

**Instituto de Investigaciones Gino Germani**

**VI Jornadas de Jóvenes Investigadores**

**10, 11 y 12 de noviembre de 2011**

Natalia Ortiz Maldonado.

Magíster en Ciencias Sociales y Políticas (FLACSO) y doctoranda en Ciencias Sociales (Fsoc-UBA). Investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Docente de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y profesora del Departamento de Políticas Públicas (UNLa).

HYPERLINK "mailto:nortizmaldonado@yahoo.com.ar" [nortizmaldonado@yahoo.com.ar](mailto:nortizmaldonado@yahoo.com.ar)

**Eje problemático.** 4, Producciones y consumos culturales. Arte. Estética. Nuevas tecnologías.

**Título de la ponencia.** De la razón binaria a las racionalidades (bio)tecnológicas. Apuntes e inquietudes sobre las sociedades contemporáneas.

**Resumen.**

Este trabajo se inscribe dentro de las discusiones y desarrollos sobre las sociedades contemporáneas que otorgan a las tecnologías un lugar central para el análisis. Tomando distancias de los relatos celebratorios o pesimistas, el objetivo de este escrito es reflexionar a partir de autores que como Michel Foucault, Gilbert Simondon y Peter Sloterdijk han privilegiado la problemática tecnológica. En el primer tramo del trabajo se considera la presencia de una razón binaria que atraviesa el pensamiento, la subjetividad y la política modernos. Luego se analizan algunas de las rupturas y discontinuidades de la razón binaria en relación con la emergencia de las “nuevas tecnologías”. Finalmente, en tercer lugar se considera la dimensión de la subjetividad como territorio donde cristalizan y se producen modos de vida colectivos en el contexto (bio)tecnológico. Con este escrito se espera contribuir con el debate y la reflexión en el escenario de un mundo donde las tecnologías atraviesan todas las áreas del quehacer humano y donde las nociones que organizaban el pensamiento y las prácticas sociales han devenido inestables.

Polo: El infierno de los vivos no es algo que será; hay uno,

es aquel que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más. La segunda es peligrosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio.

Italo Calvino. *Las ciudades invisibles*.

### **1. Crítica a la razón binaria.**

La razón binaria se articula y desplaza a partir de diferentes polaridades que no siempre son lógicamente compatibles: hombre y naturaleza, naturaleza y cultura, hombre y mujer, arte y técnica, ciudadanía y barbarie, verdad y error, real y virtual... Más allá de las genealogías que podrían trazarse alrededor de cada uno de estos pares, es posible señalar que quizá uno de los más importantes de ellos, naturaleza y técnica, es una modulación de la tensión griega entre *fisis* y *tecné*, donde las fuerzas de lo viviente se oponen a ciertas habilidades e instrumentos humanos. Lo muerto y lo vivo, lo que manipula y lo que es manipulado, el candor de lo viviente y la frialdad de lo instrumental.

Tras la experiencia de los campos de concentración Théodor Adorno desplegó una tenaz crítica sobre la razón binaria y vio en ella la razón fascista que construye una totalidad forzando y destruyendo singularidades. Es así que en *Dialéctica Negativa* (2005) articula la construcción de conceptos y polaridades con el fascismo que conjura la particularidad de lo viviente. Adorno cree que es necesario entonces desarrollar un pensamiento sobre el “algo”, sobre lo que no es totalizable, un pensamiento que no pueda ser capturado por las seductoras trampas de la razón binaria, por sus simplificaciones y violencias.

Gilbert Simondon comienza *El modo de existencia de los objetos técnicos* con una denuncia: la cultura se ha constituido en contra de la técnica en una supuesta defensa del hombre. Pero la oposición “fácilmente humanista” entre hombres y máquinas ignora y enmascara “una realidad rica en esfuerzos humanos y en fuerzas naturales, y que constituye el mundo de los objetos técnicos, mediadores entre la naturaleza y el hombre” (Simondon, 2008:31). De esta manera, la máquina es a la cultura lo que el extranjero es a los hombres, una fuente de temores y extrañamiento. A partir de

allí se abre el universo simondoniano donde la razón binaria se disuelve y aparece en su lugar un escenario poblado de procesos donde máquinas y hombres se vinculan estrechamente sin perder por eso su especificidad.

Simondon se mantiene equidistante de la adoración y del rechazo de los objetos técnicos y advierte que nuestras sociedades han elaborado dos mitificaciones contradictorias alrededor de las máquinas. Según la primera, ellas son meros ensamblajes de materia con los que sólo cabe relacionarse en el reino de la utilidad; según la segunda, las máquinas poseen todos los atributos de la psique individual y desde allí se procura “poner a las máquinas al servicio del hombre, creyendo encontrar en este modo, en la reducción a la esclavitud, un medio seguro de impedir toda rebelión” (Simondon, 2007:33). Pero los objetos técnicos están más próximos a la indeterminación que al automatismo, señala, y por eso es necesario despojarse de la razón binaria y escrutar las relaciones que los individuos técnicos entablan con los individuos humanos pero también las relaciones que las máquinas establecen y pueden establecer entre sí.

En el trabajo de Peter Sloterdijk la razón binaria también se vincula con una crítica al humanismo, pero en este caso el humanismo y su idea de “hombre” remiten a una polaridad distinta, civilización y barbarie. El humanismo se propone a sí mismo como una tecnología de adiestramiento/educación de los hombres a partir, precisamente, de una noción de “hombre” donde pervive la barbarie que la educación correcta puede domesticar. En *Normas para el parque humano* (2003) Sloterdijk plantea la crisis del humanismo a partir del resquebrajamiento de la imagen del hombre adiestrable. No sólo se trata del evidente fracaso del ideal humanista a partir de las experiencias de los campos de concentración que Primo Levi sintetiza en el título *Si esto es un hombre...* sino también de la modificación del “hombre” a partir del desarrollo de las nuevas tecnologías.

