

## **CONFINES ÉTICOS-POLÍTICOS: DEL BIOPODER AL TECNOBIOPODER EN EL HORIZONTE POSTHUMANO**

La política se está encontrado con sus límites en los confines del *tecnomundo*. El confín nos sitúa en el límite, la frontera y la ambigüedad. Sin embargo, es en esta tierra de nadie dónde podemos resignificar la política en estos tiempos de incertidumbre. Acercarse a los confines es descubrir “el lugar liminar en el cual precisamente la política se asoma a su otro, o en el cual su otro la atraviesa internamente” (Esposito, 1996). El horizonte posthumano nos arroja a la necesidad de preguntarnos radicalmente por ese ámbito del *nosotros* que llamamos política. Los planteamientos más comunes llevan a una suerte de disolución de la política en derecho (regulación legal) o en bioética (alerta prudencial). En este horizonte parece que la palabra clave en este momento liminar es *regulación* (Ferry, 2018). En tiempos complejos la política se disuelve en mero derecho para lograr fijar unos límites inteligentes y ajustados que no cierre el progreso pero, al mismo tiempo, nos prevenga de caer en el abismo. Por otro lado, la dimensión ética en su antinomia entre bioconservadores y bioprogresistas adquiere un protagonismo clave a la hora de construir un proyecto futuro. En realidad ambas disciplinas acaban haciendo una reflexión sobre la vida, olvidando la necesidad de una *política de la vida*.

Podemos decir con Balza, aludiendo a Foucault y su interpretación de Aristóteles, que no debemos olvidar que la política no es un mero artificio de un ser viviente que requiere de una existencia política. Más bien podemos decir que la persona, en el horizonte posthumano, es “un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Balza, 2013). “El transhumanismo podría representar una extensión inadvertida del poder sobre la vida, ya que está desplegado a partir de referencias persuasivas que impiden detectar los riesgos de control que implica. Se requiere, por tanto, una indagación que busque advertir sus verdaderas implicancias de intervención política sobre la vida humana, en cuanto por esa vía puede llegar a favorecer la perpetuidad de los sistemas de poder establecidos” (Villarroel, 2015). Si el marco clásico de la biopolítica estaba centrado en el *biopoder* (Foucault) - con una referencia explícita a la medicina - en la actualidad se habla del *tecnobiopoder* (Haraway) -referenciado en las NBIC- que es vivido, al mismo tiempo, como signo de liberación y opresión.

El *tecnobiopoder* nos sitúa bajo un intenso “desnivel prometeico” (Anders) en el que la humanidad es capaz de producir técnicamente transformaciones enormes que no podemos comprender ni predecir. En este marco surge la *tecnoutopía posthumana* que promete un

mundo feliz. Mundo feliz que no descansa en ninguna de las utopías del progreso de la humanidad que habitan en el pensamiento político desde la Ilustración. Más bien, ha habido un cambio de paradigma que sustituye el “Progreso” como motor invisible de la historia por el modelo de “Innovación” que promete un salto al futuro permanente de manera disruptiva y no progresiva (Coenen, 2016).

El confín de lo político, en el horizonte posthumano, sigue estando abierto desde la categoría esencial puesta en cuestión: la vida y su articulación en un nosotros. Giorgio Agamben, en su distinción clásica, propone volver a los términos griegos *zoé* y *bíos* como conceptos diferenciados de lo que nosotros entendemos por vida (Agamben, 2016). *Zoé* remite a la simple vida o al sustrato biológico reproductivo de la vida. Como dice Agamben representa la *nuda vida*, vida sin atributos o la pura desnudez de la vida. Sin embargo; *bíos* expresa la vida ciudadana, la vida articulada en la *polis*. Para Aristóteles hubiera carecido de sentido hablar de la *zoé politiké* de los ciudadanos. El reto esencial de la política es cómo articular los diferentes ámbitos de la vida: la *nuda vida* y la vida articulada en una comunidad que dé cabida a todas las vidas.

