

Poéticas parciales del post-humanismo: el re-desencantamiento de la vida*

Camilo Ríos. (Bogotá, Colombia. Octubre 12 de 1986 -) Sociólogo. Becario doctoral del Conicet y estudiante del doctorado de Ciencias Sociales de la UBA.

I. Postal/poética de un post-humanismo cinematográfico

Cuando se pierde la esperanza se renuncia a la vida sin acercarse a la muerte. No vale la pena avanzar a la muerte si la vida, la existencia, realmente ha perdido sentido. La incapacidad de sentir, de llevar a la piel las emociones más básicas, nos arroja a un estado permanente de errancia. Deambulamos, recorriendo el espacio como si camináramos sobre una cinta sin fin. Pasos sobre la cinta de *moebius*. Sin hacer conciencia del tiempo

* Presentamos acá una versión revisada y modificada de lo que constituyó una ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Filosofía Contemporánea, realizado en Bogotá entre los días 25 y 28 de septiembre de 2013 en la Universidad San Buenaventura, bajo el título “Post-humanismo y re-existencia en Bifo. Diálogos con Michel Houellebecq”.

o el espacio. Los ‘a priori’ kantianos resultan universo desconocido: des-conocido, des-aprehendido. La desesperanza no tiene objeto. La conciencia de falta de objeto de/para los sentimientos resulta hábitat inherente, nueva constitución de la experiencia vital. Pasos sin avance, modernización sin modernidad, signo sin sentido. Una postal del nihilismo al que no sólo nos ha llevado todo existencialismo sino también la ciencia moderna.

En su primer largometraje, *Solo contra todos* (1998), Gaspar Noé traza a brochazos sagaces y desesperados –sagaces por desesperados– los rasgos de lo que resulta una condición de la contemporaneidad que más allá de constituir un paradigma –o más bien más acá de eso– resulta un espacio vacío de resonancia de la subjetivación hoy. De la subjetiv-acción, en palabras de Bifo. Philippe es un carnicero, oficio poco ingenuo, poco azaroso, al que la vida arroja a un deambular errante. Ni siquiera es un ‘flâneur’: no contempla, no habita el espacio. Simplemente deambula y habita volitivamente la errancia desolada de la desesperanza. Su refugio es tan frágil que termina convencido de aferrarse sin mucho éxito a una serie de principios éticos que en todo caso dejan mucho que desear; no podría ser de otra forma. Las escenas de soledad concurrida, de desconexión, componen un ambiente de un extraño vitalismo donde la vida pierde vitalidad. Pleonasma existencial que le permite al director, como al personaje, morar una historia sin sonrisas ni lágrimas. Post-humanismo por sustracción, por defecto, por abandono, por agotamiento. La vida como aquello sustraído de lo que le confiere su propia condición, y en ese estado potenciada al máximo.

Cuatro años más tarde (2002), Noé nos presenta la ruta que lleva, esta vez a Marcus, a ese estado de insuficiencia e insatisfacción que a partir de una experiencia óptica termina por constituir su universo vital: la conciencia profunda del carácter inhóspito del mundo real y, por consiguiente, el necesario abandono; pero no de cualquier abandono, sino de un abandono por destrucción, por rompimiento, por explosión: dejar el lugar haciendo que el lugar deje de existir. *Irreversible* es la secuencia que, en cámara lenta, detalla la mutación post-humana por sobrepaso –y también por sobrepeso–, por exceso si se quiere, por exasperación. El amor que resulta imposible a Philippe, el carnicero que termina penetrando y asesinando brutalmente a su recién re-conocida hija en la misma habitación en la que fue concebida, y que termina haciendo de esa escena pre-

onírica su acontecer más real y festivo, es acá el odio que resulta insaciable, odio al que la venganza consumada se le burla a carcajadas susurradas al oído, odio que ni el asesinato justo soslaya, odio que por lo mismo termina haciendo de la existencia una experiencia tediosamente inhabitable, ni siquiera merecedora de final. Noé entiende lo que produce, y es precisamente eso que produce lo que exige una forma. La vida, en *Irreversible*, es la angustia de haberse por fin encontrado en un laberinto sin salida, en una trampa; de haber querido mirar la hora y haberse encontrado tan sólo con la máquina de relojería muerta; de haber visto a la cara aquello que creíamos era el camino sobre el cual avanzábamos. Un ritornelo del ritmo imposible que nos muestra que al final del túnel sólo hay un desierto que nos empujará hacia la búsqueda desconsolada de otro túnel.

