

Observaciones a la ideología posthumana: El inmanentismo de Braidotti y la homeotecnología de Sloterdijk¹

Observations on Posthuman Ideology:

Braidotti's Immanentism and Sloterdijk's Homeotechnology

Mario Di Giacomo²

Resumen: Además del lenguaje *woke*, de la moda multigénero y del paroxismo antirreligioso del presente, propios de Occidente, hay una corriente de pensamiento muy alabada hoy día. Entusiasmo intelectual en boga, el posthumanismo representa esta novedad. En este artículo se demuestra la delgada creatividad de esta narrativa, analizando tanto el libro de Rossi Braidotti, *Lo posthumano*, y el texto de Sloterdijk, “El hombre operable”. Deslumbrando al lector con términos ampulosos y pomposa actividad más periodística que filosófica, ambos trabajos aportan lo que la doctrina postestructuralista trajo a colación: crítica de la noción de esencia, de metafísica, de binarismo y de tecnología, sin traer a cuento demasiado esfuerzo crítico. Aquí se deconstruyen las obras de ambos autores y las definiciones formuladas, dejando constancia que ni la ampulosidad de moda ni la proliferación de términos sirven para la constitución de una filosofía rigurosa, conocedora de su propia historia.

Palabras clave: Posthumanismo, inmanencia vitalista, materialismo vitalista, homeotecnología, alotecnología, razón instrumental, inmanencia, escatología

Abstract: In addition to woke language, multi-genre fashion and the anti-religious paroxysm of the present, typical of the West, there is a current of thought that is much praised today. Intellectual enthusiasm in vogue, posthumanism represents this novelty. This article demonstrates the scarce creativity of this narrative, analyzing both Rossi Braidotti's book, *The Posthuman*, and Sloterdijk's text, “The Operable Man.” Dazzling the reader with pompous terms and ostentatious activity more journalistic than philosophical, both works contribute what the poststructuralist doctrine brought to the fore: criticism of the notion of essence, metaphysics, binarism and technology, without bringing too much critical effort into the discussion. Here, the works of both authors and the definitions formulated are deconstructed, leaving evidence that neither the fashionable pomp nor the proliferation of terms serve to constitute a rigorous philosophy, aware of its own history.

Keywords: Posthumanism, Vitalistic Immanence, Vitalistic Materialism, Homeotechnology, Allotechnology, Instrumental Reason, Immanence, Eschatology

1 Este artículo se elabora a partir de la conferencia presentada el 23 de mayo de 2024 en el foro titulado *Humanismo, posthumanismo, transhumanismo: la respuesta cristiana*, organizado por el Centro de Investigación Teológica del ITER y de la Facultad de Teología de la UCAB (CIT ITER-UCAB) en la sede del ITER, Caracas, Venezuela.

2 Mario Di Giacomo es profesor titular de las cátedras Filosofía Medieval I y II

Introducción

En este trabajo analizo críticamente tanto la postura retórica de Rossi Braidotti en su libro *Lo postumano*, como también el texto de Sloterdijk, *El hombre operable*, desde una perspectiva filosófica, apuntando ora al concepto de “inmanencia vitalista” desarrollado por Braidotti en el texto antedicho, ora a la concepción de “homeotecnología” que Sloterdijk contrapone a las viejas tecnologías que significan violencia y dominio del mundo humano y del mundo natural. La reflexión también desarrolla un ángulo teológico en el sentido de comprender lo que significa para el creyente la clara tendencia antiescatológica de este tipo de discurso. Hay en entrambos autores lo que podríamos llamar, sin ninguna originalidad, una nueva religión de la razón, en este caso, de la razón tecnocrática, pero también elementos que se asociarían al “materialismo vitalista”³ -del que se precia la señora Braidotti- con conceptos ontológicos supuestamente superados: esencia, metafísica y binarismo.

Tecnogenia

Los pensamientos dicotómicos, que proponen un dentro-fuera, terminan siendo formulaciones sectarias que definen aquello que se encuentra dentro de los límites de la normalidad, con el poder que acompaña a esa normalización, y lo que se encuentra fuera, hallando aquí el poder su justificación como tal. Desde nuestra perspectiva, asociar mágicamente la metafísica con un binarismo sectario es, por una parte, desconocer las sutilezas metafísicas que van más allá de un binarismo dogmático y, por la otra, hacer caso omiso de las tendencias desordenadas que están presentes en los individuos que asumen el

y Filosofía Política I y II en la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). También es profesor titular de las cátedras de Filosofía Antigua, Filosofía Medieval y Filosofía Social y Política I y II en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER). Fue director de la Escuela de Filosofía de la UCAB, profesor del Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar y profesor en el Instituto Pedro Francisco Bonó, la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra y del ISFODOSU (Santo Domingo, República Dominicana).

3 R. Braidotti, *Lo posthumano* (Barcelona: Gedisa, 2015), 118.

poder de manera absoluta, no instrumental. Parece que la esencia, la metafísica y el binarismo son los culpables de todos los males actuales y de una historia que sólo engendró repugnantes exclusiones. Por otra parte, esta forma excluyente de leer la misma historia lleva al desconocimiento de ella, en el sentido de repudiar “una herencia y, más concretamente, el resultado del trabajo de todas las anteriores generaciones del linaje humano”⁴, como si esas tradiciones no hubiesen engendrado, como evangelios vivientes, diferentes mundos espirituales. Desde este punto de mira, la historia espiritual se achata, viéndola simplemente como una realidad inmóvil, despreciando de esta guisa la *paideia* de los griegos, la *humanitas* romana y las distintas *Bildungen* en general que muestran la vitalidad de nuestros productos como especie. Se desconoce, además, la metamorfosis presente en toda recepción, en toda acogida de un legado espiritual. Al adirlo, la cultura correspondiente no deja incólume lo recibido, sino que la transforma en algo distinto de lo que era, pues no hay recepciones pasivas de los productos del pensamiento. Interpretar es ya transformar. De allí que la historia de la filosofía, de la que pretende derivar el posthumanismo, pueda concebirse de cualquier forma, menos estáticamente. Ella es, *per se*, en su misma recepción, un crecimiento progresivo, seguramente ya no orgánico ni sistemático⁵, a diferencia de lo que Hegel pensaba en su tiempo, que se enriquece pensando lo pensado, es decir, activando las fuerzas creadoras del mundo receptor. Si lo anterior no se admite,

4 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía I* (México: FCE, 1985), 9.

5 Cf. Hirschberger, *Historia de la filosofía I. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento* (Barcelona: Herder, edición digital, 2014), 11-12: “Naturalmente, en esta historia tampoco hay que ver, como Hegel quería, cayendo en el extremo contrario, un perfecto y acabado «sistema en desarrollo», es decir, una gradual y progresiva automanifestación del espíritu y de la verdad, en la cual todo se enlaza con trabazón lógica tan estricta que de lo precedente se puede deducir lo posterior, pues se podría saber de antemano (lo podrían saber al menos los grandes espíritus de la historia) lo que se contiene de modo necesario en cada tiempo, en el interior de los procesos. La historia de la filosofía es en verdad un despliegue gradual del espíritu y un reencontrarse a sí mismo; pero este caminar no es precisamente rectilíneo, ni está predeterminado por una consecuencia lógica ni por una necesidad real de las cosas. Junto a las piedras miliarias de la verdad hay también los rodeos de la ignorancia, las desviaciones del error y el desconcertante juego del acaso”.

entonces el posthumanismo no tiene raíces en ninguna parte, crece o se autocrea espontáneamente, como la *creatio ex nihilo*, pero sin un Dios creador, puesto que sus artífices laicos no lo requieren.

Así, pues, de manera similar, va ocurriendo en la actualidad una invasión de la ciudadela de la subjetividad⁶, la incorporación social-individual de nuevas tecnologías que permiten postergar el andar achacoso de los ancianos, modificando la genética humana, evitando la enfermedad, el dolor y, eventualmente, la muerte. ¿Se incuba un nuevo ser humano? Bueno, hay que matizar las cosas, en principio, puesto que, si la intervención tecnológica modifica la subjetividad, semejante intervención no es reciente en lo absoluto. La *differentia specifica* que define a las tecnologías actuales es que permiten la alteración profunda de los cuerpos, fenotipos auxiliados por la tecnología y genotipos modificados con ellas. La contingencia debe ser desterrada de la vulnerabilidad humana, y cuando ese destierro sea completo, la misma vulnerabilidad solamente podrá entenderse revisando la historia antropológica pasada. En su cuerpo el hombre ya vive de su inmortalidad, resultado de una intervención pulcra e inmanente, copiando y divorciándose al mismo tiempo, de los discursos religiosos que argumentaban con base en la inmortalidad del alma: aquí y ahora, y más allá, el hombre vive de su inmortalidad anímica, mientras que en el optimismo posthumano vive su eternidad en una somática humanamente, no teológicamente, intervenida. Los fantasmas del dolor y de la fragilidad espantan al ser humano hodierno, ente que reclama una anestesia casi total a sus falencias en una sociedad terapéutica. Que nadie sufra, aquí están los opiáceos de la industria farmacéutica, que enferma a los hombres para después vender sus curas. El dolor sería de conforme a ciertas doctrinas pura negatividad, no construye hombres, no edifica entornos. Motivada por su adormecimiento patológico, esta antropología no entenderá, ni siquiera por medio de vagas analogías, la expresión agustiniana *ecce vulnera mea non abscondo*.

6 Cfr. P. Bernal Maz, "El hombre híbrido: El fantasma de la inmortalidad en las narrativas audiovisuales y publicitarias", *Inmediaciones de la Comunicación* 16, n. 1 (2021): 159-178.

Observaciones a la ideología posthumana...

Si la fragilidad ha dejado de ser edificante, en el sentido de que las obras humanas responden a su reclamo, consciente o inconsciente, ahora, en el emblema de una pura positividad anestesiada, el ser humano gracias a su cuerpo “articulado, transformado y modificado con la tecnología”⁷ se expandirá sobre el puro principio de la vida, del placer de la vida, y de una existencia sin lágrimas. Empero, pretender que el dolor, la incertidumbre, la herida moral desaparezcan del horizonte humano se nos antoja una sandia presunción. Ciertamente, cohabitamos con artefactos, prótesis, dispositivos que más o menos nos inmunizan contra las fallas vitales, las máquinas nos ahorran esfuerzos que hoy nos parecen inútiles (o asombrosos), pero no por ello la incertidumbre podrá ser desterrada por completo de los significados de este mundo.

