre población y público un contrapunto de Foucault con *la Historia y crítica de la opinión pública* de Jürgen Habermas. Lo que quiere demostrar Foucault es que la creación de una opinión pública no es tanto una consecuencia del desarrollo del orden burgués, sino más bien una de las dimensiones principales de las relaciones de poder modernas desde las postrimerías del absolutismo que ya no implica sólo a los cuerpos, sino sobre todo al orden simbólico. Y Lazzarato agrega que respecto de esta nueva dimensión, fue el sociólogo Gabriel Tarde quien había vaticinado el ascenso irresistible de las “tecnologías de acción a distancia” que permitían afirmar que el público era, junto a la masa y a la clase, una forma privilegiada de comprender las formas sociales (LAZZARATO, 2006, p. 93). Con Tarde, a fines del siglo XIX, el público se convierte en realidad e inicia la lógica del control, que a diferencia de la disciplina, no actúa en el orden del espacio sino en el del tiempo. Sin embargo, es preciso reparar en el hecho de que las tecnologías de acción a distancia se multiplicaron recién en el siglo XX: radio, cine, televisión, Internet, celulares y diversas combinaciones entre ellos. Y si se mira más de cerca, es claro que todas ellas se expandieron en el último medio siglo y su crecimiento exponencial (en el caso de Internet y los celulares) lleva apenas dos décadas. Si es cierto que a nivel teórico Tarde había sentado las bases de un análisis de las sociedades de control, también lo es que en la vida cotidiana el reino de la opinión pública sólo fue una realidad palpable en las últimas cinco décadas, en especial con el crecimiento de las campañas políticas, la publicidad y el marketing. Así como la anatomopolítica componía a un cuerpo individual como máquina; así como la biopolítica componía a los cuerpos en términos de población como especie; las sociedades de control, dice Lazzarato, articulan una noo-política, una política de la gestión de los signos en términos de público, que trasciende al cuerpo mismo para adentrarse en los cerebros.

Al mismo tiempo, es fundamental señalar que la biopolítica amplía la escala de su acción. Si se prestara atención tan sólo al dispositivo de control-seguridad, el cuerpo sería una entidad muda, pues las energías sociales ya no estarían dirigidas a crear una máquina de producir, de educar y de curar dentro del encierro disciplinario, sino a modular frecuencias de opiniones en un espacio cada vez más abierto. Pero el vínculo entre comunicación y biología que se expuso anteriormente en términos de saber redefine completamente qué se entiende por vida y por cuerpo. Ya no se tratará de moldear cuerpos, ni de tratarlos “desde fuera” asumiendo su unidad ontológica, sino de descomponerlos y recomponerlos gracias a la manipulación de la dotación genética, a la estimulación del

² Si bien son conceptos diferentes, tienen en común su distancia respecto de la disciplina como tecnología de poder.

intercambio de formas orgánicas e inorgánicas dentro y fuera de los cuerpos permitida por la inmunología y a la apertura de los cerebros mismos a nuevos mecanismos de intervención por parte de las neurociencias.

Cabría afirmar, entonces, que los cuerpos entraron en un régimen de intercambio de información y de patrones de comunicación a partir del momento en que a la propia materia orgánica se le ha otorgado propiedades simbólicas que a su vez permiten nuevas composiciones materiales. En el nivel de la anatomopolítica, la vigilancia a cielo abierto combinada con la proliferación de las tecnologías de acción a distancia hace de los cuerpos superficies móviles de emisión y recepción de señales. En el nivel de la biopolítica, esos mismos cuerpos pueden ser descompuestos y recompuestos desde sus partículas elementales, incluyendo el intercambio de materias orgánicas e inorgánicas dentro y fuera de él. Y en el nivel de la noopolítica de la que habla Lazzarato, es preciso sostener que la misma biopolítica resulta alentada por los dispositivos mediáticos y de opinión pública que enfatizan la importancia del cuidado de la salud y de la búsqueda de la belleza, haciendo que este gobierno de los signos roce las formas de gubernamentalidad que Foucault alumbraba como objeto de análisis cuando al colectivo “público”. Así, lo que se producía en términos de saber en el entrecruzamiento de la biología con la comunicación ahora ocurre, en las relaciones de poder, en el vínculo entre medios de comunicación y biopolítica de la información.

