



Eidos: Revista de Filosofía de la
Universidad del Norte

ISSN: 1692-8857

eidos@uninorte.edu.co

Universidad del Norte
Colombia

García, Luis Ignacio

Técnica, poshumanismo y experiencia

Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 27, julio-diciembre, 2017,
pp. 293-318

Universidad del Norte
Barranquilla, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85451404013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

TÉCNICA, POSHUMANISMO Y EXPERIENCIA

Luis Ignacio García

CONICET | Universidad Nacional de Córdoba

luisgarcia78@yahoo.com.ar

RESUMEN

Este trabajo propone una reflexión sobre la técnica y sobre las condiciones de una crítica de la técnica en el horizonte contemporáneo del agotamiento de los paradigmas humanistas desde los que tradicionalmente se pensó esa crítica. Se plantea que 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. Una vez planteada esta escena poshumanista se proponen distintas alternativas posibles en ese horizonte, que oscilan entre el cinismo antropotécnico y el experimentalismo radical postidentitario. Finalmente, este postula que la puesta en disposición del lenguaje (en cuanto transparencia) y de la temporalidad (en cuanto velocidad) son los parámetros clave del contemporáneo capitalismo de la información. Ante ello, se propone que el desafío fundamental de un poshumanismo radical es abrir una experiencia del lenguaje y del tiempo más allá de toda forma de disponibilidad.

PALABRAS CLAVE:

Técnica, poshumanismo, experiencia, capitalismo cibernético, disponibilidad, lenguaje, tiempo.

ABSTRACT

This paper proposes a reflection on technology and on the conditions of a critique of technology in the contemporary horizon of the exhaustion of the humanistic paradigms from which that criticism was traditionally formulated. The argument states that the question about technique should be distinguished from the (instrumental) question about technical devices, i.e., it must break with the humanist assumption of the exteriority between technology and humanity. Once assumed this posthumanist scene, the paper analyzes different possible positions in that scene, ranging from anthropotechnical cynicism to radical post-identitarian experimentalism. Finally, the paper postulates that the making available of language (as transparency) and temporality (as speed) are the main parameters of contemporary capitalism of information. In response, the fundamental challenge of a radical posthumanism is to open an experience of language and of temporality outside any form of availability.

KEYWORDS:

Technology, posthumanism, experience, cybernetic capitalism, availability, language, time.

TÉCNICA, POSHUMANISMO Y EXPERIENCIA

INTRODUCCIÓN

Este trabajo propone 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 poshumanista pueden asumirse distintas posturas ante el problema de la técnica, que oscilan entre el cinismo antropológico y el experimentalismo radical post-identitario; (3) este poshumanismo 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 (pos) feminismo o el *general intellect* del neocomunismo; (4) el poshumanismo 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 poshumanista al cibercapitalismo contemporáneo. A partir de estas cinco hipótesis fundamentales, este trabajo postula que pensar la técnica hoy implica interrogar las configuraciones pos-humanistas de la experiencia.

- I. *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 atasca la discusión 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 solo 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 solo 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, el 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 solo 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 solo 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 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.¹ 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 cuanto *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 constituye en la historia del hombre.² La técnica es una forma de relacionarnos con el mundo y una forma de dárseos 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

¹ 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”. (Heidegger, 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 (1991) en su famoso trabajo sobre el tema. Sin embargo, y sin dejar de asumir estas relaciones, nuestro desarrollo llevará hacia otros rumbos, como se verá en lo que sigue.

² Para sostener esta co-origenariedad entre técnica y humanidad resulta fundamental el planteo de Bernard Stiegler (2002).

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; 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.

- II. *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 pos-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 pos-humanismo, sino entre dos formas de lo pos-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.*

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 esquemáticamente como “humanistas” parten de la fundamental distinción entre naturaleza y cultura; 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 en la base de la crítica tradicional, romántica, de la técnica, que desde Rousseau y los luditas “destructores de máquinas” suponía un hombre natural, un buen salvaje, que garantiza la posibilidad misma de la crítica de la técnica.³

Ahora bien, esta perspectiva 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 solo viciada de supuestos desde su origen, sino además puesta en cuestión por la propia técnica contemporánea que intenta, justamente, criticar, una técnica que de manera cada vez más decidida desdiferencia su rendimiento “propio” del de la “naturaleza”. 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

³ Uno de los lugares canónicos donde se deconstruye esta lógica del origen sobre la que se asienta la distinción entre naturaleza y cultura es la famosa segunda parte de *De la gramatología*, de Jacques Derrida (2010a).

famosísimo comienzo del *Así habló Zaratustra*, el poema sinfónico que R. Strauss compusiera a partir del libro en el que se anunciaba con mayor claridad la escena poshumanista en que vivimos). Lo humano es la artificialidad misma, la técnica no es sino lo que mejor define al hombre en su humanidad. La artificialidad del suplemento, como nos lo hizo ver Derrida, está en el origen.