Mas si la perspectiva posthumana se cumple a cabalidad, tal como sus voceros vaticinan, habrá que ir pensando en los nuevos modos de trato, de relaciones morales y de comprensión del otro. La ética del cuidado y la atención samaritana parecen heridas en este buenismo que suprime los males existenciales y somáticos, porque el neoente posthumano entiende que puede prescindir de los abordajes éticos que hemos privilegiado hasta hoy. Aquí, en este tipo de discurso, no creo que se ha entendido el papel positivo de toda negatividad concreta, afirmando su positividad abstracta, pretendiendo hacer tabla rasa de lo que nuestra propia historia ha sedimentado en nuestro camino. La misma postura posthumana es una respuesta al dolor y la vulnerabilidad, a la incapacidad de una autarquía somática y espiritual, aunque tras ello también se vislumbra una postura antirreligiosa radical y un extremismo inmanentista. Los fundamentalistas están por doquier, porque asumir que todo está allí a la mano y ya disponible en su pura positividad parece el reclamo de una tesitura malcriada que no desea postergaciones en su gozo. El gozo postergado no es sino un barrunto de la Gloria aplazada, de una escatología compensatoria de la falta de positividad intramundana. Como si el aplazamiento de la gloria y del gozo no diese nacimiento a nuevas formas de subjetividad (para el posthumanismo, ahora periclitadas) y a la erección de monumentos culturales. La visión

7 “El hombre híbrido.

chata de los posthumanos se deshace en un lloriqueo que pretende clamar desde el presente los frutos que resultan de una deriva teológica ya derrotada. Si desde siempre ha sido alienante proyectar la tierra en los cielos, ha sido, empero, más peligroso lo contrario, asumir que el cielo (El Reino) es posible en esta tierra. Dolida de experimentos sociopolíticos, la humanidad ha aprendido a mantener la distancia con respecto a promesas inmediateistas. En este punto el posthumanismo es dicaz, ya que su reino intramundano es inocuo en términos políticos, permaneciendo más bien en el terreno del optimismo tecnológico, de la autooptimización tecnológica (sin que se dé cuenta de la posibilidad de ingresar a tiendas tecnológicas en las cuales se puede pedir a la medida del cliente el tipo de ser humano que se desea concebir, siguiendo el esquema del mercado liberal que sugiere individuos fabricados a la carta). Se quedan en el plano positivo de la sinergia, la hibridación, la subjetivación tecnogénica, todo ello en la vía de una singularidad inminente⁸.

A la automanipulación humana (también habrá, sin lugar a duda, heteromanipulación, la manipulación genética del embrión humano y del no-humano), la autocreación antropológica, repugna una creación religiosa. El punto, según Sloterdijk, de la *auto-techne* de la humanidad está en la calidad y profundidad de la intervención tecnológica que propicia⁹. Transformación que será fundamentalmente positiva en el sentido de no colidir con la propia naturaleza (si se dice esencia, ya tenemos de nuevo la “trastornada” metafísica) biológica y social del ser humano. Es decir, desde la perspectiva del autor, como si las consecuencias de los actos humanos no se perdieran de vista, hay

8 Entendamos por singularidad tecnológica “ese momento del desarrollo científico-técnico en el cual tendrá lugar una especie de ‘explosión de la inteligencia’. La combinación de progreso científico y desarrollo tecnológico permitirá crear una inteligencia sobrehumana, mucho más poderosa que la inteligencia humana, una superinteligencia capaz de automejora sin intervención humana”. Como puede apreciarse, el *homo sapiens* se encuentra en la encrucijada del adiós gracias a los eventos que él mismo puso en marcha y dejó de controlar. F. Martínez Díez, *Humanos, sencillamente humanos* (Madrid: San Pablo, 2021), 22.

9 Cf. P. Sloterdijk, “El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica”, *Revista Observaciones Filosóficas* (2006): 16.

Observaciones a la ideología posthumana...

en el hombre una capacidad omnisciente para saber qué viola, tanto social como individualmente, de su propia realidad. Además, todo el asunto debe estar alineado con una evolución sagaz que impida que antropológicamente lleguemos a una bocacalle evolutiva. Lo único que faltaría añadir son los términos de moda a este optimismo tecnocrático, es decir, resiliencia, innovación buena e impactante, aprendizaje significativo, sinergia de los entendimientos que se alinean pacíficamente, incapacidad de autolesión, éxito personal y colectivo.

Omnisciencia, pues, e inmortalidad y esencias individuales y sociales circunscriben los espectros posthumanos de la automanipulación técnica. Desde luego que aparecerán nuevas formas de subjetivación, como ha ocurrido siempre en la condición humana, pues nadie niega que la autocomprensión de la especie se modifica históricamente, sin embargo, el expediente posthumano es reo de la satisfacción generalizada y del pánico al dolor y el sufrimiento, de manera que su discurso se halla mortificado por elementos semejantes a los que estimulan los gozos postergados. Saliendo del momento teológico, ingresemos al ámbito político: ¿cuántos y quiénes tendrán acceso al “estado generalizado de satisfacción”¹⁰? ¿El estado generalizado de satisfacción implica que los poderes del mundo no se involucran en el dominio posthumano? ¿El dominio y el mando desaparecerán o se ejercerán sin ninguna violencia? ¿Cero biopolíticas, cero control y nula intervención negativa del poder sobre la organización sociopolítica?

Creo que los datos que arroja este mundo alineado con lo posthumano está en las antípodas de su propia predicación, pues el manejo y control de los demás mediando las nuevas tecnologías y la inteligencia artificial ha encontrado su campo preferido desde siempre: el contexto de la guerra, donde se multiplican esas mismas tecnologías para la derrota del otro, no para satisfacerlo a plenitud. Por supuesto, el mundo se ha convertido en un “estadio de entrenamiento permanente”¹¹, pero para la práctica de las mismas violencias, mediando el saber tecnológico. En este mundo, desde luego, “se practican todas las acrobacias

10 “El hombre híbrido.

11 Bernal Maz parafraseando a Sloterdijk.

imaginables”¹², pero donde los funámbulos son semejantes a los del pasado, aunque acaricien una nueva subjetividad. Los productores que se autoproducen, planifican, se orientan al éxito inminente *sunt ante ianuas vestibula*. ¿Optimismo o ingenuidad? La diferencia entre esos vocablos es que uno de ellos sabe qué tiene por delante, mientras que el otro se recluye en un mullido universo de abstracciones, evadiendo la realidad, porque ésta sigue siendo patológica. En cuanto a la antropotécnica, ella no es ninguna novedad, sólo que ahora se inserta cada vez más dentro del ser humano, técnica que le permite optimizar su corporalidad ¿hasta el infinito y más allá?

Estamos en presencia de la anestesia del discurso profético, a partir del cual se denuncian las injusticias presentes, a fin de acceder a una justicia implacable alineada con lo que de verdad somos. ¿Entonces únicamente seremos a partir de ahora, en la forma de una posthumanidad indolora, incolora e insípida? Durante la transición hacia la gloria intramundana serán inevitables los choques con aquellos valores que se oponen a la pura positividad, porque se han mantenido vigentes largas eras históricas. Por lo tanto, en este interregno, oscilaremos entre la anestesia formidable (con la cual somos genuinamente nosotros) y el dolor en el que se incurre al despertarnos de ella (el cual en realidad no nos pertenece). Situación de duermevela que alterna momentos de gozo con momentos de sufrimiento. Y el gozo es la teología negativa del sufrimiento, y la sociedad totalmente alineada consigo misma es la teología superlativa de ese mismo sufrimiento. Como se ve, hay desmesura por todas partes, así como unos imperceptibles, por encubiertos, motivos teológicos. Un mínimo de coherencia discursiva se pide a este frenesí positivo, en el sentido de poner riendas a su propio optimismo, llevando a cabo algo más que lecturas antropotecnogénicas.

A no dudarlo, la razón instrumental no sirvió a los fines de una emancipación anhelada, y cosificó incluso al ser humano (momento alotecnológico, según Sloterdijk¹³), sin embargo, ¿quién puede saber si la anunciada homeotecnología no incurrirá en los mismos errores?

12 Bernal Maz parafraseando a Sloterdijk.

13 Cf. “El hombre operable: *passim*.”

La alotecnología, en la cosmovisión antropocéntrica moderna, sitúa al hombre como centro despótico del universo (el hombre vitruviano): dominio de la naturaleza, obligada a responder lo que el sujeto humano le pregunta. La lógica está en el sujeto, no en la naturaleza, que debe someterse dócilmente al método de la ciencia. Con ello, “se glorifican la racionalidad y el método científico, de carácter inductivo-experimental, con la finalidad de llevar a la humanidad al progreso”¹⁴. El dominio científico-técnico aborda metódicamente aquello que desea modificar, controlar, poner bajo dominio humano, con fines prospectivos. La razón inscrita en la “ciencia moderna desvió el verdadero principio de la racionalidad, debido a que, en lugar de ser una herramienta para la emancipación cognitiva de los humanos, se convirtió en una estrategia más de alienación, pues, bajo estos supuestos, se consideró al hombre como un ser superior al resto de los seres de la naturaleza”¹⁵. Una visión menos autocentrada y autocrítica conduciría a la modificación de esa condición enajenada. El criticismo recomendado solicitaría una superioridad no violenta, semejante a una *auctoritas* en el campo público-político, donde la dominación alcanza una genuina estatura moral, reduciendo la asimetría entre el ente humano y los entes no-humanos. Creo que en este punto pocos no firmarían el acuerdo, pero sin que él conduzca a un achatamiento absoluto de las diferencias especistas¹⁶.

14 K. Y. Castillo Villapudua y M. A. Miramontes Arteaga, “El concepto de homeotecnología en Peter Sloterdijk: Una alternativa para el cultivo del pensamiento crítico desde las tecnologías”, en *Cultura en América Latina. Prácticas, significados, cartografías y discusiones*, ed. por D. Bautista Toledo, C. E. Jiménez Yáñez y C. A. Fernández Huerta (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, 2017): 149-155 (151).