Anti-super-pos-humanismo

La célebre conferencia de “Reglas para un parque humano” se prestó a muchos malentendidos y a interpretaciones malintencionadas (ASSHEUER, 2000), en parte por el tono malicioso de Peter Sloterdijk. Efectivamente, decir que existe un fundamentalismo humanista que actúa “como si una juventud goethiana pudiera hacer olvidar la juventud hitleriana” (SLOTERDIJK, 2000, p. 11) es una acusación grave contra la intelectualidad alemana de la posguerra. Sin embargo, fuera del contexto imaginario peculiar de Alemania, es probable que quede en evidencia la potencia del texto más allá de las diatribas.

En primer lugar, Sloterdijk asume la herencia antihumanista del pensamiento francés, aquella que comenzó cuando Claude Lévi-Strauss había afirmado que “el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo” (LÉVI-STRAUSS, 1988, p. 357). Fue Foucault quien examinó en retrospectiva todas las consecuencias de este manifiesto estructuralista para decir que en el siglo XIX se había constituido al hombre a partir de tres dimensiones, la vida, el trabajo y el lenguaje, y que toda la reflexión filosófica y antropológica moderna resultó imantada por ellas dentro de la repartición de espacios de saber que comparten las ciencias humanas con las ciencias exactas y naturales. Foucault dejó así a la luz algunos presupuestos del humanismo moderno: la condición histórica reciente de la figura del hombre, que no tiene nada en esencia, y su próxima desaparición;

la dependencia del pensamiento moderno respecto de los hallazgos sobre la condición biológica y productiva del ser humano; y la participación de corrientes humanistas en proyectos políticos de cualquier índole, incluso aquellos supuestamente “inhumanos”. Luego, en los 1970, Foucault refinó su propio análisis y concluyó que además de estas condiciones de saber, lo que hizo posible al hombre en el nivel de las relaciones de poder es la tecnología del encierro. Es en la extracción disciplinaria de saber-poder que el hombre fue convertido en un ser que trabaja, que a la vez vive y habla.

Suele olvidarse que la mayor parte de la conferencia de Sloterdijk, bajo el pretexto de hablar de la “Carta sobre el humanismo” de Heidegger, retoma esta crítica foucaultiana del humanismo, y que al hacerlo coincide con lo que afirma Deleuze sobre las sociedades de control, pues la crisis del humanismo moderno no sería otra cosa que la crisis del encierro como tecnología de poder, provocada por el ascenso de los medios de comunicación como formas de subjetivación (el caso más palpable es el de la educación). El poshumanismo sería así solidario de la noopolítica de la que habla Lazzarato.

En segundo lugar, Sloterdijk retoma la hipótesis de Deleuze de que la información y la comunicación conforman la base de una nueva episteme. En la última parte de su libro *Foucault*, Deleuze sostuvo que la biología molecular y la informatización de la producción están recomponiendo qué se entiende por vida y por trabajo, y así resulta que el propio hombre resulta desbancado como figura que atrae estas “empiricidades”, al decir de Foucault. Las razones son las expuestas anteriormente: considerar a ciertas células y ciertas máquinas como entidades informacionales y comunicantes supone una transferencia de características humanas a entidades no humanas, y más aún si máquinas y células pueden ser comprendidas a partir de teorías similares. Ocurre de este modo que el hombre ya no es la fuente primaria del sentido de sus acciones, sino que existe una base biológica y artificial para que se constituya como hombre. Esta postura es confirmada por Foucault en las entrevistas posteriores a la publicación de *Las palabras y las cosas*:

En biología usted sabe que el cordón cromosómico es portador en código, en mensaje cifrado, de todas las indicaciones genéticas que permitirán al futuro ser desarrollarse [...] Con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, existiría ya un saber, un sistema, que redescubrimos. (FOUCAULT, 1991, p. 33)

La humanidad es una especie dotada de un sistema nervioso tal que hasta cierto punto puede controlar su propio funcionamiento. Es claro que esta posibilidad de control suscita continuamente la idea de que la humanidad debería tener un fin. Descubrimos este fin en la medida en que tenemos la posibilidad de controlar nuestro propio funcionamiento [...] Es la posibilidad de control lo que hace nacer la idea de un fin. Pero la humanidad no dispone en realidad de ningún fin, sólo funciona. (FOUCAULT, 2001, p. 647)

Puede parecer extraño escuchar estas palabras de boca de un Foucault biologicista. Pero en realidad lo que quiso postular es que las supuestas características esenciales del

hombre dependen de la elaboración de un estrato de saber que define al hombre en relación con la noción científica de vida, aun cuando esta cambie en el tiempo. Se trató ciertamente de una provocación que apuntaba a desarmar la estrategia de defensa del humanismo como defensa de lo intangible del hombre. Y se podrá ver enseguida de qué modo esto vuelve en la polémica contra Sloterdijk.