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.⁴ 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 —incluso cuando el despliegue de esa esencia pueda ser pensado como la historia misma, como en las posturas historicistas— (lo humano es la artificialidad misma). No es un azar que la querella anti-humanista del pensamiento francés del umbral estructuralista/posestructuralista esté en la base de estas discusiones.⁵

Ahora bien, estas asunciones pos-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

⁴ De allí que en un trabajo reciente sobre el problema de lo poshumano Rosi Braidotti plantee que el punto de partida para tematizar este problema es precisamente la puesta en crisis de la dicotomía naturaleza/cultura: “Este *continuum* naturaleza-cultura es el punto de partida para mi viaje a la teoría poshumana”. (Braidotti, 2015, p. 10).

⁵ Desde los supuestos derrideanos del pensamiento de Stiegler hasta los despliegues biopolíticos del pensamiento de Foucault y de Deleuze. Un hito clave para pensar el umbral posestructuralista del poshumanismo sigue siendo la conferencia de 1968 “Los fines del hombre” de Derrida (en Derrida, 2010b).

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.⁶

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 y esquemática, pero tajante, entre dos formas 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 poshumanista 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 *poshumanismo 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

⁶ Se trata de una aporía estrictamente análoga a la denunciada famosamente por Habermas en el pensamiento de Foucault en términos de una “contradicción performativa”. (Habermas, 1989).

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, creemos, el riesgo abismal de todo poshumanismo: ser engullido por el nihilismo del remolino tecno-científico, es decir, el poshumanismo como simple deshumanización.⁷

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 poshumanista, 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

⁷ Una tal postura se plantea como poshumanismo eminentemente *práctico*, en los laboratorios de ingeniería genética, en la industria química, en los lobbies de patentes, en los discursos de la “sociedad del conocimiento”, en la expansión neoliberal del discurso del “management”, en el éxito cada vez más difundido de las neurociencias, etc. En términos teóricos, un lugar intenso, no carente de ambigüedad, de esta discusión fue el polémico discurso de Peter Sloterdijk (2000) “Reglas para el parque humano”. Una continuidad de este polémico discurso puede leerse en Sloterdijk (2001). 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, Hardt y Negri, 2004, y la idea de una “productividad biopolítica” de la multitud). El colectivo Tiqqun plantea con contundencia la escena de lo que aquí llamamos poshumanismo cínico en *La hipótesis cibernética*, donde reconstruye las formas contemporáneas de gubernamentalidad neoliberal a partir de un recorrido por los grandes histos de la historia de la cibernética, desde su formulación inicial durante la II Guerra Mundial por Norbert Wiener hasta nuestros días (que incluye, por cierto, una crítica de las alternativas de la “biopolítica positiva”, y a las formas contemporáneas de cibernética aplicada como las de Gregory Bateson o Paul Watzlawick). Véase Tiqqun 2012, y sobre todo 2014. También Paula Sibilia (2005) se propone un diagnóstico crítico de estas posturas de euforia fáustica. A estas posturas acriticamente entusiastas respecto a la posibilidad de reprogramación “mejorada” de lo humano es a las que llamaremos aquí poshumanismo cínico. Si bien no es parte del interés de este trabajo desplegar la diferencia entre poshumanismo y transhumanismo, sin dudas lo que aquí entendemos como poshumanismo cínico está cerca de las posturas denominadas transhumanistas.

deshumanizada de *procesos objetivos*. En este sentido quisiéramos deslindar de este cinismo una orientación que nos permitimos llamar, provisoriamente, poshumanismo radical, pues abandona no solo la concepción de lo “humano” como esencia (aun cuando su despliegue sea histórico) o naturaleza estable, sino también la determinación de la técnica como mera *manipulación*. Quizá la mejor 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 poshumanismo nihilista), en el otro caso el desborde se 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 poshumanismo 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 produce 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 cibernética⁸), cifrando la solución de los problemas humanos a una antropológica, otras formas de poshumanismo nos permiten pensar no solo más allá del humanismo, sino también más allá de la técnica como pura manipulación o control, y su fantasía (demasiado humana) de control total. 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