La rajadura de la metafísica del hombre afecta simultáneamente a la polaridad entre naturaleza/cultura y a la crítica del poder que siguen motivados en el par sujeto/objeto. Según Sloterdijk, los teóricos de la razón binaria comienzan dividiendo el cosmos de lo existente en dos dimensiones, colocan en una de ellas al alma, el yo y lo humano (lo “subjetivo”), mientras que en la otra colocan al mecanismo y lo inhumano (lo “objetivo”). Este esquematismo ignora las capacidades y propiedades compartidas por ambas dimensiones, pero por sobre todas las cosas oculta la política de la polaridad sujeto/objeto y es así que el pensamiento crítico se ha mantenido dentro del sistema de tenazas al interior de la razón binaria donde sólo le es posible plantear la

supremacía o “dominación” de un término sobre otro, sin poder desplegar una crítica de esta razón en cuanto tal. Aparecen entonces las políticas de la voluntad de poder que señalaran Nietzsche y la Escuela de Frankfurt y junto a ellas surge un cariz del pensamiento crítico especialmente valioso para las ciencias sociales: las trampas y seducciones de las dialécticas entre amos y esclavos. En términos de Sloterdijk: “En el esquema metafísico, la división del ser en sujeto y objeto se ve reflejada en la diferencia entre amo y esclavo, así como en aquella que existe entre trabajador y materia prima. Dentro de esta disposición, la crítica del poder sólo puede ser articulada como resistencia de la parte suprimida objeto-esclavo-materia-prima, contra la parte sujeto-amo-trabajador” (Sloterdijk, 2001:6).

Quizá sea Michel Foucault uno de los pensadores que ha llevado más lejos el análisis del vínculo entre el poder y el pensamiento sobre el poder que se formula según la razón binaria. Foucault parece no fatigarse nunca cuando dedica el comienzo de sus cursos en el Colegio de Francia casi invariablemente a “recordar” la importancia de eludir todas las formas del pensamiento del poder como pensamiento de “lo otro”. El poder no es un objeto, no es una propiedad, no es un atributo, no es una superestructura ni una infraestructura, no es “algo” que algunos tendrían mientras otros estarían privados de ello, tampoco una sustancia que “emana” de la ley divina o terrenal ni del consenso (Foucault, 1999a). El poder es una relación de fuerzas presentes y activas, es el sentido de esas fuerzas que además involucran siempre resistencias y rechazos.

A propósito de la crítica a la razón binaria, Foucault indica la presencia de una estrategia privilegiada de poder allí donde los discursos oponen poder a libertad para luego señalarse a sí mismos como portadores de las disímiles “liberaciones del hombre”. Es ahí donde la razón binaria se yuxtapone con la razón moderna y emergen las instituciones disciplinarias junto a los pares locura-razón de los manicomios, salud-enfermedad de los hospitales, delincuentes-buenos muchachos de las cárceles, etc. Se trata aquí de la crítica a las prácticas médicas, jurídicas, científicas y políticas que sostienen una “hipótesis represiva” del poder y prometen liberar de lo que estaría reprimiendo: “Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra ‘liberación’” (Foucault: 1999a:193). Aquí podrían ubicarse también las dicotomías entre hombres y mujeres o entre real y virtual, en tanto siempre se trata de “estrategias fatales” que forcluyen la posibilidad de analizar cómo se ha construido la polaridad al tiempo que conminan a identificarse con alguno de sus términos.

La crítica al poder tiene que renunciar entonces a la razón binaria, particularmente en los

casos en que ella utiliza las máscaras del origen, la causa, la esencia o la identidad (Foucault, 1992). No se trata de desentrañar conceptos sino antes bien de comprender las prácticas donde ellos se incorporan a una trama de verdad. Por este motivo la distinción entre naturaleza y cultura, entre hombre y tecnología siempre reenvía a campos de saber-poder específicos y no hacia etimologías u otras metafísicas. Es así que en un debate televisivo entre Foucault y Chomsky en 1971 donde este último asegura que las instituciones capitalistas reprimen la naturaleza esencialmente creativa del ser humano, Foucault propone un análisis del poder que rechaza las “naturalezas” de todo tipo y que tendría como primer blanco a las prácticas que parecen más “neutrales” en el conflicto político. Las nociones de “vida” y de “naturaleza humana” son indicadores epistemológicos que señalan a ciertos discursos en relación o en oposición a la teología, la biología o la historia, sostiene (Foucault, 1999b). Para comprenderlas, es necesario situarlas en relación con otras prácticas humanas económicas, técnicas y culturales que les sirven de condiciones de formación y modelos.

## **2. Racionalidades tecnológicas.**

La biología molecular se interna en el ADN, descubre los códigos, transmisiones, memorias y expresiones que la ingeniería genética y las biotecnologías utilizarán de maneras que hubieran pertenecido a la ciencia ficción pocas décadas atrás (y que han pertenecido a ella). La inmunología explora las posibilidades de un sistema que puede asimilar o expulsar otros sistemas complejos y se concentra (al menos por ahora) en los trasplantes y las enfermedades autoinmunes. La neurología reformula las posibilidades del sistema nervioso y experimenta con las realidades de la inteligencia “artificial”. Todos estos saberes operan con una novedosa matriz de saber-poder-verdad como también lo hacen los saberes cotidianos: desde el uso lúdico de la red cibernética en Internet (laptops, deskstops, blackberries, etc.) hasta las nuevas prótesis cosméticas que ya no maquillan el paso del tiempo sino que buscan anularlo regenerando los tejidos.