Deleuze subió la apuesta. Lo que Foucault no había podido ver, según él, es que el espacio del lenguaje, la empiricidad más compleja e inasible del hombre, está incluyendo a la vida y al trabajo, pues un gen, un linfocito y un procesador emplean códigos, interpretan y expresan: tienen “un poder de discernimiento” (DELEUZE, 2008, p. 157). Las empiricidades que habían dado lugar al hombre se liberan de su figura al punto de poder afirmar que quizás este sea el rostro del superhombre que entrevió Nietzsche, un rostro muy lejano tanto de las caricaturas que se han hecho durante todo el siglo XX del anuncio de Zarathustra, como del que el propio Foucault podía imaginar cuando en el final de *Las palabras y las cosas* predecía el borroneo del rostro del hombre: “es el advenimiento de una nueva forma, ni Dios ni hombre, de la que cabe esperar que no sea peor que las dos precedentes” (DELEUZE, 2005, p. 170).

En “El hombre operable”, texto que en varios aspectos es gemelo de “Reglas para un parque humano”, Sloterdijk señala que la información marca un antes y un después en la relación entre hombre y técnica, porque por un lado lo humano es puesto en entredicho por un tipo de materia “inteligente”, la información, que no se deja apresar más por la posición dominante del hombre como amo del mundo, y por el otro porque la técnica ya no relaciona cultura con naturaleza, sino que la naturaleza adopta formas culturales y la cultura formas naturales. No deja de ser curioso que Sloterdijk vea en esta situación un posible fin de la dominación del hombre por el hombre, desconociendo que mientras haya capitalismo dicha dominación continuará y que la novedad de la información puede ser ahogada por la misma actitud humanista. De hecho, la información a nivel biológico y artificial es tomada como insumo para la producción tal como lo fuera antes la energía: sigue siendo un avatar más de la “técnica provocante” denunciada por Heidegger en “La pregunta por la técnica” (HEIDEGGER, 1984).

En tercer lugar es preciso mencionar el eje de la polémica: Sloterdijk se atrevió a hablar de domesticación y de nueva cría de lo humano, retomando el diálogo platónico *El Político* y la sentencia del Zarathustra nietzscheano sobre los hombres pequeños de las grandes ciudades. Ahora bien, Sloterdijk sólo emplea la última parte de su conferencia para hablar de cría; en cuanto a la domesticación, se refiere con ella a la crisis de la disciplina y el ascenso de la noo-política. Además, la mención de *El Político* para analizar modos de la racionalidad política occidental no es nueva: ya la había hecho Foucault en “Omnes et singulatum”, conocida conferencia pronunciada en Estados Unidos.

Es verdad que con la idea de cría Sloterdijk está refiriéndose a un nuevo modo de la biopolítica centrada en la selección genética, y eso podría bastar para despertar la alarma,

especialmente en Alemania y por obvias razones. Pero en ningún momento apoya dicho modo. Simplemente señala que la fantasía del mejoramiento genético coincide con la crisis del humanismo y de sus tecnologías de poder, por lo que hay que pensar en cuál será el futuro. Si tanto malestar causaron las palabras de Sloterdijk, es probable que se deba a que los humanistas no renuncian a una base biologicista que dicen rechazar. Por ejemplo, el principal contrincante de Sloterdijk, Jürgen Habermas, escribió contra la clonación y otras intervenciones biotecnológicas con el argumento de que en algo se afecta a la misma condición humana (HABERMAS, 2000). Eso es suponer que los genes determinan al menos algo de esa condición, lo que en los hechos significa adherir sin criterio crítico alguno al principal efecto de verdad de la biología molecular: la información contiene rasgos fundamentales de lo que es un ser humano. Y así se puede pasar de las evidentes determinaciones fenotípicas (pigmentación, tamaño de huesos, tendencias a alguna enfermedad etc.) a estudios, hechos en universidades e institutos de investigación, que asumen sin ruborizarse que hay genes de la criminalidad o de la permeabilidad a ciertas opciones políticas.