En 2015, Noé presenta *Love*, un largometraje escrito antes del estrenado en 2002 y que por diferentes razones, sobre todo morales y de ‘producción’ no había podido realizarse antes. Tachada como una película que intentaba colar el porno en las salas de cine independiente, se trata de una muestra más de aquello en lo que nos hemos convertido, de aquello que hemos llegado a ser. “La vida no es sino lo que hagas de ella”, dice un joven alucinando en la ducha mientras abraza a su amante. El encuentro es imposibilitado ya no por la contingencia del vínculo sino por la naturaleza misma del agente: no es posible encuentro entre inexistentes, entre líneas punteadas. Los cuerpos son depositarios de mucho más que aquello de lo que son capaces. En *Love* ya no se trata de vacío ni de exasperación, sino de una danza entre fuerza centrípeta y fuerza centrífuga que hace desaparecer la vida misma para poner sobre la mesa la licuedad de las fuerzas mismas y de su lucha, de su danza. No se trata de incapaces de amar, sino del amor mismo que atraviesa y destruye al hombre por incapacitado para sí. Una suerte, entonces, de post-humanismo por incompetencia. Las biografías que nos presenta Noé en su más reciente largometraje son caricaturas del descarrío que el mundo produce a granel por nuestros días. En Noé, e incluso a pesar suyo, encontramos una postal de lo que somos o, en el mejor de los casos, de lo que estamos empezando a ser.

El abandono a las emociones por imposibilidad o por derrame. El triunfo de los afectos sobre la forma-humana que no puede con ellos. En cualquier caso el resultado es el mismo. La imposibilidad de sentir y de comprender la posibilidad de sensibilidad de

los demás, que terminan siendo exactamente eso, de-más. Sobrantes innecesarios que ya no hay necesidad siquiera de esquivar o ignorar porque, en la errancia distrábica del post-humanismo –en cualquiera de sus vertientes–, simplemente pierden toda cualidad de existencia. Puede que no se trate de lo que somos, pero en definitiva interpela el cómo estamos siendo.

II. Genealogía del des-encanto

Lo que somos y cómo hemos llegado a serlo, pregunta huérfana foucaultiana, nietzscheana y filosófica, encuentra ahora una suerte de asidero en lo que puede llamarse sociología de la técnica y una semiología post-alfabética, hábitats que no hacen sino develar la condición post-humana de la existencia contemporánea, ahora desde una perspectiva más o menos rigurosa. No se trata de caer en la tentación de dar cuenta del debate que –a partir de la filosofía de la técnica– pone en duda la condición humana desde reflexiones a propósito de una tensión prometeico-fáustica en torno a los usos y las intenciones de la técnica y la tecnología respecto de lo humano entendido biológicamente: del trasplante al implante. No. Más bien se trataría de dar cuenta de lo problemático que resulta, en términos de considerar la vida humana, cualificarla como tal; es decir, de problematizar lo humano en términos de los procesos de socialización que implica que hoy asistamos a una generación que es producto de relaciones tecnicocientíficas mucho más que afectivoemocionales. Sí, somos humanos criados –y creados– por las máquinas y los aparatos. Los bytes han hecho de nosotros mucho más de lo que han hecho las caricias humanas. Bifo, por ejemplo, caracterizará esta generación como la primera post-alfabética, en la que la semiosis que nos configura cognitivamente está predominantemente cargada de imágenes digitales y cada vez menos de caracteres alfabéticos. Sin duda, una mirada técnica más abarcativa, como la de Sloterdijk, permitirá sostener que lo humano nunca ha sido otra cosa. El sistema inmunitario de la falla constitutiva –no psicoanalítica, por supuesto– del animal humano que en tanto animal es incompetente, producirá lo humano en términos de adosamiento técnico, cosa que inmediatamente recorta su humanidad en pos de preservarla.