En un ensayo particularmente lumínico y breve, Gilles Deleuze sugiere una metamorfosis desde las sociedades disciplinarias hacia un nuevo tipo de experiencia colectiva donde ya no se trata de la forja individual en espacios cerrados sino de la regulación globalizante en espacios cada vez más abiertos. Desde su perspectiva, comprender este movimiento es repensar el vínculo entre ciencia, política y cultura, pero especialmente es repensar la articulación entre sociedades y tecnologías: si en el modelo moderno las máquinas eran energéticas, en las sociedades actuales las

máquinas son informáticas (Deleuze, 1999).

Foucault plantea ese movimiento en el trabajo que dedica a la red de saberes que constituyeron la matriz epistemológica de la modernidad, *Las palabras y las cosas*. Allí sostiene que el artefacto “hombre” como ser que vive, habla y trabaja, fue el producto del entrecruzamiento de los saberes de la biología, la lingüística y la economía (Foucault, 1999c). De esta manera la “naturaleza humana” se forjó en el entrecruzamiento de las ciencias “duras” en cuyos intersticios se produjeron luego las ciencias humanas. Es indudable que esa *episteme* se ha transformado radicalmente a partir del surgimiento de una nueva ciencia, la cibernética, que transformó los dominios de la biología (especialmente la biología molecular), y se acopló al desarrollo de la inmunología y las neurociencias. Hoy se percibe con claridad el establecimiento de una matriz epistémica novedosa según la cual la vida es información y, a partir de allí, las tradicionales barreras entre los reinos han comenzado a desdibujarse.

Foucault reflexiona los desplazamientos y discontinuidades de la modernidad alrededor de la noción de biopolítica y sostiene que nuestras sociedades se definen por el hecho de que las tecnologías de poder intervienen directamente sobre la vida hasta el punto en que *bíos* y *tecnos* son indistinguibles. Las tecnologías no toman la vida “desde afuera” y la malogran, tampoco se trata de una vida natural atrapada en las frías cadenas del poder. La noción de biopolítica señala que en las sociedades de masas, toda decisión del poder afecta la vida de las poblaciones o dicho de otro modo, que la cuestión del poder se juega siempre en términos de la vida y la muerte colectiva (Foucault, 2006). Es por este motivo que Foucault se detiene en los desplazamientos desde las tecnologías disciplinarias preocupadas en forjar individuos hacia las tecnologías que se encargan de la vida en términos de la vida de la especie. Mientras las primeras operan según la razón binaria y se concentran en el cuerpo individual, las segundas procuran gobernar la vida de la especie como cuerpo colectivo conociendo sus procesos en base a las innovaciones de los saberes científicos, la estadística y la probabilidad. Desde la perspectiva foucaultiana podría decirse que toda tecnología es una biotecnología.

Por su parte, Sloterdijk señala una ruptura ontológica que atraviesa sociedades, tecnologías y subjetividades al sostener que se ha producido una variación en el plano mismo de lo real que cristaliza en el sintagma “hay información”. En primer lugar, “hay información” alude al pasaje desde las alotecnologías a las homeotecnologías, al desplazamiento desde las máquinas clásicas que reestructuraban y sometían la materia “desde afuera” hacia las máquinas “inteligentes” que

procuran una operatividad no-dominante a partir del conocimiento sobre la materia con la que operan. El hombre domesticable es ahora un hombre operable que interviene tecnológicamente sobre su subjetividad y en el extremo, es un hombre que puede ser “criado por otros hombres” (Sloterdijk, 2001).

Mientras las alotecnologías podían ser comprendidas por una metafísica sujeto-objeto porque su mecánica implicaba siempre cierta violencia física sobre la materia (habilitando el pensamiento en clave de amos y esclavos), las homeotecnologías se desenvuelven a partir del conocimiento de los procesos de aquello con lo que tratan. La biotecnología, la genética, la inmunología implican una dinámica radicalmente novedosa, ellas se acoplan a nuevos patrones cognitivos e interactúan con ellos sin que medie violencia física alguna. A partir de ellas, la cooperación ingresa renovada a la trama epistémica (y a la trama de relaciones políticas y económicas). Dice Sloterdijk: “Desarrollar tecnologías significará en el futuro: leer las partituras de las inteligencias encarnadas, y contribuir a las interpretaciones subsiguientes de sus propias obras. Los estadios más extremos de las homeotecnologías son la hora de la verdad de la co-inteligencia” (Sloterdijk, 2001:10).

El sintagma “hay información” desdibuja al par metafísico sujeto/objeto y junto a él las polaridades entre naturaleza y cultura así como también entre individuo y sociedad. En la dimensión del objeto el principio de información puede ser transferido a la naturaleza con éxito y es posible combinar entonces en la misma partitura códigos de aves, cereales y seres humanos. Desde el “hay información” se descubren propiedades compartidas por los habitantes de diferentes reinos, pero también se descubre que muchas propiedades y capacidades que se suponía eran de los sujetos en realidad pertenecían a los objetos y viceversa: “se comprende que la ‘materia informada’ puede funcionar parasubjetivamente, y cómo es esto posible. Estos desempeños pueden incluir la aparición de inteligencia planificadora, capacidad dialógica, espontaneidad y libertad” (Sloterdijk, 2001:5). La materia nunca se había presentado tan inmaterial ante nuestros ojos, hasta el punto que las teorías científicas proponen que no se es más que una velocidad, una circulación, un torbellino. Norbert Wiener sostiene: “Nuestros tejidos cambian permanentemente mientras vivimos (...) Somos sólo remolinos en un río de agua perennemente corriente. No somos una materia que permanece, sino organizaciones que se perpetúan. Una estructura es un mensaje que puede transmitirse como tal” (Weiner, 1998).