⁸ Aunque un adecuado deslinde entre cibernética de primer orden y de segundo orden podría ser pertinente un más amplio despliegue del problema, en los límites del interés de este trabajo hablamos de la cibernética en general, incluyendo la “cibernética de la cibernética”, en la medida en que esta solo lleva a un segundo grado de reflexividad los mismos patrones de control, *retroalimentación*, *organización*, *sistema*, etc., que regían a la de primer orden. Y son esos patrones los que aquí entran en consideración crítica.

política mundial reemplazada por una antropotécnica 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 (Stiegler, 2002), la carencia de facultad específica como lo específicamente humano,⁹ el planteo cambia sustancialmente: ya no estamos ante un desborde del humanismo que nos deje desasistidos de todo criterio para adentrarnos sin presupuestos trascendentes en el mundo técnico. Estamos, por el contrario, ante un pos-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 (que es lo mismo que su *meta* en la historia), sea en la forma biotecnológica de la manipulación de lo humano en cuanto puro dato cuantificable. Sostener el umbral de un poshumanismo 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 mítico del hombre natural. Pero la técnica tampoco sería una nueva esencia poshumanista 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 poshumanismo 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*,

⁹ Aludimos aquí al planteo de Giorgio Agamben (2007) sobre la *carencia de obra humana*, que preside el conjunto de su planteo filosófico-político (en la noción misma de *inoperosidad*), y que es abordado sucintamente en su ensayo "La obra del hombre".

de la *responsabilidad* por el resguardo de lo humano como *no esencia*, esto es, como *incalculabilidad* e *indeterminabilidad*.

Por supuesto, este esquemático deslinde entre dos formas de pos-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 antropotécnica, 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 solo del humanismo, sino también, y sobre todo, de la antropotecnia.¹⁰

En este sentido, postulamos que en la actualidad la disputa real no se plantea entre humanismo y poshumanismo (como pudo serlo para Heidegger o para Foucault en su disputa con Sartre), sino entre estas dos fundamentales “alternativas de lo poshumano”:¹¹ el poshumanismo cínico de la apología de la subjetividad del rendimiento y de la sociedad de control, por un lado, y el poshumanismo de la experimentación con las formas de la *artefactualidad* radical de la subjetividad y de la comunidad.

III. *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*

¹⁰ Véase Agamben (2005), sobre todo su capítulo central, “Poiesis y praxis”.

¹¹ La expresión es de Oscar Del Barco (1994). Luego fue utilizada como título de una compilación de sus textos (Del Barco 2010). Afirma Del Barco (1994): “Hay que distinguir entre el no-humanismo del Sistema y el no-humanismo como más allá del hombre; uno implica su aniquilación maquínica, mientras que el otro implica su desborde sin límites. Es en la *diferencia* entre ambas alternativas de lo poshumano que se juega una historia epocal que debe y deberá, cada día más, elegir entre la verdad en la libertad o el fetichismo como violencia técnico-productivista”. (p. 18).

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, sin ninguna pretensión de exhaustividad pero sí como casos *ejemplares* en la actualidad, dos grandes zonas del pensamiento contemporáneo que, sin dar lugar ni al humanismo clásico ni al poshumanismo 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, es decir, no con la maximización de su rendimiento o productividad sino, por el contrario, con su estricta *carencia de obra*.

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 (1995) y su temprana y provocativa defensa del *cyborg* como monstruo y escándalo de toda identidad fija y autocontenida, pasando por la influyente apuesta de Judith Butler (2007), 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. (Preciado, 2008). Para 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 solo 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. El supuesto 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”, en las que 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 sociedad¹²), 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. (Hardt, 2010). El capitalismo solo 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

¹² En efecto, para la tradición italiana del “pos-operaísmo” ha sido decisivo el denominado “Fragmento sobre las máquinas” que se encuentra en los *Grundrisse* de Marx. Véase Marx (2011a, pp. 216-230). Una de las más influyentes lecturas en el marco de esa tradición es la que propone Paolo Virno (2003) es su *Virtuosismo y revolución*.

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 solo de la teoría sino de las prácticas críticas contemporáneas podrían pensarse en la línea de lo que denominamos un poshumanismo radical, más allá de la crítica humanista y de la complacencia del poshumanismo cínico. Al menos pareciera que para ambas tendencias la tarea es poner la técnica contemporánea al servicio del resguardo de un núcleo *indeterminable e inapropiable* de lo humano. Ambas parecen sugerir no tanto que “no hay esencia del hombre”, sino más bien que “*hay no esencia* de lo humano”: hay un género irreductiblemente *en disputa* y siempre *postidentitario*, del mismo modo que hay un *común* irrenunciablemente *inapropiable*, como (*im*)*propia* “obra del hombre”. Todo ello más allá de lo que opinemos de la viabilidad efectiva de estas apuestas en el mundo contemporáneo, y en el contexto de las formas contemporáneas de dominación. Sobre estas dificultades volvemos en el próximo apartado.