15 “El concepto de homeotecnología en Peter Sloterdijk, 151.

16 Habría sin duda un rasgo soteriológico que acerca las figuras de Cristo y del oncorratón, en tanto que ambas tienen puesta su atención en la salvación de los demás: “Ella (Haraway) enfatiza el hecho de que el oncorratón es, al mismo tiempo, víctima y chivo expiatorio, una figura similar a Cristo que se sacrifica para encontrar una cura para el cáncer de pecho y así salvar la vida de muchas mujeres: un mamífero que salva a otros mamíferos” (*Lo posthumano*, 76). En realidad, el oncorratón no se sacrifica por otros mamíferos, no existe voluntad racional en su acto “samaritano”, pues *magis agitur quam agit*, tampoco amor ni comprensión por los límites de su creación. La analogía, es, por consiguiente, poco feliz, pero su interés radica en el rasgo salvífico que trae a colación en una especie de teología perversa del especismo,

Al contrario de lo que habitualmente se piensa, un dejo de superioridad antropológica conlleva una mayor responsabilidad por las realidades no-humanas, un servicio, no una dominación. Por otra parte, la razón tiene un papel central en tal comprensión del servicio y del descentramiento antropológico, ¿o no es en ella y por ella que se hacen críticas pertinentes a los abusos de la razón reducida a su condición meramente instrumental? Es merced al lenguaje que se da cuenta de incluso de los excesos de nuestra propia condición humana. Por supuesto que la sensibilidad tiene su papel aquí: la repugnancia ante el dolor y el sufrimiento de los otros, de las realidades del mundo y las lesiones ecológicas. Pero quien estipula matices y criterios no es una sensibilidad desbordada, carente de criterios para dar cuenta de sí misma, sino una razón alimentada por esa misma sensibilidad, estableciendo confines, límites y, tomando éstos en cuenta, jurisprudencia.

Hegel, autor que desafía ciertas posturas ilustradas, intenta alcanzar el punto a partir del cual la Modernidad ya no puede dar marcha atrás. Es decir, la razón es el foro ante el cual se acreditan incluso los discursos que privilegian momentos que el *ego* cartesiano olvidó. Perdida su centralidad epistémica, el sujeto se aborda desde perspectivas que el paso de la ontología a la epistemología no ha tomado suficientemente en cuenta: emociones, afectos, afectividad. Pero el recurso a esas realidades, aunque conduzca un debilitamiento de la razón, no significa que la razón se degenera en mera irracionalidad, haciendo imposible pensar, por ejemplo, la vida pre-personal, la vida afectiva, el llamado del otro y la ética de cuidado. Ciertamente, al integrar esos elementos de la vida patética, el hombre asume la integralidad que había perdido debido a la hipertrofia racionalista de algunas doctrinas. La “filosofía no comienza con un concepto puro o una certeza sino con una conmoción”¹⁷, no comienza con una voluntad desencarnada que se decide simplemente a pensar, sin que el aguijón emocional haya penetrado previamente en su

aplanando diferencias, llevando todo el caudal teórico ajeno a sus propios cauces. Los paréntesis son nuestros.

17 Carta encíclica *Dilexit nos* del santo padre Francisco sobre el amor humano y divino del corazón de Jesucristo, 16, <https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html>

piel. Al contrario, “«El pensar tiene que haber sido conmovido antes de trabajar con conceptos o mientras trabaja con ellos. Sin una emoción profunda el pensar no puede comenzar. La primera imagen mental sería la piel de gallina. Lo primero que hace pensar y preguntar es la emoción profunda. La filosofía siempre sucede en un estado de ánimo fundamental (*Stimmung*)». Y aquí aparece el corazón, que «alberga los estados de ánimo, trabaja como ‘un custodio del estado de ánimo’. El ‘corazón’ oye de una manera no metafórica ‘la silenciosa voz’ del ser, dejándose templar y determinar (armonizar y unificar) por ella»¹⁸. Por consiguiente, las *Stimmungen* se hallan presentes, como lo están en un Dios que es amor, el cual, a diferencia de otros dioses más bien filosóficos, se encuentra abierto a la debilidad de su obra. Se convierte en amor dentro de un cuerpo eucarístico, pues el amor se antepone a toda otra realidad. Este Dios, el cristiano, no obra por necesidad de naturaleza, antes bien, una voluntad inexplicable para nosotros caracteriza su ser, que también sobreexcede nuestras capacidades antropológicas (por eso precisamente es que el lenguaje performativo es fundamental en la relación con Dios, ya que trae a escena tanto la *laudatio* como la *confessio* agustinianas, o sea, un tipo de expresión litúrgica, oracional, referido al exceso constitutivo de un fundamento divino allende los conceptos humanos). No obstante, aunque la afectividad que reside en el corazón se abra al misterio de los otros, del Otro, el momento de intervención argumentativa, cuando el sujeto da cuenta de ese exceso, no puede utilizar sino la razón.

Situado ora patética ora racionalmente, el hombre vive de sus dos dimensiones de un modo complementario, aunque pueda pensarse como conflictivo. Cuando piensa la desmesura de Dios y exclama con san Agustín *si comprehendis non est Deus* (si lo comprendes no es Dios), la misma ausencia de comprensión aparece como resultado de una razón que se apaga al llegar al extremo de sí misma, pues la noche colinda con la luz, el ser humano, con el Misterio. El sujeto del enunciado “no posee completamente el sentido de lo que está enunciando, ya que el contenido de lo que dice desborda el concepto que él puede

18 *Dilxit nos*, 16.

producir¹⁹. Por último, para evitar una autolatría antropológica, ni siquiera la *analogía entis* es susceptible de obrar adecuadamente en cuanto a reconocer la trascendencia de la divinidad, puesto que, incluso en registro analógico, fosco en última instancia, el entendimiento humano y sus conceptos utilizados en dirección hacia el exceso que funda lo real siguen siendo los protagonistas de la (in)comprensión que se tenga de Dios: es el hombre quien hace experiencia de su propia impotencia, del concepto de su fracaso (*Il y a donc dans toute phénoménalité... une certaine «auto-idolâtrie, parce que celle-là, de par son lien avec la présence, ne peut que mettre en scène l'expérience humaine²⁰*), mucho más que de Dios, Quien está más allá del ser y de la esencia, y que debe liberarse de cualquier tipo de presencia, por medio de una fenomenología de lo invisible (Marion), no, desde luego, para visibilizarse, sino para ser objeto de comunicación reverencial, cambiando el paradigma de la visión por el del oído y el testimonio.

El hombre, en suma, se ubica en su mundo ora racionalmente, ora patéticamente, ora somáticamente, da cuenta de su situación partiendo de la comprensión de una totalidad humana que se resiste a la reducción, por hipertrofia, de una sola de sus dimensiones antropológicas.

El redimensionamiento de la razón no significa su supresión. Humanismo y antropocentrismo son revisados para mostrar sus íntimas fisuras a partir de las cuales se deconstruye su manifiesto

19 J. Bassas Vila, "Estudio de fenomenología lingüística. La historia del «como» en Jean-Luc Marion", en J.-L. Marion, *Dios sin el ser* (Madrid: Ellago, 2010), 320-321.

20 S. Vinolo, "L'inexistence de Dieu dans la phénoménologie de la donation de Jean-Luc Marion", en *Teología y Vida* 65/3 (2024): 343-368 (351). Incluso en la caída que experimenta quien intenta pensar a Dios no se habla sino de la impotencia humana, de la humildad antropológica de entender aquello que se encuentra demasiado lejos (algo que no domina ni quiere dominar) y demasiado cerca del ser humano (algo que se encuentra en su entraña más íntima y escondida). El discurso construido alrededor de dicho fracaso toca principalmente lo humano, secundamente, lo divino. Por eso, a juicio de Marion, hay que liberar a Dios del ser y de la teología que hasta ahora lo ha concebido ontoteológicamente, mutando el privilegio del *esse* filosófico por la figura de la *vocatio*. En última instancia, para el pensador francés, se trata de liberarse de cierto Dios, *se libérer de Dieu*.

antihumanista, ideológico y tecnolátrico, supresor de la historia y del rol fundamental de los procesos dialécticos. En sentido creyente, la otra vertiente de este trabajo, en el ser humano se da una atención dinámica anticipadora de su Fundamento. Unas de las pocas cosas que ha faltado manifestar a este posthumanismo exacerbado es que con él se ha llegado (de nuevo) al final de la historia, como si no hubiese que pensar las nuevas excrecencias del poder, los tiempos variantes del perdón y la reconciliación, el *tempo* de una humanidad que, presuntamente, se encamina a una inmortalidad con matices. Por ello, el ser humano no es centro, sino aspiración una plenitud continuamente aplazada en el marco de la historia, pero cumplida en la dimensión de lo Eterno. Desde la perspectiva trans y posthumana no hay continuidad entre la una y la otra, porque el plano de la inmanencia es insuperable, el otro, sobradizo. Hay una *macedoine de légumes* teórica bastante desordenada en el texto de Braidotti, capaz de mezclar desde el materialismo spinozista²¹ hasta las técnicas actuales de autooptimización humana. En una palabra, se trata hoy de prescindir del sujeto clásico y de proponer, en cambio, sujetos mejorados por la tecnología, así como la constitución de sujetos transespecie, los cuales estarían más o menos a la misma altura de lo que hemos llamado el sujeto humano.

Amortalidad

Estamos en una época postantropocéntrica²² a la que repugna incluso aquello de lo que la Modernidad se gloriaba, el principio de libertad subjetiva, más no del aparato científico-técnico que alcanza unas alturas tales que la muerte humana (la cual, según Blanchot, ya antes siempre ha llegado) puede ser aplazada de continuo: la muerte, en su omnipresencia, marca incluso el recorrido vital de unos sujetos que se comprenden como finitos, es decir, la muerte da seriedad (*Ernsthaftigkeit*) y definitividad a la vida, expone al hombre a realizar un compromiso

21 La sustancia de Spinoza no emana lo otro de sí, sino que lo *inmana*, lo engendra dentro de sí, evitando, por ende, cualquier forma de trascendencia. Cf. R. Steimberg, "Acerca de las distinciones formales de la sustancia spinozista. Deleuze y la dialéctica", *Eidos*, n. 30 (2019): 182-210.