Para este propósito político, en el marco de la *tecnoutopía posthumana*, podemos valernos de dos conceptos de la filosofía política de Butler: *precariedad* (precariousness) y *precaridad* (precarity) (Butler, 2006). El primero alude a la universal vulnerabilidad que sufrimos los humanos. La esencia de lo humano está caracterizada por la fragilidad y debilidad. El segundo concepto expresa la condición vulnerable que sufren personas y colectivos que son excluidos y expulsados como *abyectos*.

La precariedad es expresión de vulnerabilidad radical y en ella reside la condición humana (Butler, 2016). Sin embargo, el proyecto transhumanista en su propuesta esencial trata de huir de esta condición vulnerable (humana) para atravesar las limitaciones, fronteras y falibilidades de lo humano. La *tecnociencia* parece prometernos una liberación de nuestra materia biológica y de nuestro devenir histórico para poder escapar de nuestra frágil condición humana. La búsqueda de un humano desencarnado convertido en pura información y codificación *ciberbiológica* se convierte en una utopía alcanzable. Como dice Riechmann el transhumanismo se convierte en un mito gnóstico que destruye toda posibilidad de construir mundo y, por tanto, de construir un nosotros. “Creían pues los gnósticos que somos chispas de conciencia encerradas en un mundo material ajeno a nuestra verdadera esencia: este mundo sería una creación maligna de la que un conocimiento superior –la *Gnosis*– permitiría liberarse al iniciado” (Riechmann, 2016). Curiosamente el anhelo científico del *tecnobiopoder* lleva implícito una especie de fuga biológica para asentarse en otros cielos. “En realidad, en las utopías

del posthumanismo permanece una fuerte impronta del platonismo occidental. Lo que se pretende, en definitiva, es una huida de nuestra carne, para ir a un cielo no biológico” (González, 2017).

Este anhelo gnóstico planteado en el mejoramiento humano biológico de forma patente, se introduce también en la crítica social constructivista. Esta, se acaba convirtiendo en pura codificación y construcción fluida de múltiples identidades sin *carne*. Esta cuestión hace caer en cierta ambivalencia a autoras del movimiento *queer*. “(El) cuerpo es una entidad tecnovida multiconectada que incorpora la tecnología. Ni organismo ni máquina: tecnocuerpo (...) no hay cuerpos vivos ni cuerpos muertos, sino conectores presentes o ausentes, actuales o virtuales” (Preciado, 2008). Haraway, en su manifiesto *Cyborg* (Haraway, 1995), propone una apropiación renovada que convierte las luchas y resignificaciones en información codificada. “Para la codificación de dicho “yo” (del entramado cuerpos), cuentan con las tecnologías de las comunicaciones y las biotecnologías, que reducen todo a la fluidez, a la transmisión de la información. En consecuencia, Haraway traslada la codificación a la cibernética, al control y retroalimentación de los sistemas. Dentro de la biotecnología, el problema de la codificación se traslada a la ingeniería genética: los organismos se codifican y se convierten en procesadores de información. Ambas tecnologías, base del *cyborg*, dependen de la microelectrónica, es decir, de lo invisible y de lo ubicuo, en virtud de lo cual la diferencia entre lo humano y lo cibernético, el cuerpo y la herramienta, se difumina” (García Manso, 2007). Curiosamente tratando de ahondar en las diferencias, exclusiones y negaciones de las identidades no binarias (identidades de cruce) parece existir una especie de huida del mundo. “De hecho, en el fondo del sueño de reducir el ser humano a mera información, y en el sueño de superar nuestra condición biológica, posiblemente esté latiendo, en el fondo, un verdadero deseo de «desertar de la tierra», como diría Nietzsche. Un deseo expresado repetidamente por el pensamiento occidental, incluyendo al cristianismo platonizado después del giro constantiniano” (González, 2017)