II.1. Técnica (y política)

La intromisión exponencial de los aparatos en la vida cotidiana puede seguirse – atendiendo a la observación de Bifo– recolectando las migajas de algunos otros. Por un lado estaría Benjamin, quien a partir del análisis de los impactos de la reproductibilidad técnica, traza prospectivamente la línea que seguiría en términos de posibilidades de percepción estética y de comunicación de este fenómeno. Por otro, la teoría crítica de Adorno, que muy por el contrario, tacharía como un terrible peligro para la cultura el fenómeno de la masificación. Enzensberger, por su parte, tan sólo verá en este mismo fenómeno las posibilidades que tiene el pensamiento progresista para esparcirse sobre la comunidad global. Y finalmente, desde el punto de vista de Baudrillard, esta diáspora mediática establecería una ruptura en términos de las estrategias comunicativas, una crisis en los contenidos y en la tradición, precisamente, del humanismo y el progresismo.

En definitiva, cualquiera que sea su matiz, la explosión de los massmedia después de la Segunda Guerra implican una necesaria recomposición del campo de análisis trazado por la teoría crítica desde el punto de vista del establecimiento de unos valores humanistas fundamentales o, en todo caso, de su puesta en consideración. Ya McLuhan, sigue rastreando Bifo, ha desdibujado claramente la ilusión que pretendía hacer de las nuevas tecnologías un campo sometible a las lógicas de gobierno democrático. En ese sentido, podemos seguir a Simondon cuando establece que más allá o más acá del ser vivo, es posible y necesario dar cuenta de un ser técnico como existente de manera más o menos independiente de aquel, predominante y determinante de la existencia de todo lo demás hasta el momento. Ese hilo argumental establece la autonomía de la entidad técnica que se instala en la vida biológica vía infiltración social. En ese sentido, diríamos con Stephenson que ‘al principio... fue la línea de comandos’. Pero en cualquier caso, la perspectiva lanzada a la historia por McLuhan establece una diada polimorfa que marcaría el paso de una tecnología alfabética de lo secuencial, hacia una de carácter electrónico de lo simultáneo. Un paso que nos obligaría a repensar la comunicación discursiva en términos de una lógica configuracional. En suma, el traspaso de una estructura de pensamiento lógica-crítica a una figuración cognitiva fundamentalmente mítica.

En ese orden de ideas, resulta apenas obvio que la política de izquierda quede auto-expulsada del mundo organizado por los medios tecnológicos y colonizado por la economía de mercado. La izquierda se posa, *grosso modo*, sobre principios –no nos importa su valor de verdad en este momento– de pensamiento crítico, diálogo y democracia. Pero estos principios ya no sirven en un mundo en el que la mente colectiva se codifica en términos de normas de acumulación configuracional y no ya de principios éticos trascendentales. En ese sentido, el diálogo es arcaico y caduco, y la democracia deviene mito ejercido como rito, en el mejor de los casos. Los actos dialécticos y discursivos de la izquierda se enfrentan con la escenografía imaginaria estructurada sobre configuraciones mitológicas y algorítmicas del mundo contemporáneo. La batalla está perdida antes de empezar. La derecha –cosa que por sabida se calla–, que no tiene principios más que los del poder que ejerce, va al encuentro de esos medios tecnológicos, así como estos últimos al encuentro de ella. Y en este movimiento, la derecha deviene ‘dentro’, ‘pan-política’ o simplemente ‘realpolitik’. El resto de la historia lo vemos, respiramos y sentimos todos los días y por lo mismo no necesita ser expuesto acá.

Así, estos nuevos códigos, apropiados por la (ex)derecha –pues en todo caso se trata de una gramática roída por el estado real de las cosas–, y aun antes, se posicionan como productores del discurso común, como delimitadores de lo (in)visible y de lo enunciado y como configuradores del formato de organización narrativa de lo social, de codificación de lo real en tanto tal. En términos políticos, la crítica y el humanismo se ven en la disyuntiva de marginarse por renuncia a negociar sus principios fundamentales y, en ese sentido, negarse a adoptar el lenguaje post-alfabético de los medios tecnológicos –es decir, asumir una postura conservadora–; y la posibilidad de integrarse contradiciendo sus principios humanistas básicos –lo que implicaría una subordinación al código emergente. En cualquier caso, el escenario está trazado como una “infósfera hiperveloz”, en palabras de Bifo. Lo que sea que eso pueda significar, definitivamente no está dentro de la zona de confort semiótica que llamamos ‘realidad’.