Dicho de otro modo, posiciones como las de Habermas, que creen que la libertad del hombre tiene relación con el azar del cruce genético y que una modificación de la dotación biológica supone un compromiso para las condiciones sociales de existencia del individuo que sufre esa modificación, son peligrosamente próximas a lo que Paula Sibilia denomina “dispositivo genético”, si se recuerda que para Foucault un dispositivo es un conjunto de elementos heterogéneos reunidos en torno de una unidad ficticia que da acceso a una supuesta verdad de los sujetos. El gen es hoy esa unidad ficticia, así como antes lo fueron el sexo y la sangre (SIBILIA, 2005, p. 232-233). En definitiva, los humanistas modernos creen que la vida y el cuerpo del hombre son intangibles, cuando en realidad se trata de un efecto de la episteme moderna. La pregunta que se hacía Sloterdijk es qué tipo de subjetividad llevará adelante las fantasías biotecnológicas cuando la figura del hombre no esté presente. Así se puede ver que el poshumanismo se ubica en el linaje del antihumanismo francés y del superhumanismo imaginado por Deleuze.³

Conclusión

No puede pensarse la biopolítica hoy sin la información ni la comunicación por tres razones. La primera es que las biopolíticas contemporáneas están relacionadas íntimamente

³ El término “poshumanismo” surgió en la crítica cultural norteamericana en la década del 1970 para designar la alteración de la condición biológica del hombre posibilitadas por la tecnociencia contemporánea e imaginada por la ciencia ficción (HAYLES, 1992). En cambio, en su versión más europea, Sloterdijk y otros autores (BERARDI, 2007), prefieren asignar tanta importancia a esta alteración como a la centralidad adquirida por los medios de comunicación en la conformación de subjetividades.

con un estrato de saber que, gracias a la transferencia de las nociones de información y comunicación a los objetos naturales, licuó las nociones decimonónicas de cuerpo y vida. La segunda es que las biopolíticas se nutren, más que ninguna otra época, de un estado de opinión pública inédito hace pocas décadas atrás. Como dice Sibilía, si la biopolítica hasta mediados del siglo XX partía del Estado hacia los individuos y se centraba en la idea de una salud pública, la biopolítica actual se basa en que el cuerpo, la salud y la vida son asuntos privados, por los cuales se responsabiliza al sujeto de su cuidado: haciendo dieta, evitando que aparezcan signos de vejez, obsesionándose por una imagen de belleza que merced a las cirugías estéticas “están al alcance de todos”. Que la salud pase a ser objeto de luchas políticas y de enormes apuestas económicas, que su centralidad haga emerger derechos y obligaciones privadas y que se convierta en la clave de un “capital humano” a preservar que opera como medio de subjetivación asociado al neoliberalismo, es algo que había analizado el propio Foucault en “Crisis de la medicina” y en el curso *Nacimiento de la biopolítica*.⁴

Y la tercera razón engloba a las dos anteriores. Al romper epistémicamente el vínculo entre cuerpo y vida, las transformaciones actuales dejan en evidencia el biologicismo del humanismo moderno, pues muestran hasta qué punto la figura del hombre depende del carácter intocable de su cuerpo y de su vida y de la supuesta exclusividad de sus facultades lingüísticas: dimensiones fracturadas por la nueva episteme de la información. Ahora bien, esta nueva episteme abrió el campo a experimentaciones con el cuerpo y la vida que no encuentra un modelo claro de subjetivación, como fue el del humanismo moderno, porque la explosión de la noo-política es reciente respecto de la paciente construcción disciplinaria y no se adivina aún su norte. Si la obsesión no es actualmente la de crear un hombre nuevo, o la de realizar las potencialidades humanas, sino la de cuidar la salud, evitar la vejez y modificar indefinidamente al cuerpo como modo de constituirse un yo pleno, ¿qué es lo que se espera en el futuro? ¿Poblaciones infinitamente sanas en medio de cada vez más *ghettos* de seres descartables, puesto que las formas de exclusión no cesan de crecer y diversificarse? ¿Cómo se producen estas nuevas fantasías de cría fuera de lo humano?

Esto es lo que se pregunta Sloterdijk, sin añorar en absoluto al hombre. Esto es lo que plantea Deleuze: “No se trata de temer o de esperar, sino de buscar nuevas armas” (DELEUZE, 1999, p. 106). En busca de esas nuevas armas tiene sentido hablar de poshumanismo, así como quizás ya no tenía sentido hablar de humanismo cuando Beaufret le escribió a Heidegger. A la luz de las polémicas que se produjeron por las “Reglas para un parque humano”, está claro que la carta que envió Sloterdijk todavía está buscando su destinatario.