Pablo Rodríguez señala que la vida comienza a ser comprendida como información y la información pertenece a su vez al orden de las teorías lingüísticas tanto como a las tecnologías de la

comunicación y los novedosos procesadores de la información: “Todo aquello que procesa información es una máquina, pero una máquina de tipo semiótica, cuya sustancia son meros signos, eventualmente transformables en señales para su transmisión (Rodríguez, 2006:8). La vida se torna problemática porque desde la matriz cibernética ya no es posible identificarla con el continuo que recorría un cuerpo desde su concepción hasta la muerte. Por un lado, la matriz cibernética dice poder separar la vida del cuerpo en tanto se trata de un código que puede ser copiado y transmitido; por el otro, la relación cuerpo-vida también se vuelve problemática, como apuntara Espósito tras las huellas de Foucault, porque cada vez es más complejo distinguir la relación entre el ensamble *tecno-bios* y la producción de la muerte, al punto que toda biopolítica lleva consigo una tanatopolítica (Espósito, 2006).

Finalmente, el sintagma “hay información” señala que todo lo que ocurre en el mundo tecnológico impacta sobre la manera en que los hombres se comprenden a sí mismos. Las nuevas tecnologías no sólo involucran decisiones científicas sino también decisiones políticas sobre la especie. Las buenas constituciones genéticas, señala Foucault en 1979, entrarán en los cálculos económicos: “Cuando una sociedad se plantee el problema de la mejora del capital humano en general, no podrá dejar de encarar la cuestión del control, del filtro, del mejoramiento del capital humano en función de las uniones y procreaciones” (Foucault, 2007:269). No es la primera vez que los hombres se enfrentan a la decisión fundamental sobre la utilización de su inteligencia, observa Sloterdijk, pero sí es la primera vez que esa decisión debe ser tomada en un contexto donde la matriz cibernética pretende deconstruir la vida, la muerte y el cuerpo.

El relato de Simondon evita los devaneos de una problemática que pareciera ser especialmente sensible a los reduccionismos. *El modo de existencia de los objetos técnicos* permite desandar los caminos del humanismo pero también deslindar procesos (y no principios) donde se constituyen hombres y máquinas (individuos humanos e individuos técnicos). Que hombres y máquinas compartan una matriz informática no significa para Simondon una indistinción entre ellos, pues el proceso de constitución de objetos técnicos, la “concretización”, requiere de la presencia del hombre. El problema radica en que el individuo humano cree haber transportado lo que consideraba su esencia (la acción, la reflexión sobre su acción) a las máquinas. Y es por eso que Simondon propone que los saberes técnicos dejen las instituciones tradicionales y se compartan comunitariamente, sólo así podrían desbaratarse las míticas que ven en las máquinas una suprarazón que puede salvar a los hombres, pero también aquellas que ven con horror la aparente



destrucción de lo viviente.

Nuevas sustancias psicotrópicas y nootrópicas se incorporan a la percepción del mundo y expanden las posibilidades de la mente, los ensambles entre máquinas y cuerpos son cada vez más frecuentes al punto que se problematiza el par real/virtual; pero quizá sean las experimentaciones en el campo de la genética las que más estremecen la imaginación individual y colectiva. Este estremecimiento suele provocar indistintamente extensas verborragias tecnofílicas o tecnofóbicas que evitan preguntas fundamentales de nuestro presente: qué sabemos, qué podemos, quiénes somos.

### **3. De autogestiones y competencias.**

Uno de los rasgos más significativos de lo contemporáneo en el plano de las subjetividades es la centralidad que ha tomado “lo singular” en los procesos neoliberales de la producción y el consumo. Lo que la modernidad llamó “subjetivo” y se pensó como esencia de lo humano no sólo ha dejado de serlo a partir de la ruptura epistemológica, sino que además se ha transformado en el corazón mismo de la dinámica económico-cultural. Se apela constantemente a la afectividad, la comunicación y la creatividad como ejes fundamentales de la máquina capitalista. Desde la perspectiva biopolítica, este fenómeno es otra de las aristas de la indistinción entre *bios* y *tecno*, pues la vida en clave de subjetividades es indistinguible de las tecnologías neoliberales, o dicho en términos estrictamente foucaultianos: el neoliberalismo se dirime en la producción de subjetividades y ya no en su dominación (Foucault, 2001).

No se trata de las tecnologías disciplinarias que procuraban la homogeneidad subjetiva (el obrero, el estudiante, el ciudadano) sino de tecnologías que incentivan la proliferación “innovadora” de ciertas afectividades, creatividades, inteligencias y maneras de cooperar. Francisco Berardi señala aquí la estructura paradójica del capitalismo contemporáneo que requiere para expandirse las mismas potencias subjetivas que su propia dinámica empobrece (Berardi, 2003). El “hombre operable” no sólo es más refinado, complejo y tiende a desear su propia transformación, sino que toda la dinámica neoliberal gira alrededor de la producción de singularidades.

Desde la mirada de Sloterdijk, la inteligencia (precondición y efecto de las homeotecnologías) no es ajena al problema del poder, por el contrario, debe vérselas con él pero ya no bajo la forma de la polaridad amo-esclavo sino en la formas de la competencia cognitiva (Sloterdijk, 2001). De

manera muy similar, cuando Foucault piensa la biopolítica articuladamente con el neoliberalismo, las nuevas tecnologías de subjetivación se formulan en clave del “empresario de sí mismo” (Foucault, 2007). La vida colectiva se compone entonces a partir de subjetividades entendidas como “nodos de red”, individuos que se experimentan a sí mismos como cantidades finitas de recursos que es necesario administrar eficazmente. Ya no se trata del capataz de la fábrica procurando que el obrero produzca la mayor cantidad posible de objetos en un tiempo y un espacio limitados, sino de las hordas (¿o el rebaño?) de “empleados proactivos” que compiten entre sí en un tiempo y un espacio infinitos. Las nuevas tecnologías resolvieron el viejo problema de las resistencias reconfigurándolo radicalmente, porque si en los dispositivos disciplinarios se trataba de tabicar los cuerpos para evitar huelgas y revueltas, hoy los “empresarios de sí mismos” son incesantemente invitados a cooperar.