22 Vid. *Lo posthumano*, cap. 2, "Postantropocentrismo: la vida más allá de la especie", 59-104.

ético con su existencia, que implica la de los demás, aunque la misma “muerte arrebatada de nuevo la totalidad realizada de la vida, la muerte expone la vida al sin-sentido. Esta disyunción sólo es superada cuando se parte de que la totalidad de la vida (vida vinculada y comprometida, no simplemente vida que pasa), adquirida en la muerte, no se desgarrar, sino que es salvada y preservada: esto es, si hay resurrección”²³. Mientras que, en otra lectura, la vida se vive seriamente si la muerte le presta un sentido a lo temporal y perentorio: este recorrido peregrino se orienta, bajo ciertas condiciones, a la vida plena, a la que, como la esfera de Parménides, nada le sobra ni nada le falta. No obstante, me parecen casi imposibles de concebir tanto la plenitud escatológica como la intramundana, pues, a partir de un cierto punto, no entiendo cómo superar la distimia de la vida, por su rutinización, por la pérdida de cualquier sorpresa, por la ausencia de sobresaltos existenciales, sea eterna la vida, sea una vida vivida en el aquí y ahora de 20.000 años de duración. La vida no es simplemente agotamiento físico, implica otros agotamientos que erosionan el sentido de perseverar en el ser. El *conatus* pierde su vitalidad, vacía su secreta fuente, extermina unas energías que no necesariamente están vinculadas con el vigor somático, sino con los estados de ánimo, con una microfísica *tristitia* que prevalece sobre una antropología concebida únicamente en términos somáticos.

Frente al tedio, la abulia, la acedia, casi es preferible que la muerte sea algo a la disposición efectiva del ser humano. Todavía más, esencial a él. Hay que gritar de consuno con aquel personaje que proclamó “no me arrebaten la muerte”; ésta es el hito terminal de una vida sin sentido, o con sentido, pero que ya ha dado todo de sí. Por ello podemos decir que “hay una calidad de vida que no está al alcance de la ciencia y la técnica”²⁴, sino que es una producción cultural ante el misterio de la vida misma, a saber, un modo de situarse antropológicamente ante lo dado para enfrentar un montón de vacíos existenciales. Construcción de sentido o sentido revelado deponen de su alto trono las contingencias

23 M. Schulz, “La necesaria mediación filosófica de la fe y de la teología según Karl Rahner”, *Estudios Eclesiásticos* 80, N. 313 (2005): 325-338 (336). Los paréntesis son míos.

24 *Humanos, sencillamente humanos*, 302.

de una corporeidad que no es mera corporeidad, pues incorpora preguntas que ascienden hasta las elevadas puertas del Absoluto. Éste puede responder, encarnarse, decir su palabra al mundo, permitiendo a éste seguir la difícil huella de su ejemplo. Bajo la ideología post, no sé qué quedará de esos misericordiosos signos, tampoco sé del destino de la Palabra en un contexto cuya autocomprensión es meramente intramundana. La trascendencia, según esta narración, será aquí o no será. El Absoluto es aquí o sencillamente no es.

Connaturales a la vida son la dimensión intelectual de la realidad, que la comprende, la dimensión ética, que se hace cargo de ella, y la dimensión práctica, que se encarga de ella. Estas tres dimensiones no actúan por separado, sino que resultan de la disección analítica de los actos humanos, siempre vinculados prácticamente en la comprensión-compromiso-acción liberadora, en la cual el *pathos* puede llevar la voz cantante, cuya intervención previa estimula el momento lógico-racional del ser humano²⁵. La interfaz entre tales dimensiones provoca un nexo fundamental con la realidad de la que se trate. La liberación se ofrece en esta vida finita *coram Deo*, de cara a Dios, ante el cual se justifica la acción comunitaria en contextos de profunda vulnerabilidad. Vida, muerte y resurrección dan sentido a esta dinámica que moviliza antropológicamente hacia horizontes configuradores: la muerte da sentido a la vida, la vida se aclara a sí misma en la muerte. Sin embargo, en la “amortalidad”, la muerte no sólo no ha llegado para dar sentido a la misma vida, sino que, por el contrario, si no se dan contingencias extremas, nunca habrá de llegar. Hay literatura que habla del tedio mortal que se apodera de los inmortales, véase, por ejemplo, el libro de Simone de Beauvoir, *Todos los hombres son mortales*, mientras surgen nuevas preguntas desde los bordes de esta confesión de fe atea: ¿por qué y para qué serlo?, ¿qué añade cualitativamente semejante condición al sentido de la vida?, ¿permite la mera longevidad, cuyos años se suceden como comidas interminables, la construcción de una vida buena?, ¿*conatus* sin sentido, únicamente *conatus*? Escribe Vinolo al comentar la política en

25 Cfr. J. I. González Faus, “Mi deuda con Ignacio Ellacuría”, *Revista Latinoamericana de Teología* 7, N. 21 (1990): 255-62, <https://doi.org/10.51378/rlt.v7i21.5682>

Marion, “Encerrado en la perseverancia en el ser, el valor ya no permite pensar ningún horizonte, ningún “¿por qué?” ni “¿para qué?": “... ya no disponemos de ningún objetivo que responda a la pregunta ‘por qué [para qué]?’”. De hecho, es de notar cómo hasta las posiciones más contemporáneas del transhumanismo alaban la extensión de la vida sin nunca preguntarse “¿para qué?”. Todos estamos de acuerdo con intentar prolongar nuestra perseverancia en el ser, pero algunos nos preguntamos si esta perseverancia debe aceptar el costo de abandonar la pregunta del “¿para qué?””²⁶.

Asimismo, da la impresión de que para estar a la altura de nuestro tiempo es preciso emplear una que otra vez, mejor, hasta el cansancio, el prefijo *post*, demostrando con ello la consistencia racional de nuestro aparato teórico. *Postismo* en exceso que deambula entre el desconocimiento de la propia historia de la filosofía y las modas intelectuales que son incapaces de desprenderse de las pasarelas que han aprendido a amar. Entre el narcisismo intelectual y la abierta ignorancia fluye este río de términos políticamente correctos, gestando con su dogmática laica una política de exclusiones, sanciones y autocensura. Es el *demos* posthumano, inflexible en su flexibilidad sólo aparente; rígido en su fingida plasticidad. Vivimos en una época de subjetividad abstracta, de sensaciones internas que dictan la verdad, el sentimiento es su sede (yo diría que el sentimentalismo), convirtiendo la pura interioridad en pauta de lo válido, “e imponiendo, de este modo, la fuerza de la propia convicción, tal y como cada cual se la puede llegar a formar, en sí y a partir de sí, en su propia subjetividad. Pues bien, estas convicciones propias no son otra cosa que las opiniones, convertidas así en el supremo criterio del hombre”²⁷. Bastaría que Hegel hubiese añadido el término “sofisma” para que estuviésemos pensando de nuevo en la subjetividad como medida absoluta de todas las cosas. Lo que es mío, lo que soy yo, mi nomadismo subjetivo radical, es el criterio supremo de valoración incluso en el plano sexual o genérico²⁸.

26 S. Vinolo, “La política de la comunión de Jean-Luc Marion”, *Areté. Revista de Filosofía* 36, n. 1 (2024): 145-159 (151).

27 *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, 19.

28 Cf. *Lo posthumano*, 53.

(se cambia de género, y se mezclan, como se cambia la ropa de diario). Una cosa es ser nómada en el sentido de las afiliaciones subjetivas, distanciadas del rigorismo sacrosanto de la unicidad, y otra muy distinta es jugar a las afiliaciones y desafilaciones cotidianas, capaces de admitir cualquier tipo de identidad, cambiantes, múltiples, al amanecer un nuevo día. Entre la estaticidad subjetiva neurótica y el nomadismo histérico contemporáneo no hay sino una secreta complicidad patológica, la cual debe ser tratada en un gabinete psicológico. En esta línea conductual nómada, debe pues admitirse absolutamente lo que hoy, al despertar, he sentido acerca de mí, siguiendo una *doxa* estulta que los demás deben respetar, pues la verdad no es más que una construcción subjetiva, arbitraria, pero incapaz de reconocerse como tal. De otra parte, tenemos un cambio de signo terminológico, ya que no, no es la inmortalidad la promesa posthumana. Humildemente, la oferta se conoce con el nombre de “amortalidad”²⁹. Aún somos suficientemente vulnerables como para saber que ciertos accidentes pueden acabar con nosotros. En vez de inmortalidad utilizan el término “amortalidad”, término, que quieras que no, recentra antropológicamente, aunque incluya también a los animales no-humanos. Cabe esperar que la magia de la distribución de los bienes civilizatorios, incluida la amortalidad, sea equitativa, evitando que el poder y el dinero mantengan un acceso privilegiado a ellos. La centralidad antropológica del hombre vitruviano de Leonardo, la figura típica del Renacimiento tan combatida por los posthumanistas puede ser sustituida por una suerte de felino vitruviano (por supuesto, no son ni el gato mío ni el de la señora Braidotti los encargados de dibujar el gato vitruviano). O por robots que se colocan en el centro (y no al hombre de Leonardo), cuyas inteligencias artificiales pronto harán explotar un momento de singularidad tecnológica, dejando muy atrás la singularidad humana, la singularidad biológica.