En ese contexto, que es nuestro presente, los centros de emisión de código semiótico binario –algoritmos– juegan un papel fundamental al momento de configurar las formas de vida, las formas del lenguaje, las formas de comunicación y las formas de

imaginación. Su rango de acción es estrictamente formal, lo que no implica una reducción o una limitación sino por el contrario, un nivel de penetración mucho más profundo y pre-subjetivo, una sutilidad sin precedentes, una invasión autoinmune que se dedica a determinar los formatos de la vida, de lo viviente, y que lo hace técnicamente. Decir que esto implica una castración profunda respecto de las posibilidades de pensamiento crítico, una esterilización cognitiva para el pensamiento y la elección libres, para una vida democrática, para la modernidad, es un eufemismo si no un sollozo nostálgico.

II.II. Política (y ética)

Más allá de la apropiación de los medios alternativos, y mucho más acá de la satanización de estos nuevos códigos, pareceríamos estar llamados a una suerte de ‘activismo mediático’ que se proponga superar el callejón sin salida en el que se encuentra la (ex)izquierda. Es decir, un ejercicio que pueda redefinir las relaciones de la vida en y con la infósfera. Dicho de otra forma, una práctica que encare el problema de la supervivencia, y que lo haga en el interior de la mutación post-humana aun si esto implica precisamente dejar de ser humanos, y por qué no, dejar de estar vivos –al menos de la limitada y conveniente forma en la que concebimos estarlo. Una práctica que problematice por medio de la tensión máxima, las capacidades que esta mutación pone en riesgo de extinción. No se trata, como podría proponer esa (ex) izquierda, de un simple arcaísmo que proponga la vuelta a/del humano pre-tecnológico –que además nunca existió–; sino más bien extender una estrategia que inserte en la lógica de la mutación post-humana nuevos valores hasta ahora impensados y que sólo serán pensables adentrándose en el abismo de tal proyecto. Se trataría de una empresa imposible en términos lógicos, y es eso precisamente lo que la haría más interesante: ni ‘superar’ ni ‘eliminar’ los automatismos tecnolingüísticos y psicótico-identitarios, sino habitar en ellos como en la paradoja, para que lo que somos encuentre forzosamente la necesidad de dejar de serlo.

Pero para hacerlo, es necesario no perder de vista las consecuencias que la ubicuidad de la infósfera tiene, en términos de imposibilidad, respecto de la democracia. La mutación post-humana implica una presión constante por la presentificación de la socialidad, lo que implica un rompimiento radical con los principios alfabéticos

de la democracia real. En un contexto en el que se virtualiza el intercambio, en el que se escinde la relación entre lo comunicacional y lo corporal, y en el que se desterritorializan las fuentes; es decir, uno en el que se entiende la presencia como incómoda, incompleta y superflua, es necesario hacer de la otredad –ni primeramente ni necesariamente humana– un agente de información en sentido simondoniano, como virtualidad deleuziana, como dato evacuable. Si esto es así, la temporalidad real emergente, la de la ubicuidad, que rompe la espacialidad como primer efecto, haría del escenario político uno ingobernable por definición, ya que constituiría un territorio independiente de la voluntad y de la acción humana propiamente dicha.

Lo que quisiéramos retener acá es que esa tensión entre tiempo-espacialidad e infósfera elimina al organismo perceptivo y consciente para reemplazarlo por la relación mutuamente continente del organismo y el tiempo. Y que los efectos de esta aceleración infinita del tiempo nos llevan –como nos han llevado hasta ahora– a la dislexia y al pánico, como ha intentado mostrar Virilio. Por eso la saturación, lejos de ampliar los márgenes de la libertad, deviene no-elección: automatismos psíquicos reemplazan la elección por el consumo de mercado. Cualquier noción de naturaleza e instinto quedan supeditadas a las lógicas de producción de significantes post-alfabéticos. Las tecnologías de la mente son ahora propiedad privada, mercancías que canalizan y modulan la atención, el comportamiento, las expectativas y las elecciones.