Cuando la biopolítica se articula con el neoliberalismo se advierte también que cuestiones tradicionalmente no económicas son pensadas y actuadas desde la grilla económica, pero ya no a la manera en que los teóricos de Frankfurt pensaron un plano homogéneo donde las diferencias eran sólo una apariencia tras la cual se encontraba la igualdad. Leído en la clave de las nuevas tecnologías el neoliberalismo “no procede por homogeneización ni por totalización sino por adquisición de consistencia o consolidación de lo diverso como tal” (Deleuze y Guattari, 2008:443).

Los afectos y encuentros, la planificación familiar, la estética y el ocio se administran según un cálculo de inversiones (de dinero, de tiempo, de energía) y beneficios. En este contexto es que la autogestión y la cooperación son pautas centrales en la producción de subjetividad. Tras la ruptura de las pertenencias colectivas propias de las instituciones de la modernidad, la “autogestión” comienza a ser valorada positivamente por la ideología neoliberal en tanto ella conlleva la capacidad de afrontar la imprevisibilidad de manera individual y exitosa. Por otro lado, la autogestión implica que se asumen individualmente los riesgos de la acción, los “éxitos” o “fracasos” en la administración de sí mismo se desvinculan así de sus contextos socioculturales.

Junto a la autogestión, la cooperación es otra práctica promovida por las tecnologías de subjetivación en tanto la matriz epistémica requiere de la “cooperación de cerebros” para la producción y circulación de flujos de información en contextos complejos. Si se reflexiona la “cooperación” desde los efectos de saber-poder que produce éste vínculo, se advierte que no se trata tanto de una comunión que busca el enriquecimiento colectivo *per se*, sino más bien de “acuerdos empresariales” donde la cooperación es la única manera de obtener beneficios en el escenario

homeotecnológico.

A su vez, autogestión y cooperación se redefinen a la luz de la mutación de otro aspecto del vínculo entre sociedades y tecnologías: el control. En el pasaje desde las alotecnologías a las homeotecnologías se percibe el desplazamiento del modo en que se regula la vida colectiva, se abandonan las metáforas panópticas a la vez que cobran vida las imágenes sinápticas. El “hombre operable” ha incorporado la tecnología a su subjetividad y se ha transformado en un receptor y un emisor de informaciones muy diversas. Desde las pulseras electrónicas de los condenados por la ley penal hasta las sofisticadas tecnologías de las huellas genéticas, pasando por el GPS, las cámaras multiformes, las bases de datos multivariables, etc. No obstante, la ecumene de tecnologías informáticas de vigilancia es sólo una parte de la transformación del control de las subjetividades que bien podría entenderse como la capilarización de los dispositivos disciplinarios si además no se tuviera en cuenta la existencia de una práctica que regula muy eficazmente a las subjetividades: la competencia. Es en la competitividad donde mejor puede verse la manera en que el control se incorpora a la matriz subjetiva. Decía Deleuze: “la empresa no deja de introducir una rivalidad inexplicable como sana emulación, excelente motivación que opone a los individuos entre ellos y atraviesa a cada uno, dividiéndolo en sí mismo” (Deleuze, 1999:107). Mientras las subjetividades sean altamente competitivas las prácticas cooperativas y autogestivas son igualmente valiosas, así como tampoco es relevante la sujeción a rígidos esquemas políticos, estéticos o afectivos. Nuestro orden biotecnológico podría definirse señalando la multiplicidad de prácticas que involucran afectos, creatividad y comunicación, reguladas *en* subjetividades autogestivas y cooperativas en permanente e indefinida competencia.

Un “empresario de sí mismo” implica una producción de subjetividad que pasa de ser modélica a tomar las formas de la regulación. Ya no se trata tanto de la minuciosa prescripción reglamentaria sino de pautas flexibles que giran alrededor de la producción de valor semiótico. Beatriz Preciado se detiene en la construcción de la masculinidad estadounidense de posguerra a partir de las mutaciones de las tecnologías comunicacionales y biomédicas que cristalizan en el dispositivo multimediático Playboy (Preciado, 2010). Allí es posible ver cómo pierde centralidad lo disciplinar y emerge una subjetividad en clave consumista: el *playboy*, que redefine la lógica laboral (trabaja en su casa en pijama y sin límites horarios), sexual (por la multiplicidad de contactos posibles) y farmacéutica (utiliza drogas para mejorar su *performance* laboral-sexual).

La transformación de las subjetividades puede también pensarse a partir de una nueva

articulación entre lenguaje y escritura. Hablar y escribir en la era tecnológica son actividades que “tienen cada vez más que ver con el texto unidireccional y cada vez menos con el lenguaje en términos de transmisión y familiaridad” (Sloterdijk, 2003: 1). Para comprender la mutación en la escritura no basta con denunciar la superficialidad de los chats (o su contrario), la hiperautorreferencialidad de los blogs (o su contrario), ni la hiperconectividad (o su contrario) a partir de la confluencia de múltiples estrategias de cuño cibernético: e-mails, twitter, facebook, etc. En todas estas mutaciones opera la matriz informática a partir de la cual las subjetividades se perciben como emisores-receptores de códigos, y el fluido semiótico de la red se valora más por la velocidad y potencia de circulación que por la construcción conversacional entre dos nodos (que, en definitiva, implican una relación binaria). Es por este motivo que Sloterdijk señala que el lenguaje y la escritura han abandonado su pretensión de fundar comunidad (la gran pretensión humanista), a la vez que el ida y vuelta intertextual se convierte en un ir unilateralmente hacia el infinito cibernético.