29 “El término “amortalidad” se ha utilizado por autores como Aubrey de Grey y Ray Kurzweil para explicar que un organismo podría vivir indefinidamente y no morir por envejecimiento, sin embargo, “podría morir por un accidente, por un asesinato, o por enfermedad”. F. Hernández Martínez, “Tecnologías convergentes: implicaciones sociales, éticas y jurídicas del control al envejecimiento humano y búsqueda de amortalidad” (tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana (México). Unidad Azcapotzalco, 2018), 4. Cf. 38, 133, 166, 179. <http://hdl.handle.net/11191/6438>

Las diferencias entre especies se sustituyen por continuidades especistas y llanuras ontológicas desprovistas de verticalidad. Lo propiamente humano no posee demasiada importancia. En el ciudadano *cyborg* por venir no existe una esencia humana, una naturaleza específica, pues ocurre que se da una asimilación-nivelación entre esa esencia o realidad y el *cyborg* y los animales y las plantas, negando lo que ha sido históricamente lo humano. No voy a detenerme en la postura nietzscheana acerca de las ficciones que comportan las pretensiones de verdad universalistas, reducidas prácticamente todas a imperativos de autoconservación. Sí quiero emplear aquella expresión nietzscheana según la cual el hombre ya no será un “aborto sublime” en el mundo posthumano que está llegando (no me detendré en el superhombre implícito en la doctrina trans y posthumanista). Así derivamos en la paradoja trans y posthumana de los años que corren, discurso que mezcla una compleja gama de elementos teóricos malamente digeridos con optimismos tecnocráticos que creíamos superados a partir de los enunciados de la Teoría Crítica. No hay duda de que la técnica pertenece a la dimensión humana como tal, por lo tanto, es un error considerarla una desviación antropológica. Pero también lo es, un error, ensalzarla como si en ella no habitasen formas perversas de poder. Con eso ocurre la reivindicación de un ahorro escatológico, es decir, la supresión de uno de los planos existenciales que consistía en la muerte de la muerte de acuerdo con ciertas doctrinas religiosas. En ayuda de la ciencia galileana viene una concepción según la cual el materialismo vitalista hace superfluas las instancias transmundanas. Parece increíble que la audaz puesta en escena posthumana que arrebató el centro a lo humano en función de otras realidades, naturales o no, termine por concluir en un optimista proceso de autooptimización antropológica y en su recentramiento, pese a la intención inicial de sus autores. Insisto, el problema no es el mundo de la técnica, sino el buenismo, como diríamos hoy en términos coloquiales, y el optimismo con que se adoban los discursos de actualidad. No es mi deseo convertir a la religión en el principio organizador de la sociedad, pues la separación histórica ocurrida entre Estado e Iglesia ha servido a los fines de una construcción social de alcance universalista, pero tampoco quiero minimizar su alcance. Cuando se lee a Braidotti, vienen a la mente

aquellas palabras de Hegel, según las cuales la filosofía tiene que cuidarse de las meras ocurrencias y suposiciones, aspirando a superar los amontonamientos teóricos para dar cuenta de una realidad cuya complejidad se da por descontado.

Antropoexcentrismo

He aquí los elementos que integran la postura de Braidotti. Spinozista define Braidotti su posthumanismo, es decir, defiende una inmanencia radical, es antidialéctico, crítico del humanismo vitruviano, que coloca al hombre en el centro del mundo, asimismo es tecnófilo, transdisciplinario, medioambiental, biogénético, neurocientífico, defensor de la robótica y del evolucionismo, como la primatología, los derechos de los animales y la ciencia ficción. El mundo es propiamente hablando información y todo puede ser retraducido a información. El ciudadano clásico ha sido deconstruido en nombre de una infosfera en la cual el bello error antropocéntrico, que somos todavía, está siendo sustituido por la evolución “antropoexcéntrica”³⁰, núcleo de la indistinción entre humano y no humano. La inmanencia radical asume que la autoorganización de la materia supera y trasciende las oposiciones dialécticas de otros materialismos. Parece ingenuo pensar, dentro del marco de la teoría de sistemas, que la autoorganización de la materia en un plano intramundano excluya la oposición y el conflicto. Pareciera que la positividad -¿de veras spinozista?- se expande sin orillas, como si el ordenamiento que se produce al interior de la autoorganización vitalista no discerniese opciones de las cuales al final el sistema prescinde. Sin embargo, si se piensa con rigor, las distinciones dialécticas y metafísicas aspiran a un tipo de unidad que integra las posiciones, o enfrentadas o expresadas analógicamente. El rechazo radical del binarismo deja caer a plomo la ausencia de rigor de ciertas lecturas. La postura de Bradotti este sentido se asemeja a la de Sloterdijk, para quien el empleo de las

30 P. P. Donati, (2019), “Transcending the human. Why, where, and how?”, en *Realist Responses to Post-Human Society: Ex Machina*, ed. por I. Al-Amoudi y J. Morgan (London-New York: Routledge, 2019): 53-81 (54).

cosas, citando a Spinoza, debe tener lugar sin furia y sin fuerza³¹, como si la cólera del mundo hubiese dejado de existir. Buenismo absoluto.

Según Sloterdijk, el hombre no puede pensarse divorciado de su dimensión técnica. Incluso Rahner ha pensado al hombre dentro del horizonte de una práctica de automanipulación, que el autor cristiano hace depender, por supuesto, de la expresión analógica entre criatura y creador. Sin embargo, lo prostético en el hombre no es el último grito de la moda, ya que, dadas las condiciones tecnológicas de cada época, los seres humanos han compensado sus insuficiencias partiendo de artefactos *ad hoc*. Que hoy la tecnología posea más capacidad de optimización y que el hombre se defina a partir de una hibridación con la máquina no hace demasiado novedosa la situación presente, adscrita también a la producción liberal en los bancos genéticos. Hoy las relaciones de dominación, sujeto dominante, materia dominada, dan origen a una tecnología llamada “homeotecnología”³², que, por oposición a la violencia alotecnológica, se relaciona mansamente con las cosas, deseando lo mismo que las cosas desean ser o llegar a ser. Es decir, si esto no es metafísica, que alguien explique por qué no lo es. Tengo para mí dos cosas presentes: que la tecnogenia posthumana tanto en Braidotti como en Slotterdijk no ha hecho sino resemantizar

31 Cf. “El hombre operable: 16.

32 “El hombre operable: 17. Escuchemos esta metafísica que se resiste a ser calificada como tal: “Por su propia naturaleza, la homeotecnología no puede desear nada totalmente diferente de lo que “las cosas mismas” son o pueden llegar a ser de propio acuerdo”. Opacidad y resistencia de las cosas y la distancia *vox-res* son suprimidas en un conocimiento blando que se adecua dócilmente a la verdad de lo real. Mayor y mejor recomposición tomista de que la verdad es la *adaequatio intellectus ad rem* la juzgo muy poco probable. Asomando aquí el mito de lo dado (Sellars), Sloterdijk quiere convencernos de que es posible un retorno acritico al conocimiento entitativo, como si se pudiese prescindir del aparato cognoscitivo de sujeto en su relación con la realidad a la que aspira entender. Si fuese creyente, se podría acaso comprender el que el *Logos* divino inscrito en la materia sirve de morada y expresión de una racionalidad a la cual el ser humano accede naturalmente, preámbulo de lo que conocerá en un plano infinitamente superior al inmanente. Pero en el caso de Sloterdijk, es poco razonable retornar a un realismo ingenuo que cae por detrás de la filosofía crítica y de la centralidad antropológica que propicia.

metafísica y sujeto. Si el *logos* era centro incontestable, monopolio discursivo y cabeza de turco de las críticas postestructuralistas, ahora prudentemente se lo achica, para dar espacio a dimensiones distintas de la razón. Sin embargo, la anulación total de la subjetividad y de la razón es una bocacalle teórica en el sentido de que el poder reflexivo para dar cuenta de esa situación corre por cuenta de la razón. O sea, no descansa ni sobre una afectividad recuperada ni, menos aún, sobre una afectividad desbordada. Tampoco reposa por ahora en una conciencia animal reflexiva, el gato vitruviano, ni en una conciencia *cyborg* emancipada.

Hay que preguntarse si la optimización tecnológica no es la nueva manera del humano de colocarse en el centro del mundo, a través de una promesa que asume lo mismo que las viejas religiones. Trascendencia, inmortalidad, pero ahora de carácter intramundano. Si la tecnología es la nueva coproductora de seres humanos, habrá que ver el resultado de esa producción en términos políticos, porque lo ingenuo es leer el posthumanismo desde una perspectiva no-política, es decir, en atención a la distribución política de los bienes y a la reproducción de las relaciones sociales de producción. ¿Es democrática la inmortalidad prometida? ¿Todos tienen acceso a esos bienes o solamente unos pocos? ¿Esos pocos conformarán una nueva noocracia, utilizando las tecnologías inteligentes para el control de los menos dotados? ¿Qué papel jugarán los *cyborgs* en las democracias por venir? ¿Habrá algo así como una democracia por venir o la colonización algorítmica del mundo de la vida que estará una especie de dictadura digital? Por otro lado, si siempre somos provincianos con respecto al futuro, ¿quién puede determinar desde el presente, para siempre, que una nueva tecnología se adecua perfectamente al ser, sin traicionarlo o deformarlo? ¿Cuál es el poder profético de Sloterdijk para establecer contextos de demarcación entre las buenas y las malas tecnologías? ¿Cómo se determinan desde hoy los efectos colaterales de intervenciones técnicas que parecen inofensivas?

Hay en Sloterdijk algo así como un actualismo, según el cual el presente tiene todas las claves hermenéuticas de lo posible, dejando fuera de juego el futuro de lo posible, así como lo aún posible del futuro. Una historia sin futuro ya no es historia, ni se involucran en ella los sobresaltos propios de los encuentros contingentes que nadie, absolutamente nadie, habría podido predecir. Los contextos políticos parecen ser obviados por Braidotti y compañía, como si la guerra fuera un espectro del pasado, como si la materialización de los bienes ocurriese superando la actual guerra cognitiva de todos contra todos o de países más avanzados digitalmente en contra de los menos avanzados. El *homo homini Deus*, el hombre Dios para el hombre, estaría a la vuelta de la esquina domesticando las viejas violencias del estado de naturaleza, tanto de la biopolítica como de la necropolítica actuales. Bastaría con que en el mundo-red digital el saber se expandiese en su pura positividad, sin patentes, sin búsqueda de lucro, sin competencias corporativas, sin secretos, en la pura transparencia de una intemperie, para que la reducción de la errancia y la disipación de la violencia ocurriese mágicamente. Hoy día podemos vivir sin ángeles custodios, sin fundamentos precisos y sin domicilio exacto. El errar puede ser un viaje sin destino o la forma de ser hoy nuestro destino. No obstante, nunca la existencia, ni siquiera allí donde se ha postulado un Fundamento decisivo, ha sido cabe-sí, autopresencia y transparencia total, por consiguiente, hemos viajado a través de lo no-propio (*nicht Eigenes*), aunque le pese a Sloterdijk, incluso allí donde se nos ha ofrecido una morada definitiva, una Ultimidad, un Sabbath eterno. La imagen del *semper peregrinus* caracteriza la errancia del cristiano a través de una realidad que es suya, pero que, al mismo tiempo, no lo es, ya que depende de una Realidad inasible. *Homo viator* es el emblema antropológico cristiano, así como la promesa en una Realidad última convertida en destino y en supresión de la errancia. El carácter destinal del cristianismo no suprime la condición ontológica de la errancia, simplemente la ordena a una superación prometida en un modo existencial distinto al de la finitud. No hay originalidad en la presentación de la errancia, del nómada del pensamiento y de la existencia, pues ambos, pensamiento y nomadismo son parte de nuestra ya añosa cultura filosófica. ¿Qué hay una promesa que disipa la

errancia? Por supuesto, pero únicamente puede asimilarse en la forma de una promesa, jamás como un *fait accompli*.