Allí opera la mutación post-humana propiamente dicha. En la sujeción y la configuración cognitiva de los procesos de subjetiv-acción. La tarea de ese ‘activismo mediático’ no sería otra sino abordar la cuestión de la posibilidad de desligar, de cortocircuitar esta configuración. No se trataría, en consecuencia, de proponer ejercicios de rechazo y sabotaje del dominio empresarial de los medios, sino de la caracterización compleja de su funcionamiento, de modo que sea posible ejercer erosiones, confrontaciones y evasiones que impliquen atravesar, recibir y elaborar la mutación post-humana misma, y hacerlo desde ella misma. Y es que la perspectiva que propone el rechazo y el sabotaje llanos, pierde de vista la pasividad del actor en el modelo de los medios tecnológicos, haciendo impensable la contradicción constitutiva del ‘activismo mediático’ como motor del movimiento mismo. Se trataría más bien de habitar la mutación tratando de desviarla, no de implosionarla: una trasmutación del

código, no un cambio de paradigma reactivo e históricamente ineficiente. Ahora bien, frente a estas perspectivas hay dos posturas fundamentales: la primera establece una apología a ultranza de la evolución tecnodigital que no nos remite sino a ejercicios de ficción cuasi-cinematográficos; y la segunda, que desde un arcaísmo sin igual establece una resistencia acérrima antidigital. No se trata entonces de fundar una postura neo-alfabética ante la lógica visual, pues somos y estamos en un escenario ya post-alfabético, y lo virtual-digital es el motor y el ambiente de la mutación cognitiva.

II.III. Humanismo no humanista: post-humanismo

Hijos de una configuración emotiva-cognitiva mucho más determinada por la semiosis maquínica que por el contacto humano, resulta inofensivo e ingenuo proponer evitar la mutación; por eso el ‘activismo mediático’ implica un ejercicio innato e inédito de habitar la mutación, haciendo allí todo lo (im)posible por mantener *con vida* –diremos ahora, existentes– las competencias en vía de extinción: las potencialidades alfabéticas transmutadas en código post-alfabético y, por tanto, post-humano. Ya no el rescate de los valores sino su transducción.

Desde mediados de los años setenta y hasta finales de los ochenta se vio nacer la primera generación post-alfabética. La modulación del deseo por parte de la explosión mercadotécnica de los Estados Unidos, y el resquebrajamiento de cualquier tipo de identidad local(izada) hacen emerger fenómenos de deslocalización cultural, desarraigo y fusión de estilos que devienen una generalizada atrofia de la creatividad, explicada en términos de la exigencia de energía mental y concentración que los nuevos socializadores tecnológicos demandan de sus ‘crías’ post-humanas. En ese sentido se hace imposible desconocer que la generación post-alfabética tenga un bagaje psíquico y lingüístico mutante que hace necesaria una nueva comprensión del modo de funcionamiento del ‘cerebro colectivo post-humano’.

Por esa razón se hace necesario además un nuevo lanzamiento teórico de la comunicación, que hasta nuestros días ha descuidado el ámbito afectivo y emocional para privilegiar lo (pre)técnico de la trasmisión de información. Es necesario entender la comunicación desde lo afectivo y lo emocional; no porque allí resida la esperanza,

sino porque es allí donde opera la mutación. Es el campo de la “personalidad” su territorio de poder, territorio que hoy se modula farmacológicamente, entendiendo sus matices como mera transmisión de información química codificable y, por lo mismo, manipulable en términos cibernéticos. Asistimos, en ese orden de ideas, a una ‘epidemia psicopática’ en la generación electrónica y post-humana, explicable por las desconexiones en la interacción humana y en la afectividad corporal.

¿Se podría entonces hablar de una generación de mutantes? Bifo propondrá pensar la mutación como aparato de producción de formas de vida post-humana no mutante, puesto que esta última noción implica semiológicamente una transformación inesperada y no deseada ni programable del soma. Lo post-humano, por eso, se entiende como el ejercicio de la modulación del deseo desligado absolutamente de la verbalización que, en todo caso, desemboca de diferentes formas en psicopatía y violencia. Ya la vida no se dice, no se narra, sino que se estalla y se agrede a sí misma.

III. Postal/poética de un desencantamiento encantador

Michel Houellebecq es un productor más o menos sistemático de historias. Desde mediados de los años noventa nos ha presentado regularmente una lectura abultada que opera, desde nuestra perspectiva, la función de barómetro de la condición post-humana de la vida cotidiana. Es necesario reiterar que no se trata de un paradigma, ni siquiera estético, que de cuenta de lo que somos en la actualidad. En cambio, creemos que puede funcionar como caja de resonancia respecto de los rasgos de personalidad que las formas de existencia contemporáneas hacen emerger de manera más o menos inédita.