Butler, perteneciente al movimiento *queer*, se aleja de esta concepción informacional, desde la universal vulnerabilidad de la condición humana. Tal como muestra Isabel Gamero, Butler no puede escépticamente pasar por encima de los “cuerpos que somos y pensamos” (Gamero Cabrera, 2017). La vulnerabilidad expresada en tanto que *precariedad* conforma nuestra común condición humana. Lejos de esta vulnerabilidad no seríamos más que monstruos inhumanos. El cuerpo se da a través del lenguaje, pero no por esa razón puede reducirse al lenguaje, a mera información y codificación (Butler, Judith, 2016). La *tecnoutopía posthumana* que promete la liberación de la precariedad humana (Human Enhancement), desde visiones biológicas o

constructivistas, pueden socavar la condición humana vulnerable que es condición *sine qua non* de un nosotros. “La madera sumamente torcida de la que según Kant están hechas las criaturas humanas habría de ser transformada por una “política de la especie” de corte biotecnológico”(Maiso, 2015). Sin embargo, en el cruce de inteligibilidad y materialidad (vulnerabilidad) habita toda posibilidad de lo político, toda posibilidad de articular la *nuda vida* con la vida del ciudadano. Como afirmaría Agamben en este “entre”, en esta tierra de nadie, surge la posibilidad de la política.

Esta constitutiva vulnerabilidad queda desbordada desde la perspectiva social y cultural cuando se vive como *precaridad*. Las condiciones de vida que sufren ciertos colectivos, pueblos o personas expresan la absoluta inhumanidad de nuestro mundo. Personas al margen del bienestar mínimo, recluidas en círculos de explotación y exclusión, expropiadas de presente y de futuro llegando a convertirse en población expulsada y sobrante. Son personas convertidas en *cuerpos abyectos* (Butler), considerados *Homo Sacer* (Agamben), eliminables impunemente. Son personas que viven en un orden social que supone una “miseria estabilizada” (Benjamín). Para estos seres abyectos parece que no hay promesa de felicidad. En la “eugenesia de nuevo cuño” (Ferry, 2018) se vislumbra una enorme preocupación por deshacerse de la *precariedad*, en tanto que vulnerabilidad esencial de lo humano, y pocas pretensiones de afrontar la *precariedad* como forma inhumana de convivencia. La excepción del paria, del apátrida, del no clasificado queda establecida como regla. Como reza la Tesis VIII de Walter Benjamin “la tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en el que vivimos es la regla” y, nada nos muestra que en el horizonte posthumano vaya a cambiar.

Más bien, podemos observar como la estructura jurídico-política va transformándose en *campo* (Agamben, 2001; Agamben, 2016), en espacio de excepción donde, en palabras de Arendt, “todo es posible”. Deshacerse de las vidas abyectas, de las vidas que merecen ser lloradas frente a las vidas perfectas es una realidad en el horizonte del *tecnobiopoder*. “El verdadero peligro de esta noción de “mejora” es que la totalidad de la vida, incluida la propia configuración material de los seres vivos, pase a ser planificada, controlada y optimizada desde criterios de eficiencia socialmente configurados” (Maiso, 2015) porque estos criterios de eficiencia arrojaran a las cunetas sociales a los socialmente no eficientes. Hay daños sin víctimas aparentes que acaban revelando procesos de expulsión y victimización profundos. Pues hay una *zona gris*, donde los espectadores se exponen al peligro de hacerse cómplices del mal y convertirse en autores (Bauman, 2008) desde una visión *tecnooptimista* que acaba olvidándose de los despojos de la historia para perfeccionar a algunos humanos. No solo estamos hablando de un incremento cuantitativo de exclusión y desposesión, sino de una auténtica expulsión de

población sobrante. Sassen plantea la necesidad de un cambio conceptual para explicar la profundidad de la *precaridad* en nuestros días utilizando el término *expulsiones* para señalar la radicalidad de ese cambio necesario (Sassen, 2015).