De la misma manera que en el plano epistémico una razón polivalente desestabiliza las polaridades de la razón binaria, el capitalismo ha dejado de ser una máquina binaria y homogeneizadora. El sueño de las tecnologías de control está mucho más cerca de la innovación que cristaliza cotidianamente en las vitrinas de la moda (pero también en el quehacer científico y la actividad laboral y económica), que de las rígidas figuras de los desfiles militares. El siglo XXI será deleuziano, decía Foucault, y efectivamente lo es: el rizoma se ha convertido en una metáfora potente del mercado y la regulación de flujos.

También en el análisis de la subjetividad contemporánea la voz de Simondon visibiliza aquello que podría pasar inadvertido. La cibernética impacta sobre la subjetividad, señala, inhibiendo la comprensión de la técnica, por un lado porque propone la total equivalencia entre individuos técnicos y humanos olvidando que emergen de procesos asimétricos y distintos; por el otro, la cibernética asocia la tecnicidad exclusivamente con el trabajo alienante pero, en realidad, la alienación se encuentra en el hecho de que el hombre no puede reconocer en la técnica el fruto de su propio trabajo (Simondon, 2007). Nuestras sociedades han olvidado que el vínculo entre subjetividades y tecnologías es una relación social de mutua implicación y por eso es que las segundas se piensan tanto amenazando como rescatando a las primeras.

Lo “nuevo” de las nuevas tecnologías es su manera de pensar e intervenir la vida, pero no “la vida” como abstracción filosófica (aunque paradójicamente, la cibernética la plantea “casi” en estos términos) sino de la vida como “modos de vivir”, como maneras de experimentación. El

“empresario de sí mismo” es una subjetividad central en la cultura contemporánea pero no como modelo que prescribe detalladamente acciones debidas sino que es una subjetividad que prescribe un “modo” en el cual las acciones posibles se definen según el cálculo que considera el aumento de *su* potencial biopolítico.

#### 4. ¿Nosotrxs?

Mientras la cibernética provoca la explosión de la división moderna de los saberes y la multi o trans disciplinariedad monta su hegemonía, los modos de vivir neoliberales se consolidan alrededor de la matriz económica según la serie creatividad-competencia-individualidad. En este contexto cabe preguntarse por una ética resistencial, es decir, por las maneras de producir subjetividad de maneras diferentes a las institucionalizadas.

En *El hombre operable* Sloterdijk elabora una provocadora hipótesis sobre la ética señalando que la razón binaria no pudo desarrollar una porque el par mismo/otro que complementa al par sujeto/objeto, cosificó lo “otro” y obturó todas las posibilidades de su comprensión. El pensamiento post-humano tendría la potencia de atravesar las formas de lo extraño sin producir la cosificación de la diferencia en tanto apunta al conocimiento de las condiciones internas de lo viviente (Sloterdijk, 2001). Pero no parece que el pensamiento de la matriz informática sea *per se* capaz de desbaratar las estrategias de cosificación de la alteridad, más bien podría pensarse que los nuevos saberes comienzan a entablar ensambles biopolíticos que mientras desbaratan las formas del Gran Otro, montan una legión de pequeños otros reales y potenciales. Positivismos redivivos prometen el “gen de la delincuencia” a la manera imaginada por Philip Dick en *Minority Report*, innumerables dispositivos de seguridad pueblan el espacio según la idea de que cada ser viviente es una amenaza posible, la legislación internacional desdibuja los límites entre el derecho penal y la guerra en nombre de la seguridad. Si bien Sloterdijk sostiene que los viejos hábitos alotecnológicos tenderán a desaparecer conforme se compruebe su obsolescencia pareciera más bien que esa desaparición trae consigo una proliferación de lo “nano-otro” que impacta en el plano de la ética.

Desde el punto de vista foucaultiano donde no hay sustancias de ningún tipo, la biopolítica neoliberal trae consigo un *bíos* (la vida regulada de las poblaciones) así como también un *éthos* (los modos de vida según el “empresario de sí”). A partir de su idea de poder como relaciones de fuerza siempre es posible detectar situaciones resistentes, prácticas que objetan lo instituido (ya que lo

instituido es, precisamente, un intento de abarcar aquello que siempre escapa). Las resistencias no son, binariamente, lo “otro” del poder sino que forman parte de sus relaciones desde la mera posibilidad de su denuncia hasta las complejas estrategias de confrontación pero, especialmente, Foucault se interesa en los modos de vida pues ve en ellos la potencia de resistencia más acabada en tiempos biopolíticos.

Montar una ética resistencial se distancia de la oposición nosotros/ellos y remite a la estrategia práctica que desarrolla maneras de actuar diferentes a la competitividad individual del neoliberalismo. Las resistencias no pueden pensarse como “lo otro” del poder sino precisamente como intervenciones en conflictos con las tecnologías que, sin embargo, se saben atravesadas por ellas: “no se trata de defenderse sino de afirmar una cultura” (Foucault, 1999c:420). No cabe pensar en “un regreso” a las viejas formas de lo binario en la forma del par dominantes/dominados, así como tampoco la ingenua reivindicación de lo cooperativo, autogestivo y creativo.