⁴ Para un análisis del cuidado de la salud y la belleza en relación con la teoría del capital humano, ver Costa (2008).

Referencias

- ASSHEUER, Thomas (2000). El proyecto Zaratustra: el filósofo Peter Sloterdijk exige una revisión técnico-genética de la humanidad. *Pensamiento de los confines*. Buenos Aires: n. 8, jun. p. 23-26.
- BERARDI, Franco (2007). Mediamutación: cultura de los medios y crisis de los valores humanistas. In: _____. *Generación post-alfa: patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón. p. 181-193.
- COSTA, Flavia (2008). Antropotécnicas de la modernidad tardía. Bio-tanato-políticas y nuevos dispositivos de captura del cuerpo. *Newsletter*, n. 7. Disponible en: <www.soc.unicen.edu.ar/newsletter/nro7/nuestrosdocentes.html>. Acceso en: 5 sept. 2010.
- DELEUZE, Gilles (1999). Posdata sobre las sociedades de control. In: FERRER, Christian (Comp.). *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. Buenos Aires: Altamira. p. 105-110.
- _____ (2005). Anexo: sobre la muerte del hombre y el superhombre. In: _____. *Foucault*. Buenos Aires: Paidós. p. 159-170.
- _____ (2008). Clase V: el estatuto de los modos y el problema del mal: tipología de las enfermedades. In: _____. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus. p. 137-177.
- FERREIRO, Diego et al. (2007). Localizing frustration in native proteins and protein assemblies. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS)*, v. 104, n. 50, p. 19819-19824, dic.
- FOUCAULT, Michel (1991). A propósito de "Las palabras y las cosas". In: _____. *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- _____ (1996). La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina. In: _____. *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira. p. 67-84.
- _____ (1997). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- _____ (2001). Qui êtes-vous, professeur Foucault? Entretien avec P. Caruso. In: _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard. t. 1, p. 629-648.
- _____ (2006). *Seguridad, territorio, población: cursos en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2007). *Nacimiento de la biopolítica: cursos en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HABERMAS, Jürgen (2000). Un argumento contra la clonación de seres humanos: tres réplicas. In: _____. *La constelación posnacional*. Barcelona: Paidós.
- HAYLES, N. Katherine (1992). *How we became post-human: virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- HEIDEGGER, Martin (1984). La pregunta por la técnica. In: _____. *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, p. 71-107.
- _____ (1996). Lenguaje de tradición y lenguaje técnico. *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, Buenos Aires, n. 1, p. 12-20, dic.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1988). Historia y dialéctica. In: _____. *El pensamiento salvaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. p. 355-390.

LAZZARATO, Maurizio (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.

LUHMANN, Niklas (1973). *Ilustración sociológica y otros ensayos*. Buenos Aires: Sur.

MOREY, Miguel (1987). *El hombre como argumento*. Barcelona: Anthropos.

RANGEL ALDAO, Rafael (2007). Del ADN a la medicina molecular sistémica. In: DÍAZ, Alberto; GOLOMBEK, Diego (Orgs.). *ADN: cincuenta años no es nada*. Buenos Aires: Siglo XXI. p. 57-71.

SIBILIA, Paula (2005). *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

SLOTERDIJK, Peter (2000). Reglas para un parque humano: una respuesta a "Carta sobre el humanismo". *Pensamiento de los confines*, Buenos Aires, Diótima, n. 8, p. 9-22, jun.

_____ (2001). El hombre operable: notas sobre el estadio ético de la tecnología génica. *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, Buenos Aires, n. 4, p. 20-29, ago.

WIENER, Norbert (1988). *Cibernética y sociedad*. Buenos Aires: Sudamericana.

PABLO ESTEBAN RODRÍGUEZ es doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires, UBA), docente de grado de la misma universidad y de posgrado de varias universidades argentinas y de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso). Ha escrito artículos en revistas especializadas de Argentina, Brasil, Chile, México y España. Integra la red latinoamericana de investigaciones en biopolítica (www.biopolitica.cl) y dirige proyectos de investigación en la UBA.

manolo1416@yahoo.com

*Artigo recebido em agosto de 2010
e aprovado em setembro de 2010.*