Butler analiza este espacio del *entre* la nuda vida y la vida articulada desde la vulnerabilidad radical (*precariedad y precaridad*) como confín productivo de la política en tiempos posthumanos. No se trata de volver a un humanismo clásico sino de reformularlo desde la condición humana vulnerable que no se puede eliminar sin caer en la inhumanidad. Desde esta condición vulnerable es posible toda política performativa para que los cuerpos abyectos y los despojos no queden como mero recuerdo en la marcha del nuevo *Espíritu Absoluto* de la Innovación disruptiva sin fin. La vulnerabilidad es, al mismo tiempo, poder de agencia (Molina, 2018), capacidad política de liberación. Al huir del gnosticismo posthumano, Butler une cuerpo, vulnerabilidad y humanidad como punto de intersección para la construcción política. Nuestros cuerpos son interdependientes y no disponen de absoluta autonomía. Aquí reside la condición de toda política encarnada y toda responsabilidad ética (Ingala, 2016). En este cruce aparece una nueva dimensión política que “no será ya una lucha por la conquista o el control del Estado por parte de nuevos o viejos sujetos sociales, sino una lucha entre Estado y el no-Estado (la humanidad), disyunción insuperable de las singularidades cualquiera y de las organizaciones estatales” (Agamben, 2001). Por ello los confines éticos-políticos deben ir más allá de la mera regulación o de la precaución bioética para sumergirse en un cruce complejo desde el que emerge un nosotros diverso.

## References

Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.

Agamben, G. (2016). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

Balza, I. (2013). Tras los monstruos de la biopolítica. *Dilemata*, (12), 27-46. Retrieved from <http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=4327168>

Bauman, Z. (2008). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: FCE.

Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós.

- Butler, J. (2016). *Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder.
- Coenen, C. (2016). El discurso sobre la biología sintética y la innovación responsable: Observaciones desde una perspectiva histórica. *Isegoría*, (55), 393.  
doi:10.3989/isegoria.2016.055.01
- Esposito, R. (1996). *Confinde de lo político nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Trotta.
- Ferry, L. (2018). *La revolución transhumanista cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gamero Cabrera, I. G. (2017). Los cuerpos que somos y pensamos. Críticas de Judith Butler al escepticismo cartesiano y al constructivismo contemporáneo y aclaraciones sobre su comprensión de la existencia humana. *Isegoría*, (56), 145.  
doi:10.3989/isegoria.2017.056.07
- García Manso, A. (2007). Cyborgs, mujeres y debates: el ciberfeminismo como teoría crítica. *Barataria: revista castellano-manchega de ciencias sociales*, (8), 13-26.
- González, A. (2017). Las máquinas y los gigantes. *Periféria*, (4), 119-131.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Ingala, E. (2016). Cuerpos vulnerables y vidas precarias. ¿Un retorno de lo humano en la filosofía política de Judith Butler? *Daimón. Revista Internacional De Filosofía*, (5), 879-887.
- Maiso, J. (2015). ¿Un nuevo horizonte de mejora biotecnológica? Desafíos ético-políticos de la biología sintética como tecnología de mejora. In C. Ortega, A. Richart, V. Páramo & C. Ruíz

(Eds.), *El mejoramiento humano. Avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas* (pp. 138-151). Granada: Comares.

Molina, M. D. C. (2018). Judith Butler y las facetas de la “vulnerabilidad”: El poder de “agencia” en el activismo artístico de mujeres creando. *Isegoría*, (58), 221.  
doi:10.3989/Isegoria.2018.058.12

Preciado, B. (2008). *Testo yonqui*. Madrid: Espasa.

Riechmann, J. (2016). ¿Triunfará el nuevo gnosticismo? Notas sobre biología sintética, nanotecnologías y manipulación genética en el siglo de la gran prueba. *Isegoría*, (55), 409.  
doi:10.3989/isegoria.2016.055.02

Sassen, S. (2015). *Expulsiones: Brutalidad y complejidad en la economía global*. Madrid: Katz.

Villarroel, R. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. In C. Ortega, A. Richart, V. Páramo & C. Ruíz (Eds.), *El mejoramiento humano avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas* (pp. 205-217). Granada: Comares.