A fines del siglo XX Donna Haraway sintetizaba el problema del feminismo en los escenarios de las nuevas tecnologías concibiendo al *cyborg* como respuesta a la pregunta por la posibilidad de un “nosotras” que renuncie a la totalidad y reconozca la parcialidad de la construcción. El *cyborg* emerge cuando tres fronteras que protegían al hombre son transgredidas: los límites entre lo animal y lo humano, la distinción entre animales-humanos y máquinas y, cuando lo físico y lo no físico son cada vez más imprecisos (Haraway, 2001:258-260). El *cyborg* no rechaza las tecnologías de las comunicaciones ni las biotecnologías en general, sino que las utiliza para la construcción de su cuerpo, de sus afectos, de sus intensidades: “Establecer redes es tanto una práctica feminista como una estrategia multinacional corporativa” (Haraway, 2001:291).

Pero quizá las características más interesantes que Haraway asigna al *cyborg* son su carácter de *simulacro* (copia sin original) y de *parcialidad* (en la perspectiva). El *cyborg* es un intento de pensar la práctica de unas “nosotras” fértil en el campo de las resistencias biotecnológicas que, además, dé cuenta de la diferencia sin anularla. Un “nosotras” que incluya mujeres socialistas, marxistas y anarquistas, pero también sindicalistxs, obrerxs, precarizadxs, amxs de casa, etc. Ensamblajes inquietantes e inestables entre los reinos, políticas que disputan poder en el mismo plano en que el poder se ejerce y afrontan sus ambigüedades.

Muchos han pensado el proceso de ensamble entre nuevas tecnologías, resistencias y subjetividades en clave de multitudes, cognitariado y recombinaciones diversas. Sin embargo, sigue resultando interesante la estrategia foucaultiana que se niega a nominar estos procesos de una vez y

para siempre a la vez que se concentra en señalar características y visibilizar experiencias que no construyen un “otro” al que oponerse sino que se concentran en afirmar una manera de vivir diferente a la que es incesantemente producida por las tecnologías de saber-poder.

#### **4. Apostillas.**

*La opacidad de lo binario.* La razón binaria trajo consigo un aparato de captura y un modo de hacer el mundo que hoy parece insostenible, la dualidad sujeto/objeto ya no recepta los saberes científicos y cotidianos, a la vez que las prácticas del poder también exceden las rigideces de la polaridad. Tampoco parece suficiente pensar en la clave de “términos en tensión” si por “tensión” debe entenderse un congelamiento de lo binario o una especie de totalidad silenciosa omnicomprendiva de lo real.

En este punto cabe preguntarse por la manera en que pervive la práctica binaria en los saberes académicos y cotidianos. No parece acertado lo que sostienen los autores que, como Maurizio Lazzarato ven en la oposición binaria una manera de cooptación y neutralización de la multiplicidad (Lazzarato, 2006: 81-105). Esto parece más bien acertado para la reflexión de las sociedades modernas que para las contemporáneas, pues en ellas las tecnologías de poder procuraban reducir la multiplicidad al par binario antes que regular los modos de vida en la trama competitiva. Quienes aún reconducen lo múltiple a lo binario podrían estar, como señala Sloterdijk, manteniendo hábitos intelectuales y políticos caducos pero también podría tratarse de la supervivencia de un dispositivo disciplinar incorporado a la racionalidad política neoliberal, es decir, del ensamble de un viejo dispositivo que se incorpora a las racionalidades polivalentes del neoliberalismo.

Por otro lado, es necesario señalar que el desdibujamiento de las fronteras entre los reinos no equivale a una indistinción absoluta entre ellos. El efecto de la crítica a la razón binaria es comprender cómo las relaciones de poder-saber se complejizan en los escenarios de las nuevas tecnologías y permite pensar novedosos ensambles sin reconducirlos a conceptos cerrados. La lógica binaria ya no parece poder aprehender la complejidad de las relaciones a las que llamamos “mundo” pero tampoco puede hacerlo un pensamiento que en nombre de la diferencia o la multiplicidad rechaza todo tipo de nociones conceptuales. Hay información, pero también hay tecnologías, subjetividades y resistencias.

*La potencia del presente.* La crítica al humanismo es la crítica a los poderes y saberes

condensados en el hombre y, a su vez, el hombre es quien no es animal, ni mujer, ni máquina. Nuevas conexiones han desestabilizado los contornos de las polaridades binarias al punto en que la reflexión intelectual comienza a inquietarse por las cuestiones que el humanismo supo y pudo responder siglos atrás.

La pregunta por quiénes somos no lleva necesariamente hacia una refundación metafísica sino que bien puede convertirse en una oportunidad para visibilizar zonas donde intervienen diferentes tecnologías de subjetivación. Quizá la cibernética esté constituyendo una nueva *episteme* donde “hay información” se convierta en un mitologema de lo diverso que reintensifique los modos de vida de los empresarios de sí. Quizá el pensamiento crítico deba enfrentarse a un problema totalmente diferente a la crítica de la razón binaria. Quizá el desplazamiento de una razón binaria hacia racionalidades polivalentes obligue al pensamiento crítico a comprender procesos y clinámenes desde perspectivas que hasta ahora habían ocupado lugares marginales.

Una de las pocas certezas de la experiencia colectiva es que “hay información”, pero las posibilidades de transformar el *ethos* capitalista sin binarismos parecen esquivas. Ya no basta con desandar los caminos de la razón binaria pues las nuevas tecnologías instituidas ya están consolidando un régimen de verdad que produce y consolida la multiplicidad como un valor. Quizá por eso el problema del pensamiento crítico sea desarrollar la potencia de lo que aún no ha sido *en* este mundo:

“... podría ser que el problema concerniese ahora a la existencia de aquel que cree en el mundo, ni siquiera en la existencia del mundo, sino en sus posibilidades de movimiento e intensidades para hacer nacer otros modos de existencia todavía nuevos, más próximos a los animales y las piedras. Podría ser que creer en este mundo, en esta vida se haya vuelto nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir en nuestro plano de inmanencia actual. Es la conversión empirista...” (Deleuze y Guattari, 2005:76).