En sus personajes, atravesados siempre por la imposibilidad de amar, la muerte, la impotencia y la insatisfacción sexual o la carencia de necesidad de placer, el turismo rutinario, el encuentro desubjetivado, el anonimato y la remarcable funcionalidad social a pesar de sí mismos, encontramos las consecuencias prácticas de las reflexiones teórico-genealógicas de los estudios de Bifo y de las escenografías de Noé. No se trata, digámoslo una vez más, de estados depresivos, fracasados o inútiles que hagan pensar

que como la vida pierde sentido emerge como opción terminar con la existencia, sino de existencias que habitan el vacío de sentido y que desde allí ni siquiera se preguntan por si alguna vez hubo sentido en el hecho de hacer algo, en absoluto. A diferencia del personaje que lo ha perdido todo, nos hallamos en presencia del que habita y encarna la pérdida como posibilidad de existencia, del que nunca consideró en la existencia humana algo merecedor de posesión real.

Un desprendimiento que no implica una actitud cínica (en sentido clásico) de desprendimiento de lo terreno que vuelva sobre lo ‘esencial’, sino una radical postura que establece como condición de posibilidad la inexistencia de tal cosa. Los diálogos dilatados y espasmódicos que se desligan de cualquier pretensión de construcción de sociabilidad nos recuerdan la hipocresía cortés que propone Saborit en *Vidas adosadas*. Las descripciones que presentamos como propiamente de Noé, son apenas reflejos de las lecturas de Houellebecq sobre casi cualquier ‘superficie’ que resuene con sus motivos.

El éxito, muy lejos del discurso del emprendimiento neoliberal, no constituye ninguna satisfacción. Los personajes de Houellebecq ni siquiera se saben, siéndolo, los mejores en lo que hacen. Eso carece de importancia. Momentos fulgurantes de satisfacción y de cuestionamiento de la emotividad humana, a la luz de Huxley o de los genetistas de después de la Segunda Posguerra, son lo más cercano a un encuentro propiamente ‘humano’. Escriben cartas por la pura reticencia a usar el teléfono, no por la necesidad de comunicación. Su sexualidad es casi inexistente e incluso desde jóvenes habitan un inusitado desdén por los placeres de la carne. Su vida gira en torno al simple hecho de estar vivos, y estar vivos no significa nada más ni nada menos que eso, no estar muertos.

Hacen turismo sexual sin mayor motivación que contar con los privilegios simbólicos y económicos de hacerlo. Viven –están– porque pueden. Están en la capacidad de fruncir el ceño en múltiples vuelos alternativos y se alimentan de comidas congeladas para solteros. Sus visitas, eróticas o laborales, que al final resultan lo mismo, son expulsadas de su espacio vital con apenas un gesto que en todo caso no es ambiguo. La interacción les resulta costosa y no dudan en consumir ansiolíticos, antidepresivos o

somníferos ante la situación que corresponda. El viagra hace parte de sus víveres, por si resulta necesario después de haber contestado un par de preguntas fútiles a alguna desconocida en algún café.

La situación más graciosa no les arranca una sonrisa y no tienen recuerdos memorables de su infancia. Su vida es un camino de decepciones y de certezas científicas y operativas. El tedio no les resulta pesado, pues no conocen la felicidad ni la ocupación real. Lo habitan con propiedad e ingenuidad, sin preguntarse si es un estado vital común, pero sabiendo que definitivamente no lo es. La desprovisión de emotividad hace incluso que ni siquiera la muerte de los progenitores, presente en *Plataforma* y en *Las partículas elementales*, les permita una lágrima. Más bien la muerte viene acompañada de particulares desprecios y verdades cortopunzantes y venenosas. Cualquier vínculo propiamente humano, incluso cuando constituye en la historia un estrecho lazo de socialización primaria o de protección familiar, es destruido sistemáticamente por la aridez de sus miradas. De su carácter tosco brota siempre una atracción fatal que resulta imposible por sus ineficaces habilidades comunicativas y por su sistemático desinterés por la otredad.