Se define el transhumanismo (fundado oficialmente en 1998) como la transición hacia el posthumanismo, a saber, la longevidad (inmortalidad o amortalidad), la superinteligencia (el neohumano procesa información de forma superlativa), el superbienestar, resultado de una abstracta afirmación de los placeres de la vida). Los algoritmos son los nuevos objetos de adoración, pues la amable providencia divina va siendo reemplazada por ese panóptico digital, capaz de monitorearnos en tiempo real para ofrecernos los manjares de una mesa antes inaccesible para las mayorías. A la *potentia absoluta Dei* del Medioevo se contraponen en el presente su análogo digital, una “dictadura algorítmica”³³, capaz de satisfacer nuestros más ocultos deseos en un santiamén, como si el porvenir no tuviese que esperar para consolidarse como tal. Hoy, presente y futuro son uno, pues aquél sabe lo que éste desea, arreglando la cama para que ocurra la efectiva satisfacción del deseo (aunque, en realidad, sólo algunos podrán llevar a efecto el gozo que media el consumo). No se trata de postular una histeria antitecnológica³⁴, sino de

33 Aunque se trata más de un uso metafórico que de uno técnico, la expresión es utilizada hoy gracias a la multiplicación de las acepciones del término “dictadura”. En todo caso, si no se trata de una dictadura del algoritmo, pareciera que sí podría hablarse de una colonización digital del mundo de la vida y de los sujetos que la integran, llegándose al punto epistémico según el cual una voluntad despersonalizada sabe de uno más que uno mismo, abriéndonos al deseo que no era claro y distinto ni siquiera para nosotros, sus sujetos. Véase con respecto a “dictadura algorítmica” el artículo de P. P. Portinaro, “Dictadura. El poder en el estado de excepción”, *Perspectivas. Revista de Ciencias Sociales*, No. 14 (2022): 33-56.

34 No proponemos ni tecnofilia ni tecnofobia, ni acriticidad con respecto a los avances tecnológicos, que pueden ser contraproducentes para el *homo sapiens* actual en vía de extinción, ni rechazo visceral de ellos, como si automáticamente inscribieran la víspera de un apocalipsis por venir debido a la razón instrumental hipertrofiada. Existe un aire de desmesura en el manifiesto y en la doctrina que cuestionamos, hay un optimismo que raya en la ideología, en una religión encubierta, disfrazada de racionalidad por el enfoque cientificista que la caracteriza, programado y calculado. El superhombre propuesto se desvincula de la evolución natural, lenta y sinuosa, prefiriendo una evolución tecnológica, veloz y vertiginosa, tanto que sus consecuencias no son visualizables en el horizonte de una ética posible. A

mirar las falacias que corren alrededor de una doctrina que desconoce los límites dentro de los cuales ya siempre se mueve. A mi juicio, la historia protecnológica recentra el sujeto, instala mayores y mejores mecanismos de control y sometimiento, es ingenua con respecto a la antropología desdiferenciada que propone y desconoce de manera extravagante la no-binariidad del pensamiento binario, así como ciertas formas de pensamiento no-binario llamados “pensamientos del afuera”. Y todo eso está presente en la historia de la filosofía, incluso de la filosofía medieval. El neoente humano aparece casi identificado con las demás realidades, en un cosmos sin arriba y sin abajo, en un abrazo transespecie que dice superar tanto el derecho entendido como poder soberano, así como la relación dominante-dominado, señor-siervo. El holismo de una mística inmanente se cuele en este movimiento según el cual la materia se autoorganiza sin conflictos, sin confusiones, genera interfaces de intercambio de información de las cuales el odio y la violencia se ausentan desde el inicio. Así, el matrimonio entre lo humano y lo divino anterior va desapareciendo, siendo suplantado por un maridaje entre lo humano y lo humano, entre la humanidad biológica y la sintética, entre lo animal y lo humano. Una subjetividad sutil va sustituyendo paulatinamente la basta que ha imperado hasta ahora, como si en el mundo digital no existiesen nuevas clases de violencia, de humillación del otro, de linchamiento mediático. Es como si el hombre vitruviano fuera sustituido ora por el gato o por el *cyborg* vitruvianos, o por alguna fórmula *woke* al uso. Sin embargo, la razón sabe que el gato ha sido colocado allí por una figura dotada de inteligencia, mientras que el *cyborg* vitruviano es la autoimagen que el

este superhombre, sustituto del enteco *sapiens*, lo denominan *homo excelsior*, el hombre superior, el hombre excelso, el que no ha perdido el tren de una evolución controlada por el hombre nuevo. Las resonancias religiosas son inevitables, pero se les conjura su irracionalidad en la advocación poco angélica de la razón científico-técnica, para que así el sueño no llegue al momento del delirio. Como también son inevitables las nociones de *hybris* o desmesura y de *superbia* y arrogancia asociadas a esta singularidad maravillosa, donde todo hombre común y corriente, avergonzado de su complejo de inferioridad ante el poder de las máquinas, correrá a toda prisa si tiene dinero a dar el paso definitivo hacia el superhombre. Cf. “Tecnologías convergentes: 41-66.

hombre hace de sí en el ámbito de un día sin ocaso, imagen semejante a la del sueño escatológico, fin y fruición del cristianismo.

En el movimiento propio de la razón, es la señora Braidotti quien da cuenta del nuevo estatuto del ser humano, no su gato, hibridado con la tecnología. Y en ese mismo movimiento Y en ese mismo movimiento, es Sloterdijk quien firma el texto según el cual el ser humano no puede prescindir de su *status* tecnogénico, tampoco, del carácter de destino que ha adquirido el mundo de la ciencia y de la técnica³⁵. Sin embargo, por más que juguemos a la información sin sujeto o a la tecnología social, de acuerdo con la crítica de Habermas a Luhmann, tanto los sujetos entendidos tradicionalmente como los sistemas de información toman para sí y asumen los resultados de una confrontación con entornos altamente complejos. La información sirve a los fines de la conservación de un determinado sistema, mientras que la información elegida implica informaciones descartadas en el proceso de autocreación de los sistemas, los cuales se deslindan de su entorno, de modo que una especie de *comatus* sin conciencia está presente en la organización despersonalizada de la vida, pero no está ausente la violencia.

Braidotti reniega, además, del individuo liberal, ilustrado, autónomo y autodeterminado³⁶, critica la ilusión de omnipotencia propia de la Ilustración que transforma un cierto tipo de conciencia en la legisladora del mundo moral, abogando por un sujeto más complejo que integra en sí, además de la racionalidad, la sexualidad, la afectividad y el deseo. Sin embargo, al mismo tiempo, reconoce la imposibilidad de dejar atrás la condición ilustrada, en el sentido de que quien da cuenta de los límites de la razón es la misma razón cuando se pone a pensar en ellos. Y que la dimensión afectiva debe ser reintegrada de manera fundamental a la antropología es resultado de una reflexión que ha comprendido los límites de la misma racionalidad.

35 Cf. "El hombre operable.

36 Cf. *Lo posthumano*, 29.

Sí, en efecto, somos mitogénicos, abordamos el mundo con imágenes, con afectos, pero no son ni la mitogénesis ni la afectividad quienes dictan el camino discursivo propio de la filosofía. Incluyendo los afectos, la autocomprensión, empero, no puede afiliarse a la vida meramente patética, somática o emotiva, sino a aquella facultad humana que puede comprenderlas en sus recíprocas interacciones. No puede haber sino unidad subjetiva en una razón que da cuenta incluso del cuerpo entendido como siendo la esencia de la propia subjetividad (Michel Henry: soy mi cuerpo). La inteligencia, no le queda más remedio, se eleva sobre la inmediatez de ciertas afecciones, comprendiendo el lugar, bien primordial, bien secundario, que ocupan en la geografía humana. La autora misma reconoce, pese a su distanciamiento con respecto al sujeto unitario, que una cierta unidad subjetiva es indispensable para garantizar la responsabilidad ética y política, permaneciendo así encerrada dentro de los límites del liberalismo que critica.

Sostiene Braidotti que hay actualmente un reencantamiento del mundo³⁷, una interconexión y dependencia entre todo lo vivo y lo no vivo. Pero las doctrinas religiosas del Libro nunca han podido evitar afirmar esa unitotalidad. En cada acto de relación con los demás se suscita una relación personal que enriquece a las figuras vinculadas, pero al mismo tiempo se engendra una anticipación (*Vorgreif*) de ese Fundamento, que algunos llaman Dios, celebrado en la inmanencia, partiendo de su sombra y su límite. Tal límite y sombra lo expresan análogamente en la creación *ad extra*: *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis*³⁸. Para anunciar a Dios están erigidos los límites; Él, para explicarlos. Protología y escatología son la oscuridad que funda y da sentido. En sentido absoluto, oscuridad es sentido; sentido es oscuridad. Pero también esperanza a consecuencia del dinamismo del espíritu

37 Cf. *Lo posthumano*, 52.

38 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22 a. 2 ad 1: "Todos los seres capaces de conocimiento conocen implícitamente a Dios en cualquier realidad conocida. Así como nada tiene razón de apetecible sino por semejanza con la bondad divina, asimismo, nada es cognoscible sino por semejanza con la primera verdad". Traducción mía. <https://www.corpusthomicum.org/qdv2201.html>

humano. Según Rahner, tal dinamismo se da en el mundo, se vuelca sobre él, pero al mismo tiempo el espíritu lo trasciende, abriéndose al Fundamento que posibilita su existencia: “El hombre es un oyente esperanzado de una palabra que le llegue de más allá de sí mismo y le lleve más allá de sí mismo”³⁹. El creyente tiene muy claro por su fe que mirará en el futuro absoluto cara a cara lo que hoy se presenta bajo un manto de sombra, incluso si se postula una continuidad entre finito e Infinito, “un más allá y un sí mismo que son infinitamente distintos pero a la vez están infinitamente religados. A partir de aquí esta teología conduce a una comprensión de la fe como connaturalización del hombre con la realidad divina creída;”⁴⁰.