### **Bibliografía.**

Adorno, T. (2005). *Dialéctica Negativa*. Madrid: Akal.

Berardi, Francisco (2003). *La fábrica de la infelicidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Deleuze, G. (1999). Postdata a las sociedades de control. *El lenguaje libertario. Antología del*



*pensamiento anarquista contemporáneo*. Buenos Aires: Altamira. 105-110.

Deleuze, G y Guattari, F (2008). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.

Deleuze, G y Guattari, F (2005). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.

Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Foucault, M. (1992). Nietzsche, la Genealogía, la Historia. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 7-31.

Foucault, M. (1999a). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, M. (1999b). De la naturaleza humana: Justicia contra poder. *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós. 57-103.

Foucault, M. (1999c). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, M. (1999d). Sexo, poder y políticas de la identidad. *Ética, estética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 418-429.

Foucault, M. (2001). Sujeto y poder. Dreyfus, H. y Rabinow, P. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión. 241-260.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Lazzarato, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Negri, A. y Hardt, M. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

Preciado, B. (2010). *Pornotopia. Arquitectura y sexualidad en 'Playboy' durante la guerra fría*. Barcelona: Anagrama.

Sloterdijk, P. (2001). El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica. *Revista Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*. 4, (disponible en [HYPERLINK "http://www.revista-artefacto.com.ar" www.revista-artefacto.com.ar](http://www.revista-artefacto.com.ar), acceso el 1 de junio de 2011).

Sloterdijk, P. (2003). *Normas para el Parque Humano. Una Respuesta a la 'Carta sobre el Humanismo' de Heidegger*. Madrid: Siruela.

Simondon, G. (2008a). *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Buenos Aires: La Cebra.

Simondon, G. (2008b). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.

Rodríguez, P. (2006). *La biopolítica de la circulación*. Mimeo correspondiente a la clase teórica homónima de Junio en el Seminario de Informática y Sociedad, Carrera de Ciencias de la Comunicación, Universidad de Buenos Aires.

Rodríguez, P. (2007). De técnicas y humanismos. *Abanico. Revista de letras de la Biblioteca Nacional*. 6: 25-46 (disponible en HYPERLINK "<http://www.investigadores.uncoma.edu.ar/cefc/htdocs/textos>" [www.investigadores.uncoma.edu.ar/cefc/htdocs/textos](http://www.investigadores.uncoma.edu.ar/cefc/htdocs/textos) , acceso el 1 de junio de 2011)

Rodríguez, P. (2010). La información: eje de transformación tecnológica. *Encrucijadas*. Revista de la Universidad de Buenos Aires, 49 (disponible en:

HYPERLINK "<http://www.uba.ar/encrucijadas>" [www.uba.ar/encrucijadas](http://www.uba.ar/encrucijadas) acceso el 1 de junio de 2011).

Weiner, N. (1998). *Cibernética y sociedad*. Buenos Aires: Sudamericana.

No deja de ser interesante el análisis de Foucault sobre el final de las Palabras y las Cosas a propósito de la emergencia de las ciencias humanas una vez que los saberes matemáticos, físicos, biológicos, lingüísticos y económicos ya habían dado forma a la *episteme* moderna: “Lo que explica la dificultad de las ciencias humanas, su precariedad, su incertidumbre como ciencias, su peligrosa familiaridad con la filosofía, su mal definido apoyo en otros dominios del saber, su carácter siempre secundario y derivado, pero también su pretensión a lo universal, no es, como se dice con frecuencia, la extrema densidad de su objeto; no es el estatuto metafísico o la imborrable trascendencia del hombre del que hablan, sino más bien la complejidad de la configuración epistemológica en la que se encuentran colocadas, su relación constante a las tres dimensiones, que les da su espacio” (Foucault, 1999c:338).

Pablo Esteban Rodríguez ha continuado el trabajo foucaulteano sobre la *episteme* de la modernidad considerando las mutaciones recientes en el mundo de la ciencia y, en este sentido, se recomiendan aquí sus trabajos (Rodríguez, 2006, 2007, 2009). Rodríguez sintetiza las transformaciones en la *episteme* contemporánea con rutilante sencillez: “- si la vida puede ser reproducida artificialmente, o intercambiada entre seres vivientes y artificiales, es que la vida no es algo humano o que lo que se ha llamado vida no es vida. - si el pensamiento, como secuencias lógicas, puede ser reproducido artificialmente, es que el pensamiento no es algo humano o que lo más íntimo y humano del pensamiento no reside en las secuencias lógicas. - si el trabajo como transformación de la naturaleza puede ser realizado enteramente por una máquina, es que el trabajo no es lo que por siglos entendimos o, más bien, que el trabajo no es la esencia del hombre. - si el lenguaje como código y transmisión puede ser delegado a aparatos técnicos, es que, o bien el lenguaje tampoco es lo propio del hombre, o bien el lenguaje como código y transmisión no es algo demasiado humano” (Rodríguez, 2007:10).

Es interesante señalar que esta problemática foucaultea ha sido desarrollada por autores italianos en estrecha relación

con la idea marxista de “intelecto general” y ha dado lugar a las nociones de trabajo inmaterial, capitalismo cognitivo y semicapitalismo de Antonio Negri, Maurizio Lazzarato y Francisco Berardi (Negri y Hardt, 2002; Lazzarato, 2002; Berardi, 2003).