IV. El tránsito de las formas binarias y disciplinarias de dominación, entendida como represión o inhibición, a las formas afirmativas y flexibles de (auto)dominio, entendido como maximización del rendimiento o sobreestimulación, hace que las posturas poshumanistas radicales (como las antes referidas) estén siempre riesgosamente cerca de la cínica afirmación del estado de cosas del capitalismo cibernético. La hipótesis cibernética con la que opera el capitalismo contemporáneo amenaza permanentemente con capturar y neutralizar las políticas y estrategias afirmativas del poshumanismo radical.

Como ya se postuló, la encrucijada decisiva de nuestra actualidad ya no se plantea entre humanismo y poshumanismo, sino más bien entre dos formas dentro de esta última alternativa.

Ahora bien, admitido esto debemos reconocer que el problema fundamental para todo poshumanismo radical es cómo piensa sus políticas en un contexto histórico en el que la técnica ha sido puesta al servicio de la dominación y el control, en el que el control es inescindible de esos mismos dispositivos técnicos para los que se reivindica un potencial emancipatorio.¹³ Una adecuada reflexión sobre la técnica debe asumir el diagnóstico de una transformación general en las formas de dominio que en su momento Gilles Deleuze (1991) pensó, en la estela de los estudios foucaulteanos, como el tránsito de las “sociedades disciplinarias” a las “sociedades de control”. Incluso algunos críticos posteriores sugieren que nuestra situación es aun más complicada, puesto que más que de control, con toda la negatividad y exterioridad que el control todavía puede implicar, deberíamos hablar de “sociedades de rendimiento”¹⁴, en el sentido de que el mundo pos-industrial o pos-fordista hace de cada uno de nosotros un *empresario de sí mismo* (Foucault, 2007), generando la fantasía de empoderamiento que esta interiorización 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.¹⁵

Para los fines acotados de este trabajo debemos recordar 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 en el que siem-

¹³ Resulta elocuente para comprender la pregnancia de esta situación, de este riesgo, el malestar expresado por la propia Donna Haraway respecto a los abusos que sus teorías del *cyborg* han podido tener en la escena teórica “poshumanista” contemporánea, cuando pudieron ser apropiadas por variantes del poshumanismo que llegan a considerar la transgresión biológica como una ruptura utópica con la evolución. Se plantea el nombre de Hans Moravec como ejemplo de los desvaríos de un “transhumanismo” alocado, que equivale a lo que aquí nosotros hemos denominado poshumanismo cínico. (Véase Gane y Haraway, 2006).

¹⁴ Véase, por ejemplo, el trabajo de Byung-Chul Han (2012).

¹⁵ Un inquietante diagnóstico en esta dirección, que radicaliza el postulado deleuziano de una “sociedad de control”, puede encontrarse en Cray (2015).

pre 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 solo 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, vigilia y sueño, etc.), los tiempos del rendimiento carecen por definición de interrupción y tienen como ideal la conexión permanente, la temporalidad 24/7 (expresión que utiliza Crary (2015) 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 (como las evocadas en el apartado anterior) puede soslayar. Una vez agotada la expansión extensiva del capitalismo se inicia su expansión intensiva,¹⁶ y ello implicó 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

¹⁶ O, dicho en los términos de Marx (2011b), pasamos de la “subsunción formal” a la “subsunción real” del trabajo en el capital. Para la orientación operaísta italiana (representada por Antonio Negri y Paolo Virno, entre otros), este famoso “Capítulo VI” inédito del primer tomo de *El capital* fue tan importante como el “fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse*, antes citado: pensar los límites y posibilidades del “general intellect” implica pensar las formas de dominación y de emancipación en el contexto de la subsunción real *de la vida* (ya no solo del *trabajo*) al capital. Tal radicalización biopolítica de Marx puede ser encontrada, sobre todo, en Negri (2006).

información. La producción y gestión de información como clave de la sociedad contemporánea, tiene dos objetivos fundamentales, uno económico y otro político: por un lado, 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*,¹⁷ 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 (2003) 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, 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

¹⁷ Glosamos con esta expresión algunos pasajes fundamentales de *La hipótesis cibernética*, del colectivo francés Tiquun, un lúcido y agudo diagnóstico del lugar de la cibernética como tecnología de gobierno en las sociedades contemporáneas, atraídas por la lógica del riesgo, la seguridad y el control. (Tiquun, 2014).

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.

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 solo 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.