Distinción en la religación, religación a pesar de la distinción, esos dos horizontes ontológicos se orientan a la misma historia de la salvación. A veces agónica y dialéctica, la relación entre immanencia y trascendencia desde la perspectiva cristiana supone superar el *aut-aut* entre ellas. La plenitud de la salvación comienza aquí, aunque no se cumpla en ella del todo; ámbito de lo provisional y lo contingente, la historia misma es el lugar donde Dios nos interpela y desde donde interpelamos a Dios: en Cristo Él no se ha rehusado a la historia; encarnado en ésta, ella se convierte en la dimensión de la espera, de la esperanza escatológica, del futuro absoluto, cuya plenitud tiene su víspera en el tiempo, en el cual el Encarnado comunicó su mensaje. Es ésta, “por lo demás, la convicción básica que caracteriza y distingue a la esperanza escatológica cristiana de las concepciones modernas de la utopía que entienden a esta como fase culmen de la misma autorrealización intrahistórica”⁴¹.

En el orden espaciotemporal se inserta una antropología orientada al futuro, según una dinámica intramundana en la cual se ha impreso la trascendencia y la autotranscendencia: el ser humano se sabe siempre como sobrepasando cualquier bien finito y cualquier momento determinado de su propio ímpetu. “Religión del futuro”, “religión

39 O. González de Cardedal, *Cristianismo y mística* (Madrid: Trotta, 2015), 64.

40 *Cristianismo y mística*, 64-65.

41 F. Berrios, “Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner”, *Teología y Vida* XLIII (2002): 467-502 (489).

del futuro absoluto (*absolute Zukunft*)⁴², es este mismo absoluto el que mueve hacia él, rebasando cualquier frontera que la finitud nos imponga: como una memoria metafísica de una anciana plenitud, ya para siempre inscrita en la interioridad humana, la esperanza que mueve hacia un horizonte distinto del finito se mueve *in primis* desde la historia que también nos constituye. En la metafísica que se hace carne, en el Hombre que vino a morar entre nosotros, encuentra su fundamento el movimiento indetenible constituido a partir de dinámicas e interpelaciones que la criatura hace valer en cuanto que criatura, insatisfecha con el preámbulo temporal en que se salva. Pero si el hombre se abre a Dios desde la historia, es porque Dios es el fundamento metafísico de la historia y del hombre, de su dinámica y de su agonía, del límite y de su superación. Espera en Cristo, por Cristo y desde Cristo, actuando desde Cristo (cristocentrismo), sea para aceptarlo libremente, salvándose en su muerte, sea para perderse en la oscuridad de la noche, en una desesperación sin horizonte. En el horizonte que no es más que desesperación. La relación entre inmanencia y trascendencia, entre historia y metafísica, comprende una estrecha afinidad guardada en el misterio: el misterio de aquí no es sino la siembra del Misterio de allá, aquende y allende se comunican en virtud de un *Logos* que ha dicho, que ha pronunciado lo finito, Misterio al cual está abierto el ser humano marcado por una dinámica inexhaustible, inscrita en lo profundo de su ser. Si *Cor ad cor loquitur*, también se puede decir *Mysterium ad mysterium loquitur*, pues lo Infinito está en lo finito, aunque éste ame desde su amor limitado y la aspiración de sus contingencias.

Conversación entre el misterio humano y el Misterio divino, porque éste encarnó en aquél. La humanidad de Jesús nos enseña a sentirnos amados desde su corazón humano, “lleno de afectos y sentimientos como los nuestros. Su voluntad humana quiere libremente amarnos y ese querer espiritual está plenamente iluminado por la gracia y la caridad. Llegando a lo más íntimo de ese Corazón nos inunda la gloria inconmensurable de su amor infinito como Hijo eterno que ya

42 “Teología trascendental y...: (489).

no podemos separar de su amor humano. Precisamente en su amor humano, y no apartándonos de él, encontramos su amor divino; encontramos «lo infinito en lo finito»".⁴³ En realidad, el acontecimiento de la historia no es un acontecimiento primero, sino derivado, porque creado, el *locus* donde se escenifica, dada nuestra condición, el comienzo de nuestra historia salvífica (*Heilsgeschichte*), que culminaría en un adiós ontológico a la historia⁴⁴, en un Sabbath interminable, ese magnífico día que jamás tendrá fin (*in fine sine fine*).

Desde el punto de vista rahneriano, me parece que la connaturalización del hombre con lo creído no sólo afecta el alma del creyente, su destino y sus decisiones, sino que también tocan el corazón del no creyente, esto es, está abierto a lo divino, aunque no crea en ello. Hiato entre dos mundos, el salto finito-Infinito permite las lecturas de un Dios demasiado separado, como ajeno al hombre y a su mundo. Hiato entre dos mundos, ese salto lleno de sentido no revoca el esfuerzo laico de darse dinámicamente un mundo, sino que lo explica en función del Absoluto al que aspira negándole o no reconociéndolo en cuanto tal. La historia no es únicamente historia terrena (propia de la inmanencia absoluta), sino que el hombre se hace digno de crédito en su individualidad responsable de cara ante Dios (lo fundado está vuelto hacia su Fundamento; el Fundamento tiene en cuenta lo fundado). Para santo Tomás es la decisión primordial del Absoluto, Creador del mundo y Padre de los seres humanos, quien confiere al hombre el dominio activo de sus elecciones posteriores, que tomará tanto en el dominio privado como en el público⁴⁵. Los no-creyentes, por su

43 *Dilexit nos*, 67.

44 Lo cual no significa una supresión del lazo con el mundo: incluso por la muerte, y después de ella, mundo e historia permanecerían en el individuo que ya, sin embargo, no mora en la historia. La muerte no liquida la experiencia personal adquirida en el tránsito intramundano, de lo contrario, se nihilizaría la dimensión terrena y la constitución de este individuo *qua* individuo en el marco de la salvación personal. El individuo que se salva (salvado) olvidaría así sus características determinantes como tal individuo, disolviendo en el olvido su propia *haecceitas*.

45 Cf. C. Fabro, "Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica (La risoluzione-dissoluzione della metafisica nell'antropologia)", *Divus Thomas* 74, N. 4 (1971): 423-465 (460). <https://www.jstor.org/stable/45078959>

parte, diseñan estructuras escatológicas sin Dios, también, protologías marcadas por una singularidad inimaginable. Al desorden propuesto por una elpidológica plenitud inmanente (aquí también hay diosillos, pululan los ídolos, la carencia de reflexión decanta en ideología) se opone el orden ofrecido por la plenitud Trascendente que no desprecia la inmanencia, sino que la ordena un plano superior de significado y de dignidad ontológica.

Humanidades post

Temo que el posthumano batiburrillo de elementos teóricos no conduzca al fortalecimiento de las débiles humanidades, despreciadas en un mundo de burócratas donde solo el lucro posee sentido (la imagen, el sentido empresarial, lo impactante, lo innovador, la resiliencia, el aprendizaje significativo, marcas y emprendimientos, es decir, el viejo liberalismo disfrazado con nuevos atuendos, que la misma academia ha dejado colar sin un ápice de conciencia crítica). El descrédito de las humanidades tiende a acentuarse mediando la proliferación de discursos en lo que vale más la voluntad desatada que la intelección sosegada, menos el principio de realidad que los buenos deseos. Flaco favor le hace esta casi suprimida dimensión antropológica la presunción de comunidades políticas afectivas que trascienden la negatividad gracias a una ingenuidad singular. Esta ingenuidad singular se troca en su contrario, en una singularidad ingenua. Ahora bien, las políticas afectivas no son ni han sido ajenas al discurso filosófico clásico por un lado y, por el otro, la superación de la negatividad y de las oposiciones parece traer a colación el paraíso comunista, limpiado de sus alienaciones (una sociedad de miembros que se autodetermina libremente). Un paraíso escatológico laico en el cual no están presentes ni siquiera la memoria de negatividades y oposiciones que hemos vivido en este plano.

Pero en la escatología cristiana, aun en la concordia de El Reino, de alguna manera se encuentran presentes esos conflictos que han contribuido a nuestra autoconstitución, puesto que la experiencia vivida no se borra de la memoria. Braidotti, sin embargo, quiere un

Observaciones a la ideología posthumana...

mundo de solo relaciones positivas para el cual toda negatividad ha de ser borrada, no cabe en su espíritu ni siquiera el discreto optimismo de la síntesis dialéctica. Las oposiciones son la maldición de su realidad, la negatividad, un prescindible vestigio hegeliano, intolerable en el mundo de la expansión ontológica. La religión posthumana promete un paraíso tecnocrático intramundano eximido de luchas políticas, pero la misma Braidotti no puede renunciar al humanismo y a su larga tradición racionalista en el sentido de que su pensamiento se haya todavía en sintonía con la justicia social, lo dice ella misma, el respeto de la diferencia, la hospitalidad y la convivialidad⁴⁶. Reza Braidotti: “A pesar de que yo sea propensa a un cierto antihumanismo, no tengo ninguna dificultad de admitir que estos ideales (los arriba mencionados) son perfectamente compatibles con la filosofía de valores humanistas”⁴⁷. Asimismo: “Por extensión, necesitamos una universidad que se parezca a la sociedad que se refleja en ella y a la que sirve, o sea, una sociedad globalizada y tecnológicamente modificada, diferenciada ética y lingüísticamente, pero que se quiere aún en sintonía con los principios de la justicia social, el respeto de las diferencias, la hospitalidad y la convivialidad. Soy consciente de que estas aspiraciones tienen una notable tendencia humanista...”⁴⁸.