La errancia, entonces, vuelve a ser motivo. Y el escenario donde se despliegan estas dinámicas –valdría decir, estas ‘estáticas’– no es otro que el que Bifo ha caracterizado con rigor de cientista social contemporáneo, que es el de la mutación cognitiva. Somos ya post-alfabéticos, ya post-humanos. Y nuestras manos reconocen mucho más fácil el picaporte de la habitación que nos recibe a retozar cada noche o las teclas de nuestras sofisticadas máquinas de escribir ultracontemporáneas, que la piel del ser amado, inexistente por definición, por imposibilidad de emoción real, de vínculo humano en sus propios términos. Se habita el episodio autocontenido del encuentro casual, de la incompatibilidad por experticia. Se habita la errancia y la espera sin esperanza de la muerte que hará lo propio cuando, simplemente, se digne a echar una mirada sobre cada uno de nosotros. Los espacios resultan hostiles e inhóspitos, los tiempos eternos segundos, instantes fulminantes de espacios colapsados. Resignados en la inevitable vuelta, la huida es solventada por temporadas, para escapar de lo único que no tiene escape, la piel finita y un tanto estriada de sentir que se ha estado, desde siempre, demasiado tiempo sobre esta tierra.

Post-humanismo, entonces, en caso de ser necesario, como efecto, no consecuencia, de la reconfiguración del poder y de la ficción que nunca lo fue, de lo evidente que se mueve entre la ambivalencia y la ambigüedad. Post-humanismo como condición existencial que no llega al desapego, porque nunca conoció el apego. Post-humanismo no como consecuencia de la intervención técnica sobre lo biológico sino como conciencia de ineficacia de cualquiera de los casos posibles.

IV. Coda: vitalismo

Qué es entonces estar vivo no es una pregunta que interese cuando estar vivo no tiene mayor mérito que no estarlo. En reino del nihilismo, la vida se confunde con la muerte y emerge como bostezo que antecede a la tos o al paro cardíaco. La técnica ha develado una ontología compartida por nosotros, los homínidos parlantes, y todo lo demás. Y esto convierte a la vida en algo que, o bien es propio de los objetos inanimados tanto como nuestro, o bien que no habita en ninguno. En cualquier caso, la reflexión no escapa a un antropocentrismo bastante nauseabundo que sigue queriendo hacer de la especie más joven y más destructiva de la historia del universo conocido la guardiana de la sacralidad de la vida.

La vida sería lo importante, siempre y cuando estuviésemos dispuestos a renunciar a ella, o lo que es lo mismo, a aceptar que somos uno de sus modos –como la sustancia en Spinoza– y tal vez el peor logrado de todos, y que ella seguirá su ‘individuación’ felizmente a pesar de nosotros mismos. La vida, eso más allá e inmediatamente mucho más acá de cualquiera de nuestras capacidades de comprensión, que según Foucault se constituyó como problema más o menos recientemente, esa misma vida que no requirió nunca constituirse como problema y que sin hacerlo hubiese estado igual. La vida que hoy es descompuesta hasta sus últimas partículas, las elementales, para llegar a verificar que al fondo de todo hay materia inorgánica orientada por un principio que es inexplicable dadas las condiciones epistemológicas disponibles, esa vida nos diría sencillamente que no estamos vivos.

El viviente, lo viviente, un viviente. Aquello a lo que la vida le hace un hijo por la espalda o que es accidentalmente llevado por delante por ella. Todo. Nada. Es igual. Compartimos un espacio físico de duración –¡qué lindo Bergson!– con otros existentes. Y ese compartir es constitutivo de la existencia mutua. Llamarles a unos vivos y a otros no en esta co-existencia relanza el antropocentrismo que jerarquiza en función de la vida la planta sobre la roca. Holismo vital, no gracias. Vitalismo ‘dark’ si se quiere; en el que las fuerzas que hacen ser la existencia compartan estatuto y entonces el ciborg del primer mundo se vea al espejo y sea consciente de lo ridícula que es su “lucha” por la identidad diferenciadora. Y entonces el cuerpo desde siempre ya portador de prótesis, soporte de amputaciones y de aditamentos más o menos grandes, más o menos visibles, abraza al atleta con piernas de titanio sin siquiera preguntarse si es “más” o “menos” humano que aquel que para poder cagar regularmente lleva a sus órganos las prótesis biotecnológicas de algún yogurt diseñado también en laboratorios.