V. 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 poshumanismo radical es abrir una experiencia del lenguaje y una experiencia de la temporalidad por fuera de toda disponibilidad.

El apartado anterior tenía como cometido mostrar las grandes dificultades que una postura poshumanista consecuente habrá de enfrentar. Con ello intentábamos explicitar que si bien acompañamos algunas estrategias *positivas* de movilización liberadora de la técnica y de la escena poshumanista que nos abre el mundo contemporáneo, como las apuntadas en el apartado III, sin embargo reconocemos 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 propongan 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. Nos referimos 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*.¹⁸ 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: el lenguaje y el tiempo. Eran ellos, el lenguaje y la muerte, justamente las experiencias

¹⁸ La utopía de la transparencia se ve reformulada en nuestra actualidad en el creciente éxito de los paradigmas cognitivistas de las neurociencias, agudamente criticados, entre otros, por Slavoj Žižek (por ejemplo, en Žižek 2006, segunda parte). En cuanto al problema de la reducción de la temporalidad a velocidad, puede encontrarse una tematización sostenida del problema en la obra de Paul Virilio, como por ejemplo en su *Velocidad y política*, donde se ponen en juego las relaciones entre velocidad, aceleración y destrucción del tiempo como condiciones de las formas contemporáneas de acumulación. (Virilio, 2007).

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 abrimos al misterio, sino para ponerlas a disposición de la manipulación cibernética, 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 este 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 un lenguaje 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 lenguaje y tiempo se nos aparecen bajo la modalidad de la *disponibilidad*. Todo es disponible, pero ya no solo las cosas o mercancías, sino el tiempo y el lenguaje (justamente para ser convertidos, ellos mismos, en mercancías). 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 el lenguaje, 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 solo 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 allí mismo radica 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 del lenguaje. Contra la transparencia y contra la velocidad quizá no solo quepan estrategias activas, siempre al borde de volver a abastecer la movilización total (nos referimos, nuevamente, a los entusiasmos pos-feministas y neocomunistas como los arriba reseñados). Respetamos esas opciones y miramos con atención esas experimentaciones. Pero quizá hayamos de aprender a 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 del lenguaje 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 experiencia de una técnica que resguarde la *indeterminación* de lo humano, aquella falta con la que Epimeteo singularizó nuestra humanidad?

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2005). *El hombre sin contenido*. Barcelona: Áltera.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Byung-Chul Han (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Crary, J. (2015). *24/7. El capitalismo tardío y el fin del sueño*. Buenos Aires: Paidós.
- Del Barco, O. (2010). *Alternativas de lo posthumano. Textos reunidos*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Del Barco, O. (1994). *El abandono de las palabras*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados.
- Deleuze, G. (1991). Posdata sobre las sociedades de control. En Ch. Ferrer (comp.), *El lenguaje libertario*, t. 2. Montevideo: Nordan.
- Derrida, J. (2010a). *De la gramatología*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Derrida, J. (2010b). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gane, N. y Haraway, D. (2006). When We Have Never Been Human, What Is to Be Done: Interview with Donna Haraway. *Theory, Culture and Society*, 23 (7-8), 135-158.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Cátedra.
- Hardt, M. (2010). Lo común en el comunismo. En A. Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En M. Heidegger, *Conferencias y artículos*. Barcelona: del Serbal.
- Jünger, E. (2003). La movilización total. En E. Jünger, *Sobre el dolor*. Barcelona: Tusquets.
- Marx, K. (2011a). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. 2*. México: Siglo Veintiuno Editores.

- Marx, K. (2011b). *El capital. Libro I, Capítulo VI (inédito)*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Negri, A. (2006). *Fábricas del sujeto / ontologías de la subversión*. Madrid: Akal.
- Preciado, B. (2008). *Testo yonki*. Madrid: Espasa.
- Schmitt, C. (1991). La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones. En C. Schmitt, *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Sibilia, P. (2005). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sloterdijk, P. (2001). El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología genética. *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, 4, 20-29.
- Sloterdijk, P. (2000). Reglas para parque humano. En respuesta a la Carta sobre el Humanismo. *Pensamiento de los confines*, 8, 9-22.
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Hiru.
- Tiqun (2014). *La hipótesis cibernética*. Madrid: Acuarela y Antonio Machado Libros.
- Tiqun (2012). *Primeros materiales para una teoría de la jovencita. Seguido de "Hombres –máquina modo de empleo*. Buenos Aires: Hekht Libros.
- Virilio, P. (2007). *Velocidad y política*. Buenos Aires: La Marca.
- Virno, P. (2003). *Virtuosismo y revolución*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Zizek, S. (2006). *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.