Braidotti nos refiere un modelo de universidad que -a nuestro juicio- ya no existe (o apenas subsiste). Marcadas por el interés en el lucro, las universidades se han convertido en corporaciones al servicio del gran capital, aceptando sin más el discurso neoliberal que repiten en cuanto a los puestos ocupados en los *rankings* supranacionales, engendrando una competencia no caracterizada por la vieja *pietas* y gestando modelos de vigilancia y control de los profesores, los así llamados “obreros cognitivos”, pordioseros en busca de mecenazgo. Éstos, más ocupados en la burocracia de la investigación que en la investigación misma, viven bajo la espada de Damocles de los tecnócratas, confiscadores -sin mayores resistencias- de las academias. Por otra parte, en el mundo tecnologizado apenas sobreviven las humanidades, y, donde perduran,

46 Cf. *Lo posthumano*, 17, 179.

47 *Lo posthumano*, 17. Vid. 46, 77-78.

48 *Lo posthumano*, 179.

para abaratar los costos de las carreras, se suprimen las asignaturas inútiles, las humanísticas, desde luego, y las altamente teóricas. Con ello nuestros actuales comunicadores sociales, *u.g.*, se hallan más empapados de los tecnicismos de las redes sociales que de la cultura aportada por las humanidades y la comprensión que les procurarían las teorías de largo aliento en cuanto a contexto sociocultural. *Ergo*, el rizo se riza a sí mismo, el capitalismo cognitivo se expande a sus anchas, porque los reductores de velocidad se han esfumado. Braidotti quiere persuadirnos, por otra parte, de que la sociedad tecnológica a la que ella dedica sus latrías impulsa las humanidades y el análisis sociopolítico en el seno de la universidad. Nada más alejado de la verdad. Las compasivas intenciones posthumanas dejan de lado a la humanidad realmente existente, sustituyéndola por una cáfila de buenos deseos que difícilmente alcanzarán su fin, porque la tecnología social subsume todo lo que no sea ella misma, sometiénolo a su *telos*.

Conclusiones

Para terminar, siendo justos con Braidotti, pese a sus profundas contradicciones, ella no deja de admitir que a los éxitos de las sociedades industriales avanzadas acompañan formas de injusticia social causadas por las mismas tecnologías⁴⁹. Sin embargo, da la impresión de que sus denuncias son meramente enunciativas, que su cartografía posthumana defiende un cosmopolitismo de nuevo cuño que desea ir allende la socialdemocracia europea, gestando una universalidad situada, vinculada a las prácticas propias de cada *Lebenswelt*. Además, propone un panhumanismo nómada (*sic*)⁵⁰, liberado de las trampas dialécticas, inclinado a incorporar a los extraños en la cultura europea, desconociendo que muchos de esos otros rechazan la cultura que los acoge, violando incluso el canon jurídico que les protege. Vale decir, esos otros acogidos en una cultura diferente a la suya son cualquier cosa

49 Cf. *Lo posthumano*, 46.

50 El cosmopolitismo kantiano le resulta insuficiente a Braidotti para el mundo contemporáneo, así que se inventa un nuevo concepto, de resonancias analécticas, aspirando a superar la supuesta tiranía de la *Aufhebung*, de la síntesis hegeliana, porque ésta reprime las diferencias en una unidad nocturna donde todos los gatos son pardos.

menos nómadas en sentido ideológico, son estáticos religiosamente hablando, algo que Braidotti no les reprocha en lo absoluto. Es como si la autora depurase el fundamentalismo islámico llamando simplemente a la apertura a los otros, olvidando que ese mismo fundamentalismo es incapaz de abrirse a sus otros (retorno al viejo califato medieval, ley de la sharía por encima de los códigos jurídicos universalistas, cosmovisiones salvajes que desacatan el orden jurídico liberal, v.g.). Cuando a este feminismo le interesa, habla de comprensión contextual, de marcos éticos interpretativos, de situaciones culturales inconmensurables, cuando no, tartufo de sí mismo, desdeña, no sin cierta razón, el imperialismo europeo, el universalismo de la violencia, el patriarcado que desdeñan en cualquier gesto de delicadeza, sin aludir a otros modelos imperialistas, por ejemplo, el patriarcado de la burka y del chador, así como a otras nostalgias de viejo cuño: no le pide al otro lo que se pide a sí mismo, aceptando dócilmente que el otro permanezca en su abstracta (mala) comprensión de los horizontes simbólicos de acogida. Siervo de su incongruencia, este tipo de feminismo denuncia, con razón, la violencia física y simbólica de Occidente, empero, al mismo tiempo, hace oídos sordos, sin ninguna razón, salvo mediando la alusión a contextos que tienen su propia racionalidad, su propio *ethos*, a la violencia patriarcal de ciertas regiones de Oriente.

Ni decirse tiene que en cuanto a cierto humanismo, racionalidad e ilustración moderada Braidotti coincide con lo que rechaza, el humanismo cristiano. Tampoco, debido a la estrechez de miras, su intento puede escapar de la centralidad antropológica que recusa, aunque sea una centralidad tecnocrática. El hombre se autoproduce, se autocrea, la posthistoria solamente será dentro de la historia que la posibilita; de la historia emerge, entonces, el núcleo de una utopía realizable, suprimiendo, en consecuencia, la fe en una posthistoria fuera de la historia y en una concepción del acontecimiento humano como recepción permanente de un don gratuito y de la comunicación *ab origine* del amor divino. Dios no queda lejos, Dios no existe. El triunfo sobre el tiempo nos lleva a la región banal donde el abismo es una vida cuantitativa, los siglos se suceden los unos a los otros y la muerte, muchas veces liberadora, se destierra al antiguo testamento de

las posibilidades inútiles. No obstante, ciertas plenitudes son menos preferibles que una vida finita a la que da sentido el conflicto humano, profundamente humano. Borrados de su horizonte, los obstáculos son contratiempos de poca monta para el trans y el posthumanismo. La alusión a la sustancia de Spinoza, expansiva y autocausada, expresa con escasa hondura una diástole vital sin límites, como si éstos no tuvieran importancia alguna en la trama de la autoconstitución antropológica. Nuestro próximo presente eterno, merced al parto posthumano, será la actualización plena de nuestras capacidades personalísimas. Ni siquiera la sociedad comunista marxiana había sido tan optimista, en la cual incluso el poder aparece como un vestigio del pasado. O sea, después de tanta historia humana, insistimos en mantenernos como ingenuas vírgenes con respecto a la condición humana, que suele ser víctima de sus propias invenciones convertidas en deidades.

Como un gran Trascendental, el amor, según san Agustín, impregna el recorrido cristiano marcado por el *exitus-reditus*, la salida y el retorno, desde la creación caída hasta la redención antropológica, en la mediación de la *caritas*. Amo porque he sido, primero, amado. Mi amor es un momento posterior al Amor que llegó, como el *Verbum*, siempre antes. No hay mayor y mejor invitación al amor que amar primero; el amor crea el amor, el amor (co)responde al amor. Sin embargo, el delirio de cierta Modernidad y de su hijo inevitable, el posthumanismo, no sabe concebir al hombre sino como *ens adorans*, como ente autólata, de allí que la interioridad entendida como encuentro epifánico con el Otro ha derivado en interioridad solipsista, en intimidad desvinculada: el hombre, pues, ha dejado de ser *capax Dei* para ser únicamente *capax entis, capax hominis*⁵¹. El hombre *a seipso fusus*, huido de sí mismo, desordenado en su interior, no solamente se encuentra extraviado de sí, sino del Amor que lo ha fundado: las íntimas desavenencias del alma no son sino la rabiosa expresión de un profundo desencuentro con Dios. Buscando malamente a Dios, todavía está embargado por una dinámica de Absoluto; cuando renuncia a cualquier tipo de búsqueda, entonces decanta en la soledad de sí mismo, codiciando los

51 Cf. R. Flórez, *Presencia de la verdad: De la experiencia a la doctrina en el pensamiento agustiniano* (Madrid: Augustinus, 1971), 224.

Observaciones a la ideología posthumana...

bienes del siglo, estuprando el orden del amor (*ordo amoris*) que rige las relaciones entre finito e Infinito. Hoy, en un platonismo de nuevo cuño, no únicamente se pierde de vista la relación finito-Infinito, porque el Infinito escatológico no es necesario (la muerte no apunta ahora a un objetivo Trascendente), sino porque el cuerpo mismo pierde la importancia que ha cobrado hasta ahora: el principio de individuación prescinde del *soma*, debido a que nuestra identidad podrá ser copiada en soportes virtuales, multiplicándose así indefinidamente, mientras que el cuerpo consistiría en la parte descartable del compuesto humano, el instrumento cuya validez es perentoria. Sujeto sin cuerpo, sujeto autoproducido y copiado a voluntad cada vez que (¿el mercado?) lo requiera, platonismo *à bon marché* que prescindirá del cuerpo una vez que su condición instrumental se llegue a su fin.

Como se ve en las páginas de Braidotti, la ofrecida disolución del sujeto moderno no ha pasado de ser el espejismo de una voluntad nuevamente divinizada, mediando la actitud reverencial ante las nuevas tecnologías. Voluntad no de algo, sino voluntad de voluntad, voluntad nihilista, volición de inmortalidad sin por qué, volición autocentrada, desentendida de cualquier valor absoluto. Poder enmascarado y recursivo, voluntad autoafincada en un individualismo desenfrenado que ha olvidado fuente, trascendencia más allá del propio *ego*, y Fundamento, olvido capaz de conducir a lo que santo Tomás denominaba *amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum*⁵² (el amor desordenado de sí mismo, que conduce al desprecio de Dios, es según Agustín causa del pecado). Semejante énfasis autorreferencial jamás había sido tan palpable y oculto al mismo tiempo, ya que este dios tiene sus propias sombras, vive en ellas y es manipulado a gusto por los hechiceros de turno.

52 Sancti Thomae de Aquino *Summa Theologiae*, Prima Pars Secundae Partis, q. 77, a. 4, ad primum. <https://www.corpusthomicum.org/sth